



ENRIQUE GARCÍA

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA
MODERNA

Ediciones Sotto Voce

2007

« ÍNDICE »

I: (1) Presentación de la filosofía. (2) Definiciones clásicas y contemporáneas de filosofía. (3) Los problemas y disciplinas filosóficas. (4) Filosofía e historia de la filosofía.

II: (1) El surgimiento de la filosofía moderna: el problema del conocimiento y la ciencia. (2) El giro hacia la subjetividad. (3) Las ideas de la ilustración. (4) El racionalismo de Descartes: el problema del método, innatismo, metafísica y matemática. (5) El *cogito*. (6) El yo como sustancia pensante. (7) El dualismo cartesiano. (8) Críticas de Locke al innatismo. (9) El yo como *Tabula rasa*. (10) La crítica empirista de Hume a las ideas de sustancia, yo y causalidad. (11) El yo como haz de percepciones. (12) Conclusiones escépticas. (13) El idealismo trascendental de Kant: el yo como razón crítica; el sujeto trascendental, sus posibilidades y límites; fenómeno y juicios; la crítica a la metafísica. La unidad de la razón. Kant y las ideas de la ilustración.

III: (1) Dialéctica e historia en el idealismo y en el materialismo. La historia como desenvolvimiento dialéctico del espíritu en Hegel. (3) El yo como ser social. (4) La antropogénesis en la lucha por el reconocimiento: dialéctica del amo y el esclavo, el papel del deseo, el trabajo y el miedo a la muerte. (5) Marx: la inversión de la dialéctica, el materialismo histórico. (6) El trabajo alienado. (7) Conocimiento e ideología. (8) Recepción de Marx a principios del siglo XX: la crítica social y estética de la escuela de Frankfurt. (9) la noción de alienación, el hombre unidimensional; la industria cultural: posiciones de W. Benjamin y T. Adorno.

IV: (1) Concepciones de la ciencia en la filosofía contemporánea. (2) El giro lingüístico. (3) Filosofía y ciencia: la epistemología. Criterios de demarcación entre ciencia y no

ciencia. (5) El positivismo lógico: criterio verificacionista del significado; ciencias formales y ciencias fácticas. La filosofía analítica. (7) El falsacionismo de Popper; el método hipotético deductivo. (8) La discusión en torno a las ciencias sociales con la Escuela de Frankfurt. (9) El enfoque sociológico de la comunidad científica: Kuhn. (10) La fenomenología: sus influencias metodológicas en la filosofía del siglo XX. Jean Paul Sartre: el análisis fenomenológico de la mirada; ser-en-sí, ser-para-sí, ser-para-otro. (11) Hermenéutica y estética. Recepción artística y apertura de la obra de arte. (12) Marcel Proust. (13) Los análisis lingüísticos y el surgimiento del estructuralismo. El postestructuralismo. Foucault: la ruptura epistemológica; las ciencias sociales como ortopedia social.

V: (1) Los sentidos del término «modernidad». (2) Críticas a la modernidad: M. Heidegger, la crítica al humanismo moderno y la cultura occidental. (3) Posiciones posmodernas: J. F. Lyotard, la crisis de los grandes relatos. (4) La defensa de la modernidad: Habermas, el proyecto incompleto de la modernidad.

I: (1) Presentación de la filosofía. (2) Definiciones clásicas y contemporáneas de filosofía. (3) Los problemas y disciplinas filosóficas. (4) Filosofía e historia de la filosofía.

(1) Presentación de la filosofía. Lo primero que vamos a intentar, es definir ese «*hacer*» que llamamos «*filosofía*».

Una ciencia, una disciplina, un «*hacer*» humano cualquiera, recibe su concepto claro, su noción precisa, cuando ya el hombre ha dominado ese quehacer. Pero, ¿qué quiere decir esto? Esto quiere decir que la filosofía, más que ninguna otra disciplina, necesita ser vivida. Necesitamos tener de ella una «*vivencia*». Vivencia significa lo que tenemos realmente en nuestro ser psíquico; lo que real y verdaderamente estamos sintiendo, teniendo, en toda la plenitud y con todo el alcance que tiene la palabra «*tener*». Por vía de ejemplo: según Bergson (1859-1941), una persona podría estudiar minuciosamente el plano de París, podría estudiarlo muy bien, podría notar uno por uno los nombres de las diferentes calles, podría estudiar los monumentos que se levantan en cada una de ellas a través de los planos y de las fotografías de esos monumentos. Después de haber estudiado el plano, las calles y los monumentos por medio de fotografías, ese hombre podría procurarse una visión panorámica o focalizada de cada perspectiva, mediante una serie de fotografías tomadas desde múltiples puntos de vista. Así podría llegar a tener una idea regularmente clara, muy clara, clarísima, detallada, muy detallada, detalladísima de París. En cambio, veinte minutos de paseo a pie por París, comportarían una verdadera vivencia.

Entre veinte minutos de paseo a pie por una calle de París y la más larga y minuciosa colección de fotografías, hay un abismo. Mientras una perspectiva constituye una mera idea, un concepto, una noción, una representación, una elaboración intelectual, la otra perspectiva significa colocarse realmente en presencia del objeto, es decir: vivirlo, vivir con él,

tenerlo propia y realmente en la vida; no tener el concepto, la noción, la idea, la representación, la elaboración intelectual que lo sustituye, ni el plano, ni el esquema, ni la fotografía que lo sustituye, sino el mismo objeto presente que se manifiesta. Vivir la realidad filosófica, es algo que no podremos hacer más que en cierto número de casos y bajo ciertas condiciones y puntos de vista. Así, el sentido que no esté lleno de vivencia real, no tendrá para nosotros esa resonancia de algo que hemos estado viviendo y meditando durante algún tiempo.

Es posible reducir los sistemas filosóficos de algunos grandes filósofos, a una o dos fórmulas muy bien acuñadas. Si decimos, por ejemplo, que el sistema de Hegel (1770-1831) puede sintetizarse en la fórmula que reza que «*todo lo racional es real y todo lo real es racional*», es cierto que el sistema de Hegel puede resumirse en esa fórmula, pero sin ninguna vivencia personal.

(2) Definiciones clásicas y contemporáneas de filosofía. Si ahora diésemos alguna definición de *filosofía*, o si nos pusiésemos a examinar y discutir las múltiples definiciones de *filosofía*, haríamos exactamente lo mismo que hicimos con la fórmula del sistema filosófico hegeliano. No pondríamos, dentro de esa definición, ninguna vivencia personal.

El primer viaje que vamos a emprender será, por decirlo así, una suerte de exploración panorámica. La palabra «*filosofía*» está formada por las palabras griegas «*philo*» y «*sophia*», que en conjunto significan «*amor a la sabiduría*». Tiene este significado primitivo de amor a la sabiduría en Herodoto (¿484-420? antes de J. C.)¹, en Tucídides (¿460-400? Antes de J. C.)², y en algunos presocráticos, pero en todos ellos lo tiene por muy poco

¹ Historiador griego llamado el «*padre de la historia*». Gran viajero. Cuenta en su libro *Historias* todos los sucesos legendarios o verídicos que destacan la oposición entre el mundo bárbaro (egipcios, medos, persas) y la civilización griega.

² Historiador Griego. Autor de una *Historia de la guerra del Peloponeso*.

tiempo, puesto que la palabra pasó a tener inmediatamente otro significado: la sabiduría misma.

Pero, ¿qué clase de saber es ese saber filosófico del que estamos hablando? Hay un saber que tenemos sin haberlo buscado, y que aun sin haberlo buscado, lo tenemos; pero hay otro saber que lo tenemos únicamente si lo buscamos intencionalmente, y que, si no lo buscamos, no lo tenemos. Esta duplicidad de sentido de la palabra «*saber*», responde a la distinción entre la simple opinión y el conocimiento racionalmente bien fundado.

Con esa distinción entre la opinión y el conocimiento racionalmente bien fundado, Platón (427-347 antes de J. C.) inicia su filosofía. Así, *doxa* u opinión confronta con *episteme* o ciencia. Filosofía es, ahora, ese saber que tenemos después de haberlo buscado metódicamente, por medio de un método, es decir siguiendo determinados caminos, aplicando determinadas funciones mentales a la averiguación. Para Platón, el método de la filosofía, en el sentido reflexivo de lo que encontramos después de haberlo buscado intencionadamente, es la *dialéctica*. La dialéctica consiste en suponer que lo que queremos averiguar culmina en tal cosa o en tal otra cosa; es decir, consiste en anticipar el saber que buscamos, para inmediatamente negar y discutir una tesis o una afirmación y depurarla por medio de la discusión, por medio de la auto-discusión diríamos, porque se trata de una especie de diálogo consigo mismo. Con Platón, la palabra «*filosofía*» adquiere el sentido de saber racional, de saber reflexivo, de saber adquirido mediante el método dialéctico.

Sucede lo mismo con Aristóteles (384/383-322 antes de J. C.), pero lo que pasa con él es que se trata de un gran espíritu que hizo avanzar extraordinariamente el caudal de los conocimientos adquiridos reflexivamente. El hombre conoce reflexivamente ciertas cosas después de haberlas estudiado e investigado. Desde Aristóteles, en la historia de la cultura

humana, sigue empleándose la palabra *filosofía*, con el sentido de *totalidad del conocimiento humano*.

(3) Los problemas y disciplinas filosóficas. Aristóteles distinguió la *lógica*, la *física*, y la *ética*, y mentó la *metafísica*. La *lógica* era la parte de la filosofía que estudiaba los modos de adquirir el conocimiento, la manera de llegar a conocer el pensamiento humano según las diversas formas de que se vale para alcanzar el conocimiento del ser de las cosas. La *física* constituía el conjunto del saber de todas las cosas, fueran ellas las que fuesen. Todas las cosas, y el alma humana entre ellas, estaban dentro de la física. La filosofía también contenía una tercera parte, la *ética*, es decir todos los conocimientos acerca de las actividades del hombre, lo que el hombre produce, lo que no está en la naturaleza, lo que no forma parte de la física, ni forma parte de la lógica, sino que forma parte de lo que el hombre hace, porque es el hombre mismo quien lo hace.

En la *Edad Media* se desgajan del tronco que constituye la filosofía, todos los pensamientos, todos los conocimientos acerca de Dios, ya sean los obtenidos por medio de la luz natural, ya sean los recibidos por revelación divina. Nuestros conocimientos acerca de Dios, cualesquiera que sea el origen de ellos, se separan del resto de los conocimientos y constituyen entonces la *teología*. El saber humano durante la *Edad Media* se dividió en dos grandes sectores: (a), la *teología* y, (b) la *filosofía*. La *teología* concentraba los conocimientos humanos acerca de Dios, y la *filosofía* concentraba los conocimientos humanos acerca de las cosas de la Naturaleza. Todavía, hasta muy entrado el Siglo XVII, se sigue designando con la palabra «*filosofía*» a todo el conocimiento humano, salvo el de Dios.

En tiempos de Newton (1642-1727), la palabra «*filosofía*» todavía significaba lo mismo que durante la *Edad Media* o en la antigüedad griega de Aristóteles: *la ciencia de la totalidad de las cosas*.

Todavía Descartes (1596-1650) es al mismo tiempo filósofo, matemático y físico. Todavía Leibniz (1646-1716) lo es también. Todavía son espíritus enciclopédicos. Quizá todavía pueda decirse algo parecido de Kant (1724-1804), aunque él ya no supiese toda la matemática que había en su tiempo, no supiese toda la física que había en su tiempo, ni supiese toda la biología que había en su tiempo. Kant ya no descubre nada en matemática, ni en física, ni en biología, mientras que Descartes y Leibniz, cada quien en su tiempo, todavía descubrían nuevos teoremas en física y en matemática. Pero, a partir del siglo XVIII no queda ningún espíritu humano capaz de contener, en una sola unidad, toda la enciclopedia del saber, sino que de ese total han ido desgajándose la *matemática* por un lado, la *física* por otro, la *astronomía*, y la *química*, por otro. Si a todo el saber humano se le quita la matemática, la física, la astronomía, y la química... eso que queda es la filosofía.

(4) Filosofía e historia de la filosofía. La filosofía sufre un proceso de desgajamiento: la filosofía comprende la *ontología*, o sea la reflexión sobre los objetos en general; y como una de las partes de la ontología, comprende la *metafísica*. Comprende también la *lógica*, la *ética*, la *estética*, la *teoría del conocimiento*, la *filosofía de la religión*, y comprende o no comprende, no lo sabemos, la *sicología* y la *sociología*. Lo que estos «gajos» tienen en común, es que todos constituyen lo que quedó de ese proceso histórico de desintegración. Pero, ¿por qué han quedado dentro de la filosofía esas disciplinas? ¿Por qué las otras (la matemática, la física, la astronomía, y la química) no han persistido? Decimos que una ciencia se ha desprendido del viejo tronco de la filosofía cuando ha logrado circunscribir un trozo del inmenso ámbito de la realidad, cuando ha logrado definirlo perfectamente y cuando ha logrado dirigir exclusivamente su atención a ese aspecto de la realidad que es su objeto. ¿Qué es lo que ha pasado? Pues ha pasado que grandes sectores del ser en general, grandes sectores de la realidad, se han

constituido en ramas desprendidas del tronco, precisamente porque se han especializado, porque deliberadamente han renunciado a tener el carácter de objetos totales: una ciencia se sale de la filosofía cuando renuncia a enfocar el objeto de su materia desde un punto de vista universal y totalitario.

La filosofía es el estudio de los objetos desde el punto de vista de la totalidad, mientras que las ciencias particulares constituyen el estudio de los sectores parciales del ser, son ramas desprendidas del tronco total del ser. La disciplina que considera su objeto siempre desde el punto de vista universal y totalitario es la filosofía, mientras que cualquier otra disciplina considera su objeto desde un punto de vista desgajado, parcial y derivado.

La filosofía podrá dividirse en dos grandes capítulos, en dos grandes saberes. Un primer capítulo que llamaremos *ontología*, en donde la filosofía será el estudio de los objetos, de todos los objetos, de cualquier objeto, sea el que fuere; y un segundo capítulo que llamaremos *gnoseología*, en el que la filosofía será el estudio del conocimiento, de todo conocimiento, de cualquier conocimiento, sea el que fuere. Tendremos, pues, *ontología*, y *gnoseología* (sapiencia, saber) En esta disciplina, *la filosofía*, hay una cierta tendencia a particularizar el objeto de estudio. La *ontología*, la *metafísica*, la *lógica*, la *ética*, la *estética*, la *teoría del conocimiento*, la *filosofía de la religión*, la *sicología*, y la *sociología*, están todavía metidas dentro de la filosofía; pero ya están, algunas de ellas, en la periferia: ¿estarán saliendo?.

Nuestra trayectoria va a tener un camino muy natural. Nuestros viajes van a consistir en un viaje por la *ontología*, para examinar lo que es eso, en qué consiste eso, cómo puede hablarse del *ser* en general; un viaje por la *gnoseología*, para analizar qué es eso de la teoría del *conocer* en general, y algunas pequeñas excursiones por estas ciencias, la *ética*, la *estética*, la

psicología y la sociología, que se nos van yendo, que están pidiendo permiso para desgajarse.

II: (1) El surgimiento de la filosofía moderna: el problema del conocimiento y la ciencia. (2) El giro hacia la subjetividad. (3) Las ideas de la ilustración. (4) El racionalismo de Descartes: el problema del método, innatismo, metafísica y matemática. (5) El *cogito*. (6) El yo como sustancia pensante. (7) El dualismo cartesiano. (8) Críticas de Locke al innatismo. (9) El yo como *Tabula rasa*. (10) La crítica empirista de Hume a las ideas de sustancia, yo y causalidad. (11) El yo como haz de percepciones. (12) Conclusiones escépticas. (13) El idealismo trascendental de Kant: el yo como razón crítica; el sujeto trascendental, sus posibilidades y límites; fenómeno y juicios; la crítica a la metafísica. La unidad de la razón. Kant y las ideas de la ilustración.

(1) El surgimiento de la filosofía moderna: el problema del conocimiento y la ciencia. La palabra «moderno» se usa en tres sentidos diferentes: (a) como «*lo nuevo*», es decir con el sentido de lo opuesto a «*lo tradicional*»; (b) como el período histórico-filosófico que va desde el siglo XVII, con la muerte de Descartes, hasta el siglo XIX, con la muerte de Hegel; y (c) como un movimiento cultural opuesto a la *postmodernidad*, es decir como una visión del mundo que concibió el progreso, el desarrollo, la revolución, la emancipación, la racionalidad y la universalidad.

Durante el período histórico que media entre el siglo XVII y el siglo XIX, es decir, durante la *modernidad filosófica*, se conoce el sistema filosófico de Descartes, el de Kant, y también el de Hegel. Un poco más allá en el tiempo, durante el período correspondiente a la *Filosofía Contemporánea*, se

conoce el sistema filosófico de Foucault (1926-1984). Descartes se erigió en un filósofo *racionalista*. Fue el primero de los filósofos modernos que reveló la importancia de la *subjetividad*, cuya vigencia se mantuviera durante los siglos XVII y XIX. La fórmula de su sistema filosófico, resume la verdad del *cogito*: «*pienso, luego existo*», que establece que la existencia la da el pensar, pese a que Descartes reconociera, además de la sustancia pensante, de la *res cogitans*, una sustancia extensa, una *res extensa*. Hegel, por su parte, debe ser enrolado en las filas del *idealismo absoluto*, por aquello de que «*todo lo racional es real y todo lo real es racional*». Su enfoque estuvo centrado en el sujeto como ser histórico y social, ya que colocó al sujeto en el contexto histórico y social. Según su desarrollo teórico, el hombre no nace humano, sino que para hominizarse se humaniza antropogénicamente, merced a los conflictos que debe superar. En la *Fenomenología del espíritu*, en «*La lucha de las autoconciencias contrapuestas*» y en «*Señor y siervo*», amo y esclavo, cuestión también difundida por Kojève como «*Dialéctica del amo y el esclavo*», el que se humaniza es el esclavo, no el amo que es un ser indirecto, y, en consecuencia, quien deviene *sujeto histórico* es el esclavo. Hegel es el antecedente más cercano que reconocen los existencialismos y los marxismos. Foucault fue un reconocido filósofo, psicólogo e historiador de las ideas, que abogó por la ruptura *epistémica*, es decir por la ruptura con la doctrina de los fundamentos y métodos del conocimiento científico que jalonaron la modernidad. Para Foucault, el sujeto es una construcción moderna destinada a desaparecer, es decir de la racionalidad, del idealismo, o del materialismo mediante los cuales el sujeto, se constituyera, alternativamente, en el objeto de conocimiento de la modernidad. Es bien conocida la cercanía de Foucault con *El panóptico* de Jeremías Bentham (1748-1832), tema que reaparece también en la novela *1984* de Georges Orwell (1903-1950), cuya trama describe las múltiples maneras en que el cuerpo del hombre viene a ser objeto de encuadramiento permanente y de

observación y vigilancia continua, tanto en su manifestación corporal individual como en su perspectiva corporal colectiva y artificial, modo con el que Foucault concibe al gobierno de la población o *biopolítica*. Foucault pone en cuestión los fundamentos mismos de la verdad, que, para él, deviene históricamente y está relacionada con las prácticas sociales.

Pero, ahondemos un poco más en la pregunta que interroga por el ser de la filosofía: ¿qué es la filosofía? Para Aristóteles, la filosofía consiste en «*el estudio de las primeras causas y los primeros principios de los seres*» (*Metafísica*, Libro Primero, I). Se trata de una profesión cuyo ejercicio es peligroso. Baste recordar aquella advertencia de la república ideal platónica, plasmada en la parte correspondiente a la «*Alegoría de la caverna*», donde se plantea el tema de la verdad como desacostumbramiento, como desocultación, como *alétheia*, como «*cura de la ignorancia*», donde Platón sugiere que la profesión del filósofo está signada por el riesgo, ya que el filósofo estaría llamado a romper con el *orden establecido*: «*Y si intentase desatarlos [a los encadenados de la caverna] y conducirlos hasta la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo [al filósofo]?*» (*República*, VII)³

Los dos filósofos más reconocidos de la *Filosofía Antigua*, pertenecen a la tradición filosófica griega. Platón y Aristóteles, estaban ya mentando los fundamentos lógicos y ontológicos, es decir los fundamentos de los entes (ontos), del ente en cuanto ente.

Para el mundo griego, la idea de infinito era, a un mismo tiempo, indispensable, y también perfecta. Aristóteles, en especial, se había ocupado en la «*filosofía primera*», en la *metafísica* (TÀ METÀ

³ Véase la interpretación que, sobre este punto, hizo **Heidegger**, Martín; *La Doctrina de Platón acerca de la verdad*; Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Cuadernos de Filosofía, Fascículo VII, Buenos Aires, Año V-VI, Marzo 1952-Sep. 1952–Marzo 1953–Octubre 1953, Números: 10-11-12, 1953. (Hay versión «on line»).

TAPHYSIKA), de lo que estaba más allá de la *Física*, más allá de la Naturaleza, según el ordenamiento que sobre el *Corpus Aristotelicum* practicó Andrónico de Rodas (siglo I antes de J. C.)⁴. En este sentido, Aristóteles había concebido que el universo comportaba una sucesión de círculos cristalinos concéntricos cuyo centro era la Tierra. Para él, el *cosmos sublunar* estaba gobernado por el *cosmos supralunar*, por un primer motor inmóvil que movía sin ser movido, a manera de causa incausada, o de incondicionado, y donde el contacto con él se daba por emulación.

Respecto de la felicidad, de las concepciones relativas a la *eudaimonia*, los *estoicos* distinguieron lo que se podía, de lo que no se podía modificar, por ejemplo, la muerte; en cambio, los *epicuros* entendían la felicidad como el goce del placer adecuado a las capacidades espirituales humanas; y los *escépticos* como el conocer algo del mundo, de lo demás, es decir como la búsqueda de la verdad que, según ellos, no resultaría posible conocer. He aquí una contradicción: hay, al menos, una verdad cognoscible en la imposibilidad de conocer la verdad. Sin embargo, un auténtico escéptico es quien suspende el juicio, la proposición, el enunciado, la oración, hasta tanto pueda encontrar una verdad que lo satisficiera. Su filosofar proviene de la *inducción*.

Respecto de la *ataraxia*, diremos que los griegos procuraban alcanzar la ausencia de toda emoción, conquistando, de tal suerte, la paz interior, la seguridad, la tranquilidad, y la serenidad.

⁴ Filósofo griego, peripatético, que fue el décimo escolarca del Liceo. Es conocido especialmente por ser el compilador de las obras «*esotéricas*» de Aristóteles que ordenó y editó hacia el año 30 a. de J. C. A él se debe, en buena parte, que Occidente dispusiera de las obras de Aristóteles sistematizadas y ordenadas en lo que se ha llamado el *Corpus Aristotelicum*. Agrupó los ensayos de Aristóteles en grandes obras y las dispuso en el orden que a él le pareció más adecuado: primero, las obras de lógica (a las que denominó *Organum*), seguidas por las de Física, las de Ética y, finalmente, por la Metafísica (nombre reservado por Andrónico para los textos que van «*después de la física*», y que tratan de lo que Aristóteles había llamado filosofía primera).

La *Filosofía Medieval* tiene un tiempo histórico que va desde el año 476, con la caída del Imperio Romano de Occidente, hasta el año 1453, con la caída de Constantinopla, en Turquía ⁵, o bien –según algunos autores- hasta el año 1492, con el Descubrimiento de América. Sin embargo, según Etienne Gilson, la Edad Media comprende desde el siglo II al siglo XV.

Durante la *Edad Media*, con el advenimiento del *Cristianismo*, aparece, con mayor énfasis en la escolástica ⁶, la verdad revelada por Dios al hombre, es decir la comunicación de Su Proyecto, como criterio de verdad. En cambio, durante la *Edad Moderna*, el criterio de verdad varía. Ahora reposa en la razón humana, y por ende el criterio de verdad depende de la racionalidad humana. En *Filosofía Moderna*, lo que se procuró fue poder alcanzar las verdades por medio de la razón. La *Filosofía Moderna* se caracteriza por el *subjetivismo racional*.

(2) El giro hacia la subjetividad. En la *Edad Media*, el trabajo del filósofo se reducía a buscar los fundamentos que sustentaban la *verdad teológica*, ya que la filosofía estaba completamente subordinada a la teología.

La modernidad se inicia hacia el siglo XV, cuando cae el medioevo. Por aquella época aparece un nuevo paradigma explicativo del universo. Se produce un giro, una nueva explicación, más científica y menos teológica, del universo, que señala el comienzo de una nueva manera de pensar. Ello

⁵ Sobre el estrecho del Bósforo, entrando por el Mar Mediterráneo, yendo hacia el Mar Egeo, y por este hacia el Mar de Mármara, antes de ingresar en el Mar Negro.

⁶ La Escolástica dominó por entero la vida intelectual del período 476-1453, en todo el ámbito conocido de la cristiandad, pero no ha de circunscribirse históricamente al occidente cristiano, puesto que, además de la cristiana, existe también una Escolástica Árabe y una Escolástica Judía, que se comunican entre sí. En realidad, el trasvase de conocimientos e influencias se da más bien desde las dos últimas hacia la primera. Por otra parte, aunque la Escolástica aquí considerada se refiera únicamente a la desarrollada, en el período mencionado, en el occidente cristiano, ha de tenerse en cuenta que, durante el mismo período, se desarrolla en Oriente la denominada *filosofía bizantina*.

comporta un desafío que empuja la necesidad de conocer y de describir la naturaleza, sin recurrir a la verdad teológica.

En tren de ir interrogándonos acerca de algunas cuestiones que sustentarán lo que iremos diciendo con posterioridad, nos preguntamos ¿cuál es el fundamento racional del Estado? En tiempos de Aristóteles regían las teorías naturalistas. El hombre vivía entonces en *estado de naturaleza*. Más tarde, Hobbes (1588-1679), procuraría explicar, en *Leviatán*, que el hombre, librado a lo irrestricto de su *estado de naturaleza*, comportaba un peligro para el hombre. De tal suerte, el hombre vendría a ser un lobo para el hombre. Dicho en otras palabras: «*homo, hominis, lupus*». De esta forma, nació un ente artificial denominado «*Estado*», que funcionaría bajo el imperio de un contrato social cuya principal característica se fundaba en la cesión de derechos del súbdito al soberano, con lo que se pretendía garantizar la paz social. Es así como el ciudadano vendría a sustituir al súbdito.

Con posterioridad, ya en los dominios de los filósofos y la filosofía, Descartes, en el desarrollo fundacional de una nueva filosofía, se apoyaría en el método matemático, en la *mathesis universalis* ⁷, de gran auge por entonces. A partir de allí, la filosofía asumió un carácter firme y permanente, sosteniéndose en el modelo científico cartesiano. Pero, más tarde, Hegel vino a interpretar la filosofía como la manera con la que la humanidad toma conciencia de su espíritu absoluto, como la manera con la que toma conciencia de que pertenece al todo. Un poco más tarde, Marx (1818-1883), a la sazón devenido crítico de las ideas hegelianas, iba a considerar que las

⁷ Expresión que, en la historia de la filosofía, aparece sobre todo en Descartes y Leibniz, aunque en cada uno de estos autores posee un significado propio. Alude siempre a un conocimiento o ciencia universal o a una unidad de la ciencia, logradas, en el caso de Descartes, mediante un método o conjunto de reglas basadas en las características del método matemático: intuición, rigor y exactitud; y, en el caso de Leibniz, mediante el recurso a un lenguaje universal construido mediante símbolos matemáticos, anticipo de lo que debía ser la lógica simbólica moderna, que denominó *characteristica universalis*.

filosofías son *ideologías*, es decir que comportan formas distorsionadas de ver el mundo, de concebirlo. Para Marx, la filosofía no es contemplación, es *praxis*. Con posterioridad, Wittgenstein (1889-1951), se manifiesta, en el *Tractatus lógico-philosophicus*, sosteniendo que «*lo que no se puede decir, mejor es callarlo*». La filosofía es, entonces, un lenguaje sin sentido, no significativo, para él, que cree en la *facticidad*, que cree en los hechos. De tal suerte, las cuestiones filosóficas centrarían en esa verdadera fórmula que proclamó: «*lo que no se puede decir, mejor es callarlo*». Más allá en el tiempo, siguiendo un orden cronológico, Heidegger (1889-1976) formula la célebre pregunta por el ser, en *El ser y el tiempo*. La filosofía, para Heidegger, constituye una disciplina anárquica. No es progresiva como podría serlo una ciencia por ejemplo, sino acumulativa. Y, por último, le toca a Sartre (1905-1980) repensar el mundo como existencia con la filosofía en *El ser y la nada*.

Pero, ¿qué es lo que ha mantenido la *unidad de la filosofía*? La unidad de la filosofía se desprende de los interrogantes por despejar, y de los problemas pendientes por resolver. Uno desea lo que no tiene, y esto es ya *enantiodromía*. La filosofía es un vector de constante interrogación continua. Esto es lo que une a los distintos autores, que profesan ideas tan disímiles, es lo que los aglutina. El hombre tiene que inventarse a sí mismo, esa es su tarea cotidiana, diríamos que necesita saber quién es él, qué lo que lo rodea y qué hay, si es que lo hay, más allá de la corteza terrestre. He ahí las fuentes del filosofar.

Habíamos dejado establecido que, mientras la evolución científica es progresiva, el devenir de la filosofía es acumulativo. La filosofía, como veremos, proporciona una acumulación de saberes impulsados por autores cuya opinión ha sido vertida en una serie de escritos. La filosofía supone, entonces, un saber que se acumula y una actividad predominantemente interrogativa. Su cometido principal consiste en formular preguntas que,

por lo común, cuestionan el orden establecido, y la emprende contra el sentido común, contra los prejuicios, y contra lo obvio. La profesión filosófica comporta una cierta «*molestia*» para el orden establecido, el sentido común, el prejuicio, y lo obvio. Discurre a contrapelo del orden establecido, el sentido común, el prejuicio, y lo obvio. Por su función, y por su contribución a la ruptura, su presencia, donde quiera que sea, suele generar resistencia, rechazo y hasta violencia simbólica. De esta raíz, de la raíz filosófica, se han desprendido la *sicología*, y también la *sociología*, tal como era previsible y anotáramos en ocasión de avanzar sobre el tema, en el apartado I. Cada una de ellas cuenta con una *episteme*, con un método científico, es decir con un camino científico propio. La filosofía asume un carácter anárquico y problemático: no es progresiva, es acumulativa.

(3) Las ideas de la ilustración. La llamada «*modernidad filosófica*», que media entre el año de la muerte de Descartes y el año de la muerte de Hegel, es decir entre 1650 y 1831, se caracteriza por focalizar tres aspectos: (a) el aspecto ontológico; (b) el aspecto gnoseológico; y (c) el aspecto de la ética. (a) El aspecto ontológico consistía en indagar en el *ser*, en lo que hace que las cosas sean y que sean lo que son, en el marco de lo que se conoce como «*el problema del ser*», y en examinar la cuestión metafísica, con el objeto de deslindar entre lo que puede considerarse real o irreal y lo que puede considerarse aparente. En este sentido, es decir en el sentido del *ser*, fue Heidegger quien preguntó ¿por qué es el ser (el ente) , y no más bien la nada?, para concluir en que es menester estar en condiciones de formular semejante pregunta. La *cuestión del ser* tiene raigambre en la tradición filosófica griega presocrática. Fue el foco de atención de los filósofos presocráticos, de Heráclito (siglo VI antes de J. C.), de Zenón (siglo V antes de J. C.), y de Parménides (siglo V antes de J.C.). Posteriormente, el asunto cayó en el olvido y sucumbió frente al avance de la idea de un ente

privilegiado particular: El *Bien*, *Dios*, La *conciencia*. Pareciera que toda la historia de la cultura, prefigurara un grave error, o que formara parte de una gran traición, puesto que –como dice Heidegger- el *ser* parece haberse escondido en el *ente*, en un ente particular privilegiado. Es en la *modernidad* cuando la historia de la cultura constituye un devenir forjado por relaciones de poder y de dominio. Pareciera ser necesario volver a replantearse, además de la cuestión del *ser*, también, algunos interrogantes de menor cuantía. La *postilustración* de la *Edad Contemporánea* encontró a Heidegger examinando la cuestión del ser, y, a la vez, confrontando ideas con Nietzsche (1844-1900), más preocupado por la nada, por sus especulaciones acerca del «*nihilismo*». (b) El aspecto gnoseológico requiere considerar algo así como una definición. Puede entenderse por *gnoseología*, aquella rama de la filosofía que se ocupa del tratamiento de las formas del conocer: de ¿qué puedo conocer?, de ¿cómo se conoce?, de ¿cuál es el criterio de verdad?, y de ¿cómo se establece la verdad? (c) El aspecto de la ética exige previamente reconocer, en la ética, toda acción humana, el ¿qué debo hacer?, lo bueno, lo malo, lo justo, o lo injusto. Esta palabra, «*ética*», a menudo es asimilada a la idea de moral, entendida como conducta. Fue Kant quien, *en su Crítica de la razón práctica*, se refirió, indistintamente, tanto a *moral* como a *ética*. Cabe señalar que todos tenemos una moral, y, sin embargo, no todos somos capaces de reflexionar acerca de su fundamento. *La ética vendría a officiar como la justificación, como el fundamento de nuestra moral.*

La llamada «*modernidad filosófica*», arranca con un cuestionamiento gnoseológico impulsado por Descartes. La forma de conocer es una cuestión central por aquella época, el siglo XVII, porque ha caído el paradigma teológico y teleológico medieval, y comienza a vislumbrarse la vigencia del paradigma científico. La transición deviene complicada. El cambio paradigmático se produce merced al dinamismo de fundamentos científicos,

económicos, y sociológicos. Hasta entonces, en el mundo antiguo y medieval, predominaba un régimen feudal, artesanal, doméstico, y pastoril, cuya cosmovisión ofrecía una perspectiva determinista y sagrada. En ese mundo, pueden identificarse dos cuestiones principales: (a) una fuerte interdependencia entre lo material y lo espiritual; y (b) una clara función teleológica del universo, es decir la presencia de finalidades últimas ínsitas en él. El universo participa en una idea de *Bien*. Así lo había concebido Platón y, de algún modo, también Aristóteles con su idea de *primer motor inmóvil*, que supone que la *perfección* mueve al mundo. De tal suerte, el universo puede ser descrito como una cebolla cuyas capas comportan una forma de movimiento circular que constituía un ejemplo de perfección, en su caso, de bien, en el orden material-espiritual. En algún momento del devenir de los tiempos, la filosofía aristotélica se pierde momentáneamente, hasta que la recuperan los árabes que la introducen en España ⁸. Para entonces, aquella idea de *primer motor inmóvil* transmuta en *inteligencia ordenadora*, y probablemente en *Dios*.

En ese contexto, la explicación del universo es *geocéntrica*, es decir que la Tierra se sitúa como centro del universo. Al caer el medioevo (hacia 1453 o hacia 1492, según se vea), con él también cae el *geocentrismo* y despunta el *heliocentrismo*.

La *economía* pasa de operar con bienes de uso, a operar con bienes de cambio: surge el comercio de los bienes excedentarios. Entre los siglos XIV y XVI, este proceso es acompañado por una profusión de rutas que, a manera de infraestructura, son funcionales al comercio. La naturaleza empieza a focalizarse desde otra perspectiva. Es ya otro el escenario visible, un nuevo

⁸ Dos momentos históricos completan la introducción de las obras de Aristóteles a occidente, iniciada con los trabajos de Boecio en el S. VI: las traducciones grecolatinas del siglo XII, en las que desempeña un papel principal Jacobo Véneto, y las traducciones y revisiones críticas de Guillermo de Moerbeke, en la primera mitad del siglo XIII.

escenario, un escenario para conocer y por conocer, para explorar y por explorar, para explotar y por explotar, tal vez de una manera mejor. El conocer no es ya el camino hacia la salvación, tal como proclamaban las ideas que rigieron durante la *Edad Media*, sino que, ahora, es la vía que conduce al dominio, al poder.

Esta nueva actitud traduce hechos que ya no se compadecen con la explicación *geocentrista* de la naturaleza universal. Así lo sospechan: (a) Copérnico (1473-1543), que sostiene el *heliocentrismo*, el Sol como centro del universo; (b) Kepler (1571-1630), que descubre la traslación de los planetas en sus órbitas elípticas; y (c) Galileo Galilei (1564-1642), que acompaña la tesis copernicana. Hay quienes sindicaron a este trío como la «*punta de lanza*» precursora de la ciencia moderna. Galileo Galilei es quien proporciona una explicación *heliocéntrica* del universo, que, como se dijo con anterioridad, explica el universo teniendo como centro del sistema al Sol. Hacia el año 1633, la *Inquisición* intimó a Galileo para que abjurara de semejantes afirmaciones, por haberlas encontrado heréticas, contrarias a las estipulaciones de las Sagradas Escrituras y falsas en la fe. La *Santa Congregación del Index* le prohíbe a Galileo investigar y publicar lo investigado. Galileo, abjura de sus ideas. Estas circunstancias históricas están poniendo de relieve, en el centro mismo de la escena, y están exhibiéndolo, el carácter del principio de autoridad por entonces reinante, el de la Sagrada Escritura. En 1992, en ocasión de celebrarse los quinientos años del *encuentro de las dos culturas*, del otrora *Descubrimiento de América* de 1492, la Iglesia Católica de Roma, a través del Papa Juan Pablo II, pidió perdón por el equívoco y por el daño inferido al ilustre sabio Galileo Galilei.

Galileo fue el primero, el precursor, fue quien inauguró la visión, y la versión científica del mundo. En sus desarrollos rescata y resignifica el valor de la matemática. No apela a la lógica aristotélica, de cuño silogístico, porque la

matemática es cuantitativa, en tanto que la lógica es cualitativa. Siendo así, para Galileo, entonces, conocer es un modo de medir... conocer, para Galileo, es medir.

(4) El racionalismo de Descartes: el problema del método, innatismo, metafísica y matemática. Contemporáneamente, en la *Edad Moderna*, Descartes descubre la *Geometría Analítica*⁹. Construye un nuevo sistema filosófico según los cánones de un gran teorema. Conforme su percepción, el fracaso en el que se habría caído en épocas precedentes, es decir en la *Edad Media*, obedecería a razones de *método*. Descartes cree posible salvar a la filosofía de los errores cometidos en el pasado. Aparece como un autor de transición entre el medioevo y la modernidad, aunque también se les adjudica ese carácter a Leibniz y a Nicolás de Cusa (1401-1464).

Aspectos modernos de la obra cartesiana. Son cuatro los aspectos innovadores y modernos que merecen citarse como «*puntas de lanza*» que abrieron las puertas de la modernidad de la mano del pensamiento de Descartes: (1) Descartes establece un método fundado en la *razón*, que desplaza al criterio de la *fe*; (2) la filosofía cartesiana apunta a la *subjetividad*, es decir a concebir el *yo pensante singular*, la conciencia, el psiquismo, el alma, el espíritu, el sujeto, y es ese el punto de partida de su filosofía; (3) Descartes segrega, separa, a la *conciencia*, de la *naturaleza*,

⁹ La Geometría Analítica fue fundada por Viète, Fermat, y Descartes. Supone la integración de la Geometría más el *Método de Resolución de Ecuaciones*, que hasta fines del siglo XVI habían estado separadas para no mezclar las magnitudes continuas y las magnitudes discretas. Se trata de una coalición de Geometría y Aritmética (que no tiene Teoría hasta el siglo XVII, puesto que, con Diofanto, con ella sólo se procuraba resolver problemas). Podemos decir que hay *isomorfismo* entre operaciones geométricas y operaciones aritméticas. Por ejemplo:

$$\begin{aligned} a &= |----| \\ b &= |----| \\ a + b &= |-----| \end{aligned}$$

como una distinción que se establece por primera vez. La naturaleza se explica como un mecanismo de causa-efecto con cierto determinismo, en cambio, en el plano de la conciencia sobreviene lo teleológico: la conciencia es libre. Para Heidegger, quien coincide con Descartes en este punto, la imagen del mundo moderno es el sujeto singular, fuente y «*pivote*» de la modernidad. (4) tendencia hacia el *idealismo*. Por primera vez, hasta Hegel, el mentor del idealismo absoluto, se entroniza la exaltación de la razón. El pensamiento, con el *cogito*, determina la realidad: ser es ser pensado, la existencia la da el pensar.

Descartes concibió al *método* como un camino que no debe adecuarse a lo ya conocido, sino a la capacidad de conocer en adelante: es *condición de posibilidad*. El método es razón, el método cartesiano es racional, el método debe adecuarse a la estructura de la razón. El método también es *universal*, vale para todo tiempo, para toda persona, y para todo lugar.

La razón cumple dos funciones: (a) la función de *intuir*, la *intuición*, que es inmediata, no mediada, directa, evidente, clara y distinta, y opera captando verdades simples; y (b) la función de *deducir*, la *deducción*, que es mediada, mediada, indirecta, no evidente, ni clara ni distinta, y opera captando verdades complejas. La *intuición* puede definirse como la capacidad de captar, inmediatamente, verdades simples..., evidentes. La *deducción* puede definirse como la capacidad de captar, mediatamente, verdades complejas..., no evidentes. Se trata de un modo de razonar, de un esquema de cuya aplicación pueden obtenerse conclusiones válidas a partir de premisas que también lo son, es decir: las conclusiones se desprenden de las premisas. La razón tiene una estructura matemática. La matemática hace objetiva, es decir objetiviza la estructura de la razón. La matemática estaría diseminada en todo el árbol que representa la *alegoría* de la filosofía, es la imagen del significado simbólico filosófico, porque la matemática constituye «EL» método.



El Discurso del método:

Regla 1 (regla de evidencia): mediante esta regla, Descartes propone no admitir nada como verdadero si no se puede afirmar con evidencia que lo es, es decir trata de evitar en todos los casos la precipitación y la prevención y de no incluir en sus juicios nada más que lo que se presenta tan clara y distintamente a su espíritu que no tuviese ninguna posibilidad de ponerlo en duda. Indudable es un criterio de evidencia del espíritu o la razón, que capta la verdad en forma clara, porque es simple, y distinta, porque sólo tiene lo que le pertenece y carece de lo que no le pertenece. Verdades evidentes, es decir axiomas, implican, en sentido lógico, intuición. Descartes usa la duda como método estratégico de verdad.

Regla 2 (regla de análisis): con ella, Descartes propone ir dividiendo las cuestiones hasta sus elementos más simples.

Regla 3 (regla de síntesis): con ella, Descartes propone ir de lo simple a lo complejo, estableciendo un orden que para él es un orden *deductivo*.

Regla 4 (regla de enumeración): se trata de una regla que Descartes dispone para validar o revisar todos los pasos dados.

La idea que Descartes concibe, consiste en la reconstrucción de la filosofía como sostén formal y permanente, que también implica cierta cuota de destrucción. La duda «*juega*», en el sistema del pensamiento cartesiano, como una estrategia, ya que esa duda funciona como duda de los principios que fundan el conocimiento; duda que es duda radical, duda que apunta a la raíces, a las bases, a los fundamentos mismos del conocimiento. Duda metódica.

Si tuviésemos que formular una pregunta que fuera característica de la modernidad, tendríamos que formularla de tal manera que el interrogante reflejara ¿cómo es posible el conocimiento de la naturaleza?, o, dicho de otro modo, ¿cómo es posible la ciencia?. Frente a este interrogante, podríamos responder de dos maneras: (1) a la manera del racionalismo de Descartes, mediante un sistema deductivo de verdades necesarias, es decir mediante la matemática; o (2) a la manera empirista de los siglos XVII y XVIII, o sea apoyándonos en el debate sostenido por racionalistas como Descartes y empiristas como Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753) y Hume (1711-1776), acerca del conocimiento de la naturaleza, es decir diciendo que el conocimiento debe legitimarse en la experiencia, dado que la matemática no sirve para conocer la naturaleza.

En efecto, el racionalismo de Descartes termina siendo un dogma, acepta dogmáticamente la «*res cogitans*» y la «*res extensa*», la sustancia pensante y la sustancia extensa. En cambio, el empirismo de Locke, de Berkeley, y de Hume, culmina en el escepticismo: no hay posibilidad de conocimiento científico alguno de la naturaleza. Kant lo pensó distinto, y propuso un nuevo sistema filosófico llamado «*Idealismo Trascendental Propedéutico y Gnoseológico*».

Pero, volvamos a nuestro filósofo. En *Meditaciones metafísicas*, Descartes persigue la búsqueda de una verdad absoluta empleando la estrategia de una

duda que se va haciendo cada vez más extrema e hiperbólica, radical, y hasta paroxística.

Las facultades necesarias para el conocimiento son dos: (1) los sentidos, que son insuficientes; y (2) la razón.

El argumento del sueño, que está presente en la «*Primera Meditación-De las cosas que se pueden poner en duda*», en las *Meditaciones metafísicas*, es ciertamente confirmatorio de la racionalidad. En él, por ejemplo, el rectángulo del pizarrón existe aunque lo soñado sea irreal, puesto que no está comprometido, ni afectado, el conocimiento racional. Aquí se presentan ciertos rasgos semejantes al *Esquematismo y a las preintuiciones formales o geométricas* kantianas. La razón, esa facultad en la que Descartes cree, está rigurosamente sujeta a la estrategia de la duda.

¿Qué me haría dudar que dos más tres es igual a cinco?, se pregunta. Hay varias hipótesis: (1) el ya mentado *sueño*; (2) un *Dios engañador*, por ejemplo, que promueve la duda antes que la precisión del conocimiento racional. La razón, hasta aquí, entonces, no comporta, pues, una buena fuente de conocimiento evidente. Descartes retrocede. Piensa que no es un Dios engañador quien confunde, quien hace dudar, sino que es (3) un *genio maligno* el que engaña, ya que Dios constituye siempre un atributo de perfección, y como tal no podría engañar. El conocimiento racional aparece recubierto por una sombra de duda tal, que no le confiere fiabilidad. Hay una primera verdad: el límite de la duda. Sé que dudo, pero, ¿hasta qué límite dudo? Si hay alguien que me quisiera engañar... sería engañado. Pero, sin embargo, si bien dudo, también hay algo de lo que no podría dudar: que dudo. Por lo tanto, la primera certeza que tengo es que dudo. Este es el argumento con el cual Descartes corta tajantemente con el hilo argumentativo de la filosofía que lo precedió. La duda y el *cogito*, es decir la duda llevada al extremo y el «*pienso, luego existo*», o bien –como prefieren

algunos- «*pienso, existo*», mediante los cuales Descartes provoca el giro hacia la *subjetividad*, hacia el yo singular pensante como fundamento de su filosofía. Pero, ¿qué significa pensar? Pensar es un acto que surge de la actividad de la conciencia, cualquiera que este sea. En suma, el *cogito* expresa la certeza de que existo porque pienso, por el acto de pensar dudando, de pensar lo dudoso, de pensar la duda.

(5) El *cogito*. La fórmula «*cogito, ergo sum*», en verdad «*cogito, sum*» encierra una intuición, una evidencia, clara y distinta, extraída de la duda: sé que pienso porque dudo y, por ello, por pensar que dudo, sé que existo. De otro modo, la existencia la da el pensar, no el ser del cuerpo, la sustancia extensa, sino la sustancia pensante, el espíritu, el alma, el yo pensante, el psiquismo, la conciencia, la mente. Así es como Descartes rompe con la línea argumentativa de los sistemas filosóficos que le antecedieron. Se constituye en un innovador.

(6) El yo como sustancia pensante. La fórmula del *cogito* ha sido objeto de dos interpretaciones diferentes: (1) una interpretación *idealista*; y (2) una interpretación *realista*. La versión idealista presenta al pensamiento como causa de la existencia: existo porque pienso. La versión realista, presenta a la existencia como causa del pensamiento: pienso porque existo. Ahora bien, si existo, ¿qué soy?, se pregunta Descartes: soy una sustancia pensante, una cosa que piensa, una «*res cogitans*». O sea, mi yo es una cosa, una sustancia. ¿De dónde extrae Descartes esta conclusión por medio de la cual establece que el yo pensante es una sustancia, ya que carece de autonomía e independencia aun habiendo sido creado? ¡No puede ser! No resulta evidente, es decir claro y distinto, que sea así, que el yo comporte sustancia. ¿No obra aquí Descartes dogmáticamente? ¿No toma como evidente lo que no lo es? ¿Dogmatiza? ¿No cae en una conclusión arbitraria?

¿No deriva una certidumbre indiscutible de una presunción inmotivada? En efecto, Descartes *cosifica* el yo, es decir que elige el camino realista, puesto que sustancia («*sub-estare*») es todo aquello que es por sí mismo, que no necesita de otra cosa para ser, es decir toda cosa que no es cualidad o accidente. Según Descartes, el pensamiento es un atributo del yo, que, a su vez, es una cosa. Aquí, Descartes vuelve a tomar conceptos de la filosofía medieval. Toma el aspecto realista. Pero, además, se apoya en las categorías aristotélicas, puntualmente en la categoría de la sustancia, en la *ousía*.

En la «*Segunda Meditación-De la naturaleza del espíritu humano, que es más fácil de conocer que el cuerpo*», dentro de los límites de conciencia, o sea en el yo, queda confinado el pensamiento, presa del solipsismo, del «*solus ipse*», del sólo yo. ¿Cómo se sale de semejante encierro? Descartes ha afirmado que existe porque piensa; pero, lo que piensa, es dudoso. Entonces sigue en pie la duda, el sueño, el Dios engañador, el genio maligno. Dice Descartes que si tomo cera sacada del panal, ella tiene cualidades que captan mis sentidos. Al acercar la cera al fuego cambian las condiciones (rarefacción) Pero, ¿cuál es la propiedad de los cuerpos que hace que no cambien, que tengan sustancia, es decir que posean ese algo autónomo e independiente que permanece en el cambio y cómo es que capto esa extensión? Hay una conclusión provisoria en la «*Primera Meditación-De las cosas que se pueden poner en duda*». Mi razón percibe la extensión, o espacialidad, o corporeidad.

Hemos dicho que Descartes concibe: (1) una sustancia pensante, es decir el yo pensante, el espíritu, el alma, etc.; y (2) una sustancia extensa, es decir la espacialidad o corporeidad.

En la «*Tercera Meditación-De Dios que existe*», se pretende refutar la hipótesis del *genio maligno*. Descartes analiza el contenido de su pensamiento: ¿qué es lo que pienso? Encuentro ideas (contenidos del yo

pensante): (a) *Adventicias y dudosas*, es decir causadas en el mundo exterior y captadas por los sentidos; y (b) *Ficticias*, es decir causadas por la actividad de mi imaginación.

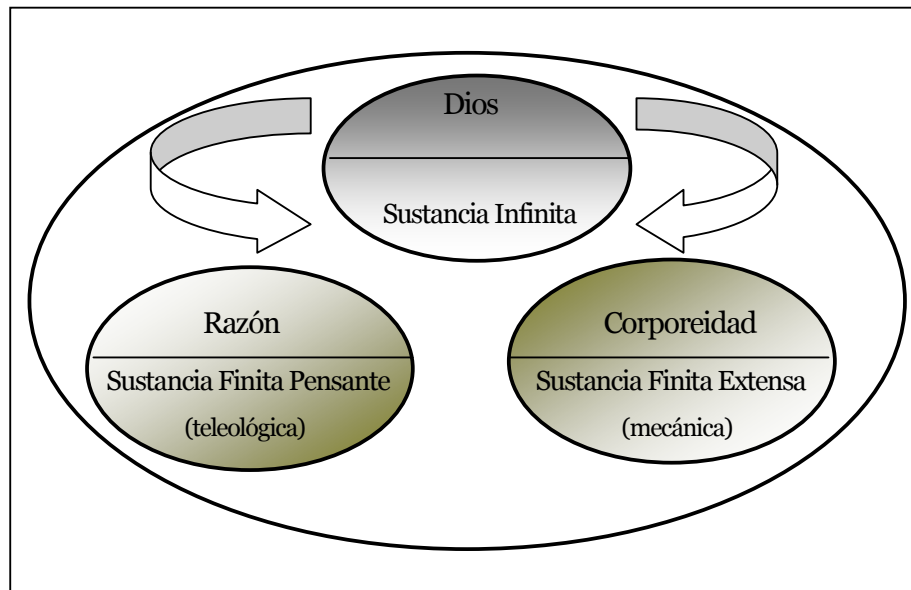
Encuentro que cuento con la idea de Dios. Pero, ¿cuál es el origen de esa idea? ¿Cuál es la causa de la idea de un Dios perfecto e infinito... que no es una idea ni adventicia, ni dudosa, ni ficticia. ¿Soy yo la causa de esa idea? ¡No! Por varias razones, entre las cuales está la circularidad. No soy la causa, porque de lo imperfecto que soy, de mi yo, no podría surgir lo perfecto, surgir Dios ni tampoco de lo finito que soy podría derivarse lo infinito de Dios. Y no soy yo la causa porque no podríamos admitir nunca que la causa pueda ser menos que el efecto, que de lo imperfecto no se puede obtener lo perfecto, de lo finito, lo infinito ¿Cuál sería la causa de la idea de Dios en el alma? ¿Quién la introduce? Es Dios, entonces, el único que podría probar la existencia. Es Dios. La causa de la idea de Dios con que cuento, es Dios mismo. Es el mismo Dios el que ha puesto la idea de Dios en el hombre. Esto es *innato*, viene con el hombre al nacer. La idea de Dios es, pues, una idea *innata*.

Decíamos que las ideas pueden ser, o bien adventicias, o bien ficticias. Ahora, además, contamos con ideas innatas. Algo similar a esto hizo San Anselmo con su *argumento ontológico*. El ateo, si sostiene que Dios no existe, tiene la idea de Dios, pero negada. Tiene la idea de Dios. Tiene la idea del ser perfecto que incluye todos los atributos, incluida la existencia, tanto dentro, como fuera de su alma. Entonces, sí, de la idea de lo perfecto se deriva la existencia. Descartes ha dado un argumento muy cercano al argumento del primer «*motor inmóvil*» de Aristóteles.

De ordinario, la Iglesia se opone a las explicaciones cartesianas porque, según se dice, la idea de Dios es, en él, la idea de un Dios filosófico que constituye una pieza dentro de un sistema filosófico, que opera como una

pieza *epistémica*. Dios es sustancia infinita, ilimitada. Dios es sustancia en sentido estricto. Dios no necesita de otra cosa para ser, salvo de Dios mismo.

(7) El dualismo cartesiano. Recapitulando: (1) concebimos una sustancia pensante; (2) concebimos una sustancia extensa (ambas finitas, es decir limitadas en sentido amplio); y (3) concebimos una sustancia infinita, ilimitada en sentido estricto: Dios. Dios, entonces, es la garantía última del sistema filosófico cartesiano. Es Dios el que garantiza la racionalidad cartesiana, el que garantiza el funcionamiento de la razón como fuente confiable del razonamiento y el que refuta la hipótesis del sueño, la hipótesis del Dios engañador, y el supuesto del genio maligno.



Pero, si es que se conectan, ¿cómo es que lo hacen la *sustancia pensante* y la *sustancia extensa*? Según Descartes, por la *glándula pineal* ¹⁰. Para

¹⁰ Cuerpecillo ovalado que se encuentra delante del cerebro

Descartes, la unidad entre cuerpo y alma, tiene lugar, pero no puede establecer con tanta evidencia cómo es que ella se da.

Uno podría considerar que Descartes es un pensador *medieval*, o bien que es un pensador *moderno*, según la perspectiva teológica-teleológica, o la perspectiva metódica con que se juzgue la noción de razón. En efecto, si (1) yo existo; si (2) Dios existe; y si (3) el mundo existe; con estas tres verdades, podríamos afirmar, atendiendo al proceso al que se ciñe, al método al que apela, que Descartes podría ser considerado como filósofo de la modernidad. Contrariamente, atendiendo a la teleología, es decir al resultado de la finalidad que persigue (Dios), Descartes podría ser considerado como un pensador del medioevo.

Finalmente, el racionalismo cartesiano es dogmático. Con Descartes se insinúa un sesgo *idealista*, dado que ha consagrado que la existencia, que el ser, lo da el pensar, pero, sin embargo, Descartes no analiza ni las posibilidades, ni los límites, ni el alcance de la razón, tal como lo haría Kant, con posterioridad, hacia 1781/'87, con la *Crítica de la razón pura*.

La filosofía cartesiana, tiene un sesgo *idealista innatista*. A ese *idealismo*, en verdad *racionalismo*, se le opone el *empirismo* legitimado en la experiencia, también conocido como «*antiinnatismo*» de Locke, de Berkeley, y de Hume.

(8) Críticas de Locke al innatismo. Locke había rechazado las ideas del *innatismo* proclamado por Descartes. No hay consenso en la unidad religiosa, es decir en cuanto a que Dios sea el que garantiza la racionalidad.

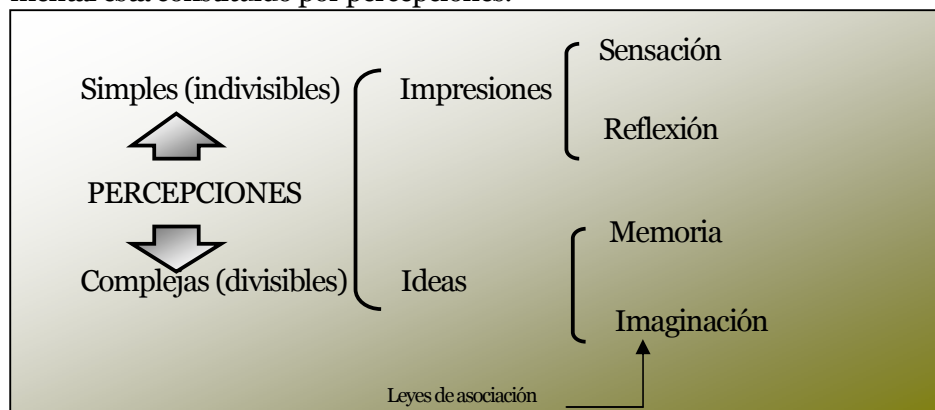
(9) El yo como *Tabula rasa*. Locke refiere que no hay explicación posible que justifique la condición de los discapacitados, por ejemplo... si es que nos atenemos al innatismo y a la presencia de Dios, en el alma, al nacer. Para los empiristas como Locke, la mente, al nacer, es un papel en blanco, una *tabla rasa* sobre la cual se irán inscribiendo los conocimientos. El

sistema filosófico de Locke, en cuanto se refiere al conocimiento, es una pirámide jerárquica con tres niveles netos: (a) *intuición*; (b) *deducción*; y (c) *sensación*, que constituye una fuente poco confiable. Las cualidades percibidas en la sustancia, tales como los olores, los sabores, o los colores, no están «*sueltas*», por decirlo así, sino sostenidas por un soporte. En la naturaleza se tiene un «*no sé qué*» de sustancia, iba a decir Locke. Su empirismo, el de Locke, es un empirismo moderado. Para Locke, todo conocimiento de la naturaleza debe legitimarse en la experiencia.

Berkeley es ya un *idealista*. Berkeley admite, únicamente, la *sustancia pensante*, la *finita*, es decir nosotros, en tanto reserva la *sustancia infinita*, para Dios. No admite la *sustancia extensa*. Sin embargo, y pese a todo para Berkeley, ser es ser percibido.

(10) La crítica empirista de Hume a las ideas de sustancia, yo y causalidad. Hume, por su parte, es un empirista absolutamente coherente con su concepción. Niega todos los supuestos, todas las hipótesis metafísicas de Descartes. Hume no ofrece incoherencias. Es, además, un crítico demoleador.

(11) El yo como haz de percepciones. Para Hume, todo contenido mental está constituido por percepciones.



Impresión: consiste en la captación de un dato actual (por ejemplo: lo que escucho ahora).

Sensación: consiste en lo que se obtiene mediante los cinco sentidos (vista, oído, olfato, gusto, tacto).

Reflexión: consiste en la captación de un estado interno.

Ideas: son la huella que deja la *impresión* en la mente.

Memoria: consiste en la reproducción de ideas originarias.

Imaginación: está constituida por combinaciones de ideas.

Si falta la percepción, falta el sentido correspondiente, es decir falta la impresión, que es la captación de un dato actual mediante sensación. Sin impresión, además, no hay idea originaria, que es la huella de la impresión simple, ni memoria, que es reproducción de ideas originarias. Pero dada una gama del azul, por ejemplo, si un tono está ausente en una secuencia, es decir si falta un tono en la secuencia tonal de la gama del azul, es posible suplirlo con la idea que de él se tenga.

Respecto de la apertura simples-complejas, las percepciones complejas resultan de cierta conjunción, por ejemplo, si en una manzana su notas simples son, esto es, si la manzana, por caso, tiene tres notas: (a) ser roja; (b) ser dulce; y (c) ser fragante, reviste el carácter de percepción compleja, y por tanto divisible.

Todas nuestras ideas se corresponden con impresiones. Si son ideas de la imaginación, se corresponden con impresiones simples combinadas, porque son el producto de la combinación. Si son ideas de la memoria, se corresponden solamente con impresiones simples no combinadas. Uno no puede inventar ideas simples sin contar con la impresión original. No todas las ideas complejas se corresponden con impresiones. La imaginación puede formular asociaciones arbitrarias, inmotivadas. La imaginación asocia ideas

simples y sigue leyes de asociación, a saber: (a) de semejanza; (b) de contigüidad, esto es (b.1) en el espacio, y (b.2) en el tiempo; y (c) de causa-efecto.

Si tenemos que establecer la legitimidad de una idea, diremos que toda idea, para ser legítima, tiene que contar con su impresión correspondiente. Hay que preguntarse entonces: ¿de qué impresión deriva esta idea? Y en el caso de no poder hallarse respuesta, tendríamos que concluir que esa idea no es legítima.

Si examinamos atentamente la propuesta que Hume formula con su teoría de la percepción, podríamos asegurar que imaginamos más de lo que captamos por vía de impresiones, gracias a la combinación de ideas originarias derivadas de impresiones simples. Hume, con su sistema filosófico, destruye los supuestos metafísicos del racionalismo cartesiano. Según Hume, la mente humana puede relacionar: (a) *ideas*, como para desarrollar verdades universales y necesarias, como en la matemática; y (b) *hechos*, como para conocer la naturaleza. La explicación de los hechos no puede ser conocida ni inductiva, ni deductivamente, según Hume. Cuando pretendemos explicar los hechos nos apoyamos en ideas de: (a) *causalidad*; (b) *sustancia*; y (c) *yo*, es decir alma. ¿Podemos considerar que estas son ideas legítimas? ¿Hay una impresión para cada una de las ideas que derivan en (a), en (b), y en (c)?

Causalidad: la causalidad puede ser explicada como implicación lógica, como el hecho de la causa, que opera como condición suficiente, que implica al hecho del efecto, que opera como condición necesaria. Esto es, formalizando: «**c**(*causa*) -----» **e**(*efecto*), de tal modo que no se da uno sin el otro, el consecuente sin el antecedente. Dicho de otro modo: expresa una conexión necesaria, que no puede ser de otra manera, entre causa y efecto.

De tal suerte, tengo que encontrar la impresión de (a) la causa; (b) el efecto; y (c) la conexión necesaria. A esta última ... ¿la tendré?

Hume suministra un ejemplo relacionado con el arribo de un ser que llega a la Tierra desde otro planeta... Si, de repente ese ser viera fuego, se sorprendería. Obviamente, ese ser no podría establecer causas. Meramente podría verificar sucesiones de hechos, de acontecimientos. Al cabo del tiempo, nuestro ser acabaría relacionando unos hechos con otros ¿Qué vería ahora, que antes no veía? Vería, precisamente, la conexión, es decir la imaginaria. Vería que aparece un hecho (h_1), y que, a este, le sigue un hecho (h_2). Pero, ¿cuál sería la fuerza que conecta (h_1) con (h_2), si no tiene la impresión correspondiente? La conexión causal no es objetiva: es subjetiva, es del sujeto. Es un hábito, una costumbre, una creencia. No es lo que es, podríamos decir, sino que es lo que uno (yo) cree (creo) que es. En términos generales, puede decirse que toda nuestra vida cotidiana está basada en un sistema de hábitos, de creencias, de costumbres.

Recapitulando, si exponemos esquemáticamente la función relacional que cumple la mente, podríamos apreciar que:

Las relaciones son	$\left\{ \begin{array}{l} \text{O bien de ideas (la matemática)} \\ \text{O bien de hechos (causalidad, substancia, y yo)} \end{array} \right.$
Ahora bien, en el siglo XX, el positivismo lógico nos ofrece una clasificación de la ciencia que comprende:	
Dos categorías	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Formales} \\ \text{Fácticas} \end{array} \right.$

Los términos implicados en la relación causa-efecto, el hecho de la causa y el hecho del efecto, son:

Causa-efecto {
 Sucesivos
 Contiguos
 Y están en conjunción constante

No se ve, no se encuentra diagramada, porque no es posible revelarla, la conexión necesaria entre los dos hechos consignados. Hume vuelve sobre el aspecto subjetivo. Se forma un hábito, dice, una costumbre, una creencia, un sistema de ellos. *Un sentimiento de necesidad de repetición que antecede a la creencia*. En esto no reposa un fundamento objetivo, dado a la experiencia empírica, legitimado en ella, sino subjetivo, especulado reflexivamente en el psiquismo como hábito, como costumbre, como creencia. De necesidad de repetición.

Tampoco en la prueba de *inducción*, en la cual la conclusión se desprendería de las premisas, la distribución de frecuencias protocolares de un universo (n), puede inferirse una generalización estadística. Por ejemplo: Si digo que «A es un cuervo negro», y que «B es un cuervo negro», entonces, formalizando la implicación (----- »), tengo derecho a afirmar que «*todos los cuervos son negros*». Pero, ¿cómo se fundamenta este salto lógico entre lo finito y lo ilimitado? Es una sistematización de las experiencias del pasado, lo que, para Hume constituye una creencia. Repitémoslo: *una creencia es una sistematización de las experiencias del pasado*. A través de la creencia, creo que el futuro se va a comportar como el pasado, lo creo sin fundamento y sin la impresión como dato actual de la naturaleza, sin que haya podido legitimarlo en la experiencia empírica, es decir que la causalidad funciona bajo el supuesto, bajo la creencia de que la naturaleza será constante y de que el futuro se comportará tal como se comportó en el pasado. De ahí la generalización que siempre requiere de la aplicación de otro principio de inducción, de un nuevo principio basado en un proceso secuencial cuya

característica es la regresión al infinito ¹¹. Siendo así, entonces, no se puede conocer la naturaleza por inducción, ni por deducción. A lo sumo obtenemos probabilidades que deberán ser verificadas permanentemente.

Substancia (sub-estare, lo que está por debajo, lo que subyace, lo que no necesita de otra cosa para ser, lo que es por sí mismo, independiente y autónomo): lo que sostiene los accidentes, las cualidades, lo que es sustantivo, no adjetivo, sujeto, no predicado, la ousía. Sí, como dijimos anteriormente, substancia es una idea legítima siempre que tenga su impresión correspondiente. Sin embargo, carezco de la impresión de sostén, es decir de substancia, y no de las cualidades. Tengo impresión de lo accesorio y no de lo principal. Determinados atributos se dan siempre en forma: (a) sucesiva; (b) contigua; y (c) en conjunción constante. Esta idea conduce a la creencia porque no cuento con otra forma de acceso. Sin embargo, no sería imposible que causa y efecto se separaran. Es, entonces, una construcción propia del sujeto, más que un emergente de la experiencia.

Yo (el alma): menta la idea de Yo fijo e inalterable en el tiempo y en el espacio. Para Descartes, el Yo sí es una cosa, una substancia. Volviéndome sobre mí, puedo captar el Yo único e invariable, pero no en un estado puro. Captamos la percepción actual. El Yo es una creencia de estabilidad. Capto movimiento, sucesión de percepciones, es decir capto fluir de percepciones; dinamismo. El Yo es, también, una figura gramatical, es la primera persona del singular, una necesidad lingüística. El Yo carece de substancia pensante.

¹¹ O *progreso al infinito*. Procedimiento falsamente demostrativo que arrastra indefinidamente el fundamento de una prueba. Así, hay regresión al infinito si, aceptando que «*todo suceso tiene causa*», se explica un suceso mostrando su causa y, luego, la causa de esta causa, considerada como un suceso que requiere a su vez causa, y así indefinidamente, lo que equivale a decir que «*un suceso tiene causa que, a su vez, es un suceso que tiene causa...*». A esto se llama círculo vicioso, petición de principio, o razonamiento circular. Aristóteles rechazaba esta manera impropia de argumentar, exigiendo, por necesidad lógica y metafísica, la existencia de una primera causa.

(12) Conclusiones escépticas. Habíamos dicho con anterioridad que, mientras Descartes llegó al *dogmatismo*, Hume arribó al *escepticismo*: no hay *causalidad necesaria*, sino *causalidad azarosa*. Se podría decir que la ciencia legitimada en la experiencia es bastante pobre como para sustituir al conocimiento racional. De ella, de la ciencia legitimada en la experiencia, en verdad, se pueden extraer conocimientos ciertamente pobres y exigüos. Con el conocimiento racional, construimos francamente más, mucho más que con el conocimiento empírico. Por otra parte, el sujeto empírico solamente capitaliza una experiencia para sí, una experiencia que es individual. Hace lo que diría ser «*mi (su) propia experiencia personal*»

(13) El idealismo trascendental de Kant: el yo como razón crítica; el sujeto trascendental, sus posibilidades y límites; fenómeno y juicios; la crítica a la metafísica. La unidad de la razón. Kant y las ideas de la ilustración. Vale, como dato ilustrativo introductorio, consignar que Kant nació hacia 1724, tres años antes del fallecimiento de Newton. Se alistó en el racionalismo hasta que la lectura de la obra de Hume lo despertó de su *adormecimiento dogmático*. Desde entonces la emprendió contra el dogmatismo. Habíamos dicho con anterioridad que el racionalismo no puso en cuestión, ni tampoco tematizó, ni las posibilidades ni los alcances y límites de la razón.

Kant había observado una contradicción en Hume, quien, mientras exaltaba la física newtoniana, al mismo tiempo cuestionaba al racionalismo por considerarlo contradictorio: la física de Newton es un hecho... y la filosofía tiene que dar cuenta de ello, justificaría Hume.

Kant viene a preguntarse cómo es posible el conocimiento científico de la naturaleza, sus posibilidades, y alcances y límites: ¿qué es posible conocer, y qué no lo es?, iba a preguntar en la *Crítica de la razón pura*. De la misma manera, ya dentro de la *Crítica de la razón práctica*, Kant indagó acerca de

los límites de la moralidad: ¿qué debo hacer? Otro tanto hizo con la *Crítica del juicio*, dónde se ocupó del juicio estético. En suma, para Kant la razón es una sola y tiene varias aplicaciones, a saber: (a) una aplicación teórica o pura; (b) una aplicación moral o práctica; y (c) una aplicación estética o del gusto. Su filosofía vio la luz bajo el nombre de *Idealismo trascendental*.

Es *Idealismo* porque es el sujeto quien construye el ámbito de la objetividad. El sujeto construye al objeto que conoce. Sin embargo, el idealismo de Kant es un idealismo *gnoseológico, epistemológico*, orientado al conocimiento, a la manera de conocer, hoy diríamos a la teoría del conocimiento, no es un *idealismo metafísico*, como veremos más adelante.

Para Kant, el *psiquismo* no oficia como un espejo que refleja el mundo pasivamente. No. El conocimiento es el producto de una actividad, es decir es una construcción del sujeto que construye al objeto, y ello conlleva actividad. Así es como Kant se opone al *realismo gnoseológico*, en el cual el sujeto es meramente pasivo y su mente refleja el mundo tal como es. El *idealismo* no es pasivo: la mente construye el objeto, téngase bien en cuenta, pero no lo construye en tanto que objeto, como materia, sino que lo construye en tanto que conocimiento, construye el conocimiento del objeto. Pero, ese conocimiento, considerando que a los humanos nos está dado conocer humanamente un mundo humano, es un conocimiento muy peculiar: no conocemos la realidad tal cual es, como «*nómeno*», como «*cosa en sí*», ni como *objeto trascendental*, sino que la conocemos según nuestra construcción, es decir fenoménicamente, hipostásicamente, aun cuando haya, de una parte, *cosa en sí*, y de la otra *fenómeno*, es decir un *dualismo* que puede sintetizarse diciendo que el ser y el pensar no son una y la misma cosa, como en Hegel.

De alguna manera, con el giro que Kant promueve, con el llamado «*giro copernicano*», el objeto se desplaza hacia el sujeto: ora enfatiza el papel del

objeto, ora enfatiza el papel del sujeto, pero ambos «*juegan*», el uno con el otro, como binomio indisoluble, a la hora de conocer.

Es *trascendental* como un enfoque que no estudia tanto los objetos de conocimiento desde una perspectiva empírica, es decir por medio de la experiencia, sino mediante las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*, es decir, independientemente de la experiencia. Esto supone que hay condiciones (a) materiales, y (b) intelectuales de la razón, que permiten construir el objeto que se conoce. Así, el sujeto no constituye un sujeto empírico, individual, sino trascendental, que condiciona la posibilidad de conocimiento de los objetos mediante la estructura de la razón: es un *sujeto de conocimiento universal*. Se trata de una estructura *a priori*, independientemente de la experiencia. Debemos dejar sentado desde ya que el significado de la palabra «*a priori*», es decir independientemente de la experiencia, no es equivalente al significado de la palabra «*innato*», es decir lo que viene con la persona al nacer. Nuestra estructura de la razón tiene una capacidad de ordenamiento y de jerarquización de datos materiales provenientes de la experiencia. Da la forma. El conocimiento supone una síntesis entre lo que recibimos (la materia) y nos afecta, y el orden que le aplicamos espontáneamente (la forma), de lo que componemos ante lo dado, lo que se muestra, lo presentado al psiquismo humano, a la sensibilidad, lo que se manifiesta. Sin embargo, no todo contenido de conciencia, es decir, no toda representación, procede de la afección de los objetos de experiencia sobre nuestra espontaneidad, aun cuando el conocimiento se origine en ella. Las ideas, que son representaciones que carecen del correlato con las intuiciones, que también son representaciones, pero de la sensibilidad, como veremos a continuación, son un buen ejemplo al respecto.

El conocimiento está compuesto por las afecciones que los objetos provocan en el psiquismo, que reacciona espontáneamente, es decir por sí

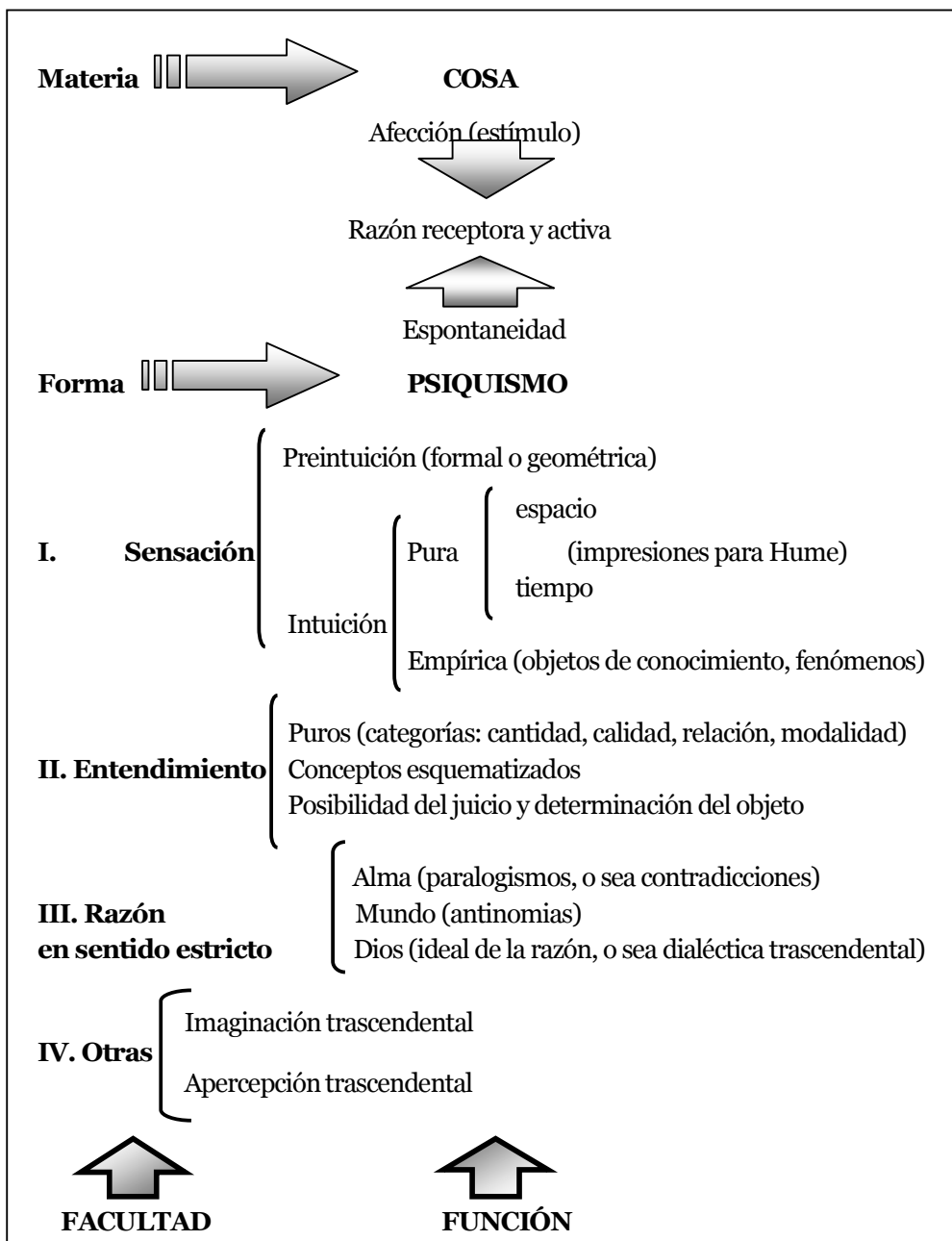
sólo. Está constituido por intuiciones de la sensación, de la sensibilidad, y por conceptos del entendimiento (materia y forma). No forma conocimiento, sin embargo, la razón en sentido estricto, cuya representación de ideas carece de intuición. El conocimiento se codifica en juicios que traducen una afirmación que declara que algo es *verdadero*, o una negación que declara que algo es *falso*, esto es un razonamiento válido o inválido.

¿Cuál es el juicio que usa la ciencia? Kant los clasifica según la forma de enlace entre el sujeto (S) y el predicado (P) de una proposición, una oración, un juicio, un enunciado. En algunos juicios, tal es el caso de los *juicios analíticos*, el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto. Por ejemplo, si decimos que «*el triángulo es una figura de tres lados*», estamos en presencia de esta clase de juicios. Esta clase de juicios, constituyen verdades *universales*, es decir valen para todo tiempo, para toda persona, y para todo lugar, y son, además, *necesarios*, es decir son de esa única manera siempre, y no pueden serlo de otra. No se trata de juicios que convienen con una ciencia porque no amplían el conocimiento: son descriptivos. De otra clase, son los *juicios sintéticos* en los que el concepto del predicado no está contenido en el concepto del sujeto. Por ejemplo, si sostengo que «*la tapa del libro no es verde*», esta afirmación ofrece información que amplía el conocimiento, es información nueva, adicional. Se trata de juicios particulares, cuanto más generales, es decir que valen para algún tiempo, para alguna/s persona/s, y para algún/os lugar/es, y, además, son *contingentes*, es decir, a veces resultan verdaderos, a veces no. Son así, pero pueden no serlo. No constituyen ni *tautologías* ni *contradicciones*. Los *juicios analíticos* comportan formas de *juicios a priori*, no requieren del concurso de la experiencia, no se legitiman con ella, en cambio, los *juicios sintéticos son a posteriori*, requieren del concurso de

la experiencia, requieren ser corroborados en ella, se legitiman con ella. La ciencia no podría utilizarlos abrigando alguna expectativa.

Kant propone que la ciencia se apoye en *juicios sintéticos a priori*, pergeñando una suerte de *combinatoria judicativa*, de tal modo que tales juicios cuenten con el mérito y la virtud de erigirse en juicios que permitan el conocimiento de verdades adicionales, es decir que incrementen el conocimiento, que lo agreguen, como los juicios sintéticos, por un lado, y, a la vez, por el otro lado, lo hagan independientemente de la experiencia, a la manera de los juicios *a priori*. Juicios que serán *universales y necesarios*, es decir universales en tanto que válidos para todo tiempo, para toda persona, y para todo lugar, y necesarios, en tanto que tautológicos, en tanto que sean así y solamente así, ni contingentes ni contradictorios.

Kant comenzó el desarrollo de la *Crítica de la razón pura* hacia 1781, habiendo publicado una segunda edición modificada hacia 1787. Son proverbiales las cuatro preguntas que formula en la «*Introducción*», y que repite en los *Prolegómenos*: (a) ¿cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori* en la matemática?; (b) ¿cómo en la física?; (c) ¿son posibles en la metafísica?; y (d) ¿cómo es posible la metafísica como disposición natural?



Con esos interrogantes, Kant se propone señalar la contradicción en la que habría caído la filosofía de Hume.

Las cuatro preguntas que Kant formula en la «*Introducción*» de su obra son: ¿cómo es posible el conocimiento de la naturaleza?, es decir, ¿cómo es posible la ciencia?, es decir, ¿cómo es posible lo sintético *a priori* (a) en la matemática; (b) en la física; (c) ¿es posible la metafísica como ciencia?; y (d) ¿cómo es posible la metafísica como disposición natural?

Como hemos dicho con anterioridad, la filosofía de Kant ha pasado a la historia con el nombre de «*idealismo trascendental gnoseológico y propedéutico*» que (a) es *idealismo* porque es el sujeto el que elabora, el que construye, el que compone, el que determina, el que condiciona el objeto que conoce; (b) es *trascendental* porque fija las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*, es decir independientemente de la experiencia; (c) es *gnoseológico* porque se trata de dilucidar el alcance y el límite de la posibilidad de conocimiento de la razón; y (d) es propedéutico, es decir preparatorio para la dilucidación de la metafísica como ciencia.

Conocer es una actividad del sujeto trascendental y de sus facultades desplegadas: la sensibilidad, el entendimiento y la razón, como ya lo hemos repetido en numerosas ocasiones. Es la estructura misma de la razón de un *sujeto humano trascendental* la que conoce humanamente, y no como dice Hume, la razón de un *sujeto empírico individual* que recibe *impresiones*, la que se ve afectada y responde espontáneamente, por sí sola, a través de contenidos de conciencia llamados representaciones bajo la forma de (a) intuiciones; (b) conceptos; y (c) ideas.

La razón humana es universal y sus determinaciones son necesarias. Opera siempre de la misma manera, en todo tiempo, en toda persona, en todo lugar, y sus resultados no pueden ser sino los mismos, e independientes de la experiencia empírica.

El conocimiento es el resultado de una síntesis o unidad de lo diverso de la intuición en una conciencia cuyo requisito estriba en la conexión lógica de las percepciones en un ser pensante: (a) aprehensión en la intuición; (b) reproducción en la imaginación; y (c) reconocimiento en el concepto, componen lo que en doctrina kantiana se conoce como la «*teoría de la triple síntesis*», que, en realidad, se trata de una sola síntesis en tres pasos. El conocimiento comienza con la experiencia, se origina en ella, en el material en bruto de las cosas que provocan afección, en el momento mismo en que la cosa, es decir lo que se va a transformar en objeto de conocimiento, afecta, es decir estimula, al psiquismo humano, receptor y activo, que responde espontáneamente, por sí mismo, autónomamente, y sigue el proceso de la llamada «*triple síntesis*». La razón, receptora de la afección, y activa por espontaneidad, opera ordenando y jerarquizando, analizando y sintetizando, usando conceptos puros del entendimiento o categorías, esquemas, e intuiciones puras de la sensibilidad, con el objeto de subsumir las intuiciones empíricas de la sensibilidad en los conceptos intelectuales del entendimiento, es decir en aplicar estos últimos a aquellas.

Allí, el tiempo juega un papel fundamental: constituye la forma humana de ordenar la experiencia. Los conceptos se aplican a las intuiciones, esto es a las representaciones de lo dado, de lo que se muestra, de lo presentado al psiquismo humano.

Para que las cosas constituyan objetos de conocimiento, tienen que darse algunas condiciones: (a) condiciones de la sensibilidad; y (b) condiciones del entendimiento. Entre las (a.1) las preintuiciones formales o geométricas; entre las (a.2) las intuiciones puras de la sensibilidad, es decir el espacio y el tiempo; y entre las (a.3) las intuiciones empíricas. Entre las (b.1) los conceptos puros del entendimiento o categorías; entre las (b.2) los conceptos esquematizados; entre las (b.3) los conceptos aplicables a las posibilidades de formular juicios, primero, y determinar objetos, después,

es decir la subsunción o aplicación. Esto quiere decir que habrá una materia afectante y una forma intelectual afectada que obrará espontáneamente su actividad. Una materia que tiene su sede en el espacio, en el exterior, digamos fuera del pensamiento; y una forma en el intelecto, es decir en el entendimiento, en el interior, digamos en el psiquismo. Ambas conjuntadas constituyen: (a) las condiciones de la sensibilidad, y (b) las condiciones del entendimiento, respectivamente. Y decimos ambas conjuntadas, puesto que de lo contrario, las categorías sin contenido serían vacías, y las intuiciones sin concepto serían ciegas.

Pero esta forma de conocer, es una forma hipostasiada, superpuesta, vicariante. No permite el acceso al conocimiento de las *cosas en sí*, de los *noumenos*, de los *objetos trascendentales*, sino el acceso a los fenómenos sujetos a las condiciones precedentemente mencionadas.

Así, lo que conocemos es el fenómeno, lo que se da, lo que se muestra, lo que aparece ante el psiquismo, lo que se manifiesta según las estipulaciones subjetivas del entendimiento, teniendo en cuenta que el ser no equivale al pensar, que no son una y la misma cosa ser y pensar, que con el pensar no se conoce el ser, sino como fenómeno, nunca como *cosa en sí*. Cuando la intuición no es posible porque no puede aparecer, por ejemplo el *alma*, el *mundo* o *Dios*, no hay posibilidad alguna de conocimiento, pero sí existe la posibilidad de pensar esos incondicionados universales y totalitarios, dado que la facultad de la razón también implica la *metafísica como disposición natural*, pero de pensarlos por vía de analogías, de símbolos que guardan una relación similar con los efectos de la razón teórica. Esto quiere decir que la razón humana tiene una propensión orientada al conocimiento de lo absoluto, de la teleología, de los fines últimos de la existencia humana. La razón ejerce su capacidad de síntesis incesantemente, no sólo sobre los datos sensibles. Esas tres representaciones, intuiciones, conceptos, e ideas, son contenidos de conciencia, pero las ideas, incausadas o incondicionadas,

el alma, el mundo, y Dios, las ideas que carecen de la materia correspondiente, y por ende de la intuición objetiva correlativa, exceden el marco de la *razón pura*: no forman conocimiento. Caen en el dominio de la Metafísica. La metafísica de Kant, entonces, escapa al dominio del conocimiento, pero queda a cubierto de ser calibrada mediante la razón teórica, pura. Estriba en la *razón práctica*, en la moral, en la ética, en el quehacer humano, en la conducta que tiene utilidad para la convivencia humana porque, por ejemplo, necesitamos pensarlo a Dios, y no conocerlo. El alcance del conocimiento humano, entonces, llega hasta donde podemos intuir y conceptualizar; y el límite se fija allí en las ideas que no pueden ser intuitas, y por lo tanto conceptualizadas, pero sí pensadas. Pensamos a Dios y no lo conocemos. Si pretendiésemos hacerlo, la razón entraría en contradicción: (a) para con el alma, con los paralogismos; (b) para con el mundo, es decir el universo, con las cuatro antinomias; y (c) para con Dios, con los argumentos ontológico, cosmológico y físico-teológico. No sé si Dios existe, solamente sé que no lo puedo conocer... pero lo puedo pensar.

Finalmente, es importante destacar que las ideas cumplen una función *regulativa*, no constitutiva de conocimiento. De aquí que haya juicios: (a) determinantes; y (b) reflexionantes.

Las *antinomias* constituyen formulaciones sin salida, son contradictorias. Pero sí tienen salida en perspectiva individual: las tesis son válidas en el mundo de los *fenómenos*, mientras que las antítesis son válidas en el mundo de los *noumenos*. Para Kant, la dialéctica trascendental ¹² es un límite sin salida. Así, se mueve la lógica de la dialéctica de Kant: tesis-

¹² Se llama dialéctica trascendental, porque en ella se verifica una discusión de la razón consigo misma, un encuentro, un choque de tesis y antítesis, en el que la razón discute consigo misma la posibilidad de la metafísica. Y ahora nos encontramos con que Kant da a la palabra idea este sentido: las unidades absolutas, las unidades totalitarias, que la razón, saltando por encima de las condiciones del conocimiento, construye más allá de los límites de toda experiencia posible, saliéndose de esos límites.

antítesis, a diferencia de la dialéctica triádica de Hegel, que se formula mediante tesis-antítesis-síntesis. Así es la razón, así opera.

El *Esquematismo Trascendental*, es decir la forma vicariante de representarnos el tiempo, es un procedimiento general de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen. Es una regla de síntesis de la imaginación respecto de figuras puras en el espacio, una figura, un monograma, un esbozo del entendimiento. La imaginación trascendental constituye una pieza clave dentro de la *Crítica de la razón pura*.

Lo mismo sucede con la *Apercepción Trascendental*, es decir con la *unidad trascendental de la apercepción*, esto es con el carácter de ser la misma y única conciencia la que efectúa todos los reconocimientos de la intuición en el concepto.

La filosofía crítica confronta *libertad* con *determinismo*. Por la libertad de la voluntad elegimos (o no elegimos) lo que hacemos. Se trata de un principio metafísico ínsito en la *Crítica de la razón práctica*. Libertad es tensión entre lo deseado y los principios de la responsabilidad. Es posible establecer una *moral universal*, precisamente porque la razón es una facultad *universal*. Así, una acción es buena por el grado de tensión que exhibe entre la libertad y la responsabilidad (la intención).

Bueno (o malo), es el hombre. De él se predica ser bueno o no serlo, y no de los objetos ni de los animales.

Uno no debería preguntarse para qué alguien hizo tal o cual cosa, sino por qué lo hizo, es decir que al acto se lo mide como un acto por deber. Un acto por deber difiere de un acto por inclinación, en tanto el acto por inclinación es no racional. La pasión, por ejemplo, carece de valor moral: las pasiones son neutras. El *sujeto moral* es un sujeto autónomo. Los actos porque sí se determinan autónomamente por el sujeto, por la libertad de la voluntad que informa la norma.

En *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Kant hace intervenir, además del *Imperativo Hipotético*, al *Imperativo Categórico*, diciendo que «la máxima que ordena tu acción puede convertirse en un principio universal sin contradicciones», que no es lo mismo que decir «no hagas a otros aquello que no deseas que te hagan a ti». Más bien consiste en no aceptar que mis principios no se puedan universalizar. El sujeto humano es un fin en sí mismo. En consecuencia, no solamente existe lo que conocemos. A la existencia no solamente la da el ser, ni la conciencia, ni el pensar. Verlo así implicaría convalidar un residuo realista. También tengo una *conciencia moral* que me puede encaminar hacia la santidad, aquí, en el mundo fenoménico, como un ideal de la razón que se realizará en el mundo suprasensible, en el sí de Dios.

A diferencia de Hegel, para quien el ser y el pensar son una y la misma cosa, porque todo lo racional es real y todo lo real es racional, para Kant el ser y el pensar no son una y la misma cosa: hay también lo moral. Allí donde termina la razón pura, comienza la razón práctica. La existencia no (sólo) la da el pensar... como en Descartes.

III: (1) Dialéctica e historia en el idealismo y en el materialismo. La historia como desenvolvimiento dialéctico del espíritu en Hegel. (3) El yo como ser social. (4) La antropogénesis en la lucha por el reconocimiento: dialéctica del amo y el esclavo, el papel del deseo, el trabajo y el miedo a la muerte. (5) Marx: la inversión de la dialéctica, el materialismo histórico. (6) El trabajo alienado. (7) Conocimiento e ideología. (8) Recepción de Marx a principios del siglo XX: la crítica social y estética de la escuela de Frankfurt. (9) la noción de alienación, el hombre

unidimensional; la industria cultural: posiciones de W. Benjamin y T. Adorno.

(1) Dialéctica e historia en el idealismo y en el materialismo. La historia como desenvolvimiento dialéctico del espíritu en Hegel. Con la muerte de Hegel, acaecida hacia 1831, el autor de la última síntesis del sistema filosófico conocido como *idealismo absoluto*, termina la modernidad. El desenvolvimiento del enfoque moderno inaugurado por Descartes, culmina con Hegel. Con él, a la postre, la perspectiva cartesiana es llevada hasta la reflexividad, hasta el razonamiento de la razón sobre la razón misma, es decir hasta la *ratio ratiocinator*. Nos encontramos, con Hegel, en un sistema filosófico que se conoce como «*idealismo absoluto*» que, para decirlo en cifra, reposa en la fórmula que declara que «*todo lo racional es real, y todo lo real es racional*». De tal suerte, Hegel identifica ser con racionalidad, ser con pensar. Se trata de un sistema filosófico difícil de entender, no sólo por la complejidad temática que entraña, sino por las dificultades con que uno tropieza cuando se enfrenta con un estilo de escritura tan poco accesible. Si bien, hablar de Hegel supone colocarse en el papel de un especialista (función por otra parte del todo ardua y difícil), podemos trazar algunas líneas fundamentales que caracterizan su pensamiento. Hegel critica a Kant. Le cuestiona dos aspectos vertebrales de su desarrollo teórico:

En primer término, (a), Hegel se dirige contra el tema del *noumeno*, es decir de la *cosa en sí*, que se convirtiera en foco de objeciones críticas importantes. Esto es lo mismo que tanto preocupó a los filósofos *neokantianos* que, con posterioridad, iban a dejar de lado toda consideración de los aspectos *nouménicos* de la *filosofía crítica*. Ese aspecto, el de la *cosa en sí*, constituye un límite absurdo, puesto que suponer una realidad que no puede ser conceptualizada, es del todo imposible, es y constituye una paradoja. Se dice del *idealismo*

trascendental gnoseológico y propedéutico que es un idealismo incompleto, limitado. Que escapa al entendimiento. Que tiene concepto y, paradójicamente, no lo tiene. Como se dijo, el *idealismo trascendental gnoseológico y propedéutico*, no es metafísico. La fuente inspiradora de Hegel puede situarse en Heráclito, para quien la realidad fluye ¹³, y en Parménides, para quien el movimiento, a diferencia de Aristóteles, es mera apariencia de los sentidos.

En segundo término, (b), Hegel se dirige contra la afirmación sostenida por Kant, en el sentido de que la contradicción es el límite de la razón, con lo que entra en consideración la cuestión tesis-antítesis. Para Hegel, para la lógica triádica de Hegel, hay una tercera instancia: la síntesis. Así, la dialéctica de Hegel (tesis-antítesis-síntesis) forma parte de la estructura de la realidad, de la naturaleza, de la historia, de la filosofía.

(2) El yo como ser social. Hasta la filosofía de Hegel, la gran mayoría de los filósofos había tenido una *concepción substancialista*. Es Hegel quien introduce una visión más dinámica, donde la realidad está constituida por relaciones no aisladas, por un conjunto no abstracto de relaciones informadas por negaciones sucesivas: la dialéctica triádica. Así, en el *segundo momento* de la antítesis, se plantea la cuestión del «*es lo que no es*». Por ejemplo: cuando mediante una tesis se afirma la existencia de Dios, mediante la antítesis debe negársela afirmando la existencia de su hijo unigénito Jesucristo, quien, como hombre, conserva en lo finito, todo lo infinito que supone la tesis. La segunda negación, la de la antítesis, nos remite a la síntesis que es decir la existencia de Dios afirmada en la tesis. Pero, ¿cómo es que ese movimiento de *exitus* y *reditus*, de separación y reconciliación, forma parte de la realidad? ¿Qué significa? ¿Cómo es que la ciencia de la experiencia de la conciencia recorre esos caminos? Pues,

¹³ Decía Heráclito que «Nada es, todo deviene»

sabiendo que esa dinámica, que esa dialéctica triádica nos conduce de momento en momento, de figura en figura, de estación en estación, desde la *certeza sensible* hasta el *saber absoluto*, bajo el signo de un mismo esquema, recorriendo ineludiblemente ese camino. Lo que se aprende es esa lógica, esa dialéctica, ese modo de reflexionar, con el que la razón opera: afirmación, negación, y negación de la negación en una sucesión triádica donde se verifica el principio de *negación productiva*, el de *separación con conservación*, y el de *reconciliación*. De tal suerte, la realidad, que es decir la historia, se comporta como una serie de relaciones de negaciones que figuran una espiral hacia la verdad. De alguna manera, y para entender mejor el concepto, uno, para saber quien es, para saber «*quien soy*», debe saber quien no es, debo saber «*quien no soy*». Así, en la filosofía de Hegel, se avanza hacia síntesis cada vez más abarcativas, hasta lograr la síntesis de las síntesis que comporta toda la realidad de naturaleza espiritual por cuanto comporta la expansión, la mudanza, y el intercambio del espíritu hacia la naturaleza. Así es como el entramado de figuraciones sucesivas se va automanifestando, pasando por tres momentos: (a) por la *idea (momento en sí, puro pensamiento, plan, proyecto)*, cuando se constituye el plan de la creación antes de la creación; (b) por la *naturaleza, la materia*, lo contrapuesto a la *idea (momento fuera de sí)*, cuando la idea se aliena; y (c) por el *retorno a la autoconciencia a través de la historia de la humanidad, la humanización a través de la historia de la humanidad (el momento para sí)*, cuando el hombre reconcilia pensamiento con naturaleza. Entonces, ahí, la *humanidad* es un solo sujeto absoluto, total, que marca los distintos grados de conciencia mediante el progreso de la conciencia de sí individual y también total: progresa la conciencia.

Hay, en Hegel, un fin de la historia, a partir del cual lo que deviene es mera repetición y, por ende, imposibilidad de una nueva síntesis. Se termina la filosofía. Aquí corresponde preguntarse: ¿Después de Hegel, y después de

las filosofías intermedias..., qué? Si es cierto que la filosofía de la historia está en la etapa final ¿quién es el sujeto de la historia? La historia, que es la historia de la humanidad, la autoconciencia de ella –más precisamente- es un solo sujeto: es *el espíritu absoluto*, que se automanifiesta y encarna en cada uno de los pueblos... es *el espíritu del pueblo*. Los individuos podemos diferenciarnos entre nosotros sin que podamos ir más allá del espíritu del pueblo, no podemos diferenciarnos de él.

Parece que Hegel apunta a la *conciencia de libertad*, apunta a cómo la consigue un pueblo en sus leyes, en su religión, que es *conciencia moral*. Aquí es cuando los grandes hombres cumplen un papel decisivo, porque ellos están llamados a saber entender el espíritu de su pueblo y, entonces, pueden dirigirse a él. Tales hombres no impiden que suceda aquello que debe suceder. Sin embargo, los hombres de tal carácter son los instrumentos, están involucrados en una cierta cuestión *providencialista*. El determinismo de la historia así concebido, comporta una fatalidad ineluctable.

Así, la revolución constituye el motor de la historia. Lo real... se hace racional. Hay una lógica. Un plan que rige. En la naturaleza hay una lógica. El espíritu signa la naturaleza. A los pueblos, ya sea que estén (o no) a la vanguardia, les acontecerá lo mismo. Van a llegar a lo mismo. Su avance es la conciencia de sí y la conciencia de libertad... pero todos llegarán a lo mismo. Para ser más precisos, y a modo de ejemplo, diremos que se dice: (a) que los pueblos orientales llegaron a la conciencia de que al menos uno es libre (el emperador Hiroito en su tiempo, por ejemplo); (b) que los grecorromanos llegaron a la conciencia de que algunos son libres. Tienen, entonces, éstos, un mayor grado de conciencia de libertad; y (c) que los germanos, en medio de un clima de exaltación de lo alemán, de la filosofía alemana, llegaron a la conciencia de que todos los hombres son libres bajo el signo del cristianismo.

(3) La antropogénesis en la lucha por el reconocimiento: dialéctica del amo y el esclavo, el papel del deseo, el trabajo y el miedo a la muerte. La «*Dialéctica del amo y el esclavo*» constituye un desarrollo teórico que Hegel describió en el capítulo de la «*Autoconciencia*» de la *Fenomenología del espíritu*. Con posterioridad, el tema fue recogido por Kojève, por Paulo Freire, por Sartre, y por Lacán, quienes lo repusieron con algunos matices y variantes distintivos. El concepto de sujeto, de subjetividad, de humanidad, de sujeto como ser social, adquiere una nueva dimensión. El hombre no nace humanizado, se *humaniza*. La humanización comporta un proceso histórico y social. Desde un punto de vista, la «*Dialéctica del amo y el esclavo*» comporta una nueva visión del hombre. El hombre es concebido, ahora, en el marco de un modelo teórico según el cual la humanidad se despliega en el marco del devenir histórico y social. Nada es en sí mismo aisladamente, sino en relación con otros. Nadie es humano si no está puesto en relación con otros seres humanos. La fuerza, digamos así, que dinamiza el proceso de antropogénesis reposa, ahora, en el *deseo* y no ya en el conocimiento. Nuestra característica principal es el deseo. Lo que nos revela es el deseo. El conocimiento nos decía qué cosa era el objeto, nos informaba cómo se accedía a él. Pero el deseo importa una categoría conceptual distinta. El deseo se manifiesta de dos maneras: o bien es (a) deseo humano no natural que se manifiesta como deseo de otro deseo también no natural; o bien es (b) deseo animal que se manifiesta como deseo natural cosificado. Así, el yo entra en la categoría de deseo humano, vacío porque se subroga en otro deseo, se fija en él. El deseo es deseo de otro deseo: el deseo de reconocimiento. Yo deseo constituirme en el deseo del otro. Deseo ser objeto de deseo del otro. Deseo el deseo del otro. Deseo que el otro me desee, que reconozca mi valor. El deseo humano consiste en subordinar el deseo natural al deseo de reconocimiento, supliendo, con ese deseo de

reconocimiento, al deseo de conservar la vida, privilegiando el deseo no natural de reconocimiento por encima del deseo de conservación. La primera lucha entablada es, entonces, una lucha librada a muerte por el reconocimiento. Pero, sucede que, si uno muere, no hay ya posibilidad alguna de reconocimiento. Entonces, la *selección dialéctica* acaece. Vence la vida. Se conserva la vida, pero se quita la libertad. Surge entonces un amo... y un esclavo.

El amo y el esclavo abrigan concepciones diametrales, distintas. El esclavo sigue apegado a la naturaleza. Es cosa, animal o yo cosificado. El amo constituye un yo no natural. El amo logra, consigue el reconocimiento de alguien, el esclavo, a quien él, el amo, no reconoce. Se trata de un reconocimiento *genérico*, no humano. El papel del amo es dramático: está condenado a matar para ser amo, o a morir. El amo nunca reconoce a un humano en el otro, a un amo en el otro, a otro amo. No acepta un igual, otro igual, un par. No cambia, renueva su goce. Sin embargo, está insatisfecho. El esclavo, en cambio, se ve a sí mismo tal como el amo lo ve.

En el eje de la relación amo-esclavo se vislumbra la importancia que asume el trabajo como *factor de humanización*. Para satisfacer los deseos del amo, el esclavo transforma la naturaleza in-mediatamente, in-mediatamente... y llega así a la autoconciencia a través del trabajo y del producto de su trabajo.

El esclavo es el *sujeto de la historia*. El amo, en cambio, reprime, se separa de lo natural: se mediatiza, a través del esclavo, con la naturaleza. Reprime lo natural. Se desnaturaliza. El esclavo sabe que teme, sabe que tiene miedo a la muerte. El amo no le teme a la muerte. El esclavo resignó la libertad... para salvar la vida. Conoce el yo vacío. Conoce la nada. No tiene deseo propio, o, mejor dicho no lleva a cabo deseos propios de él. Su deseo es objeto de deseo.

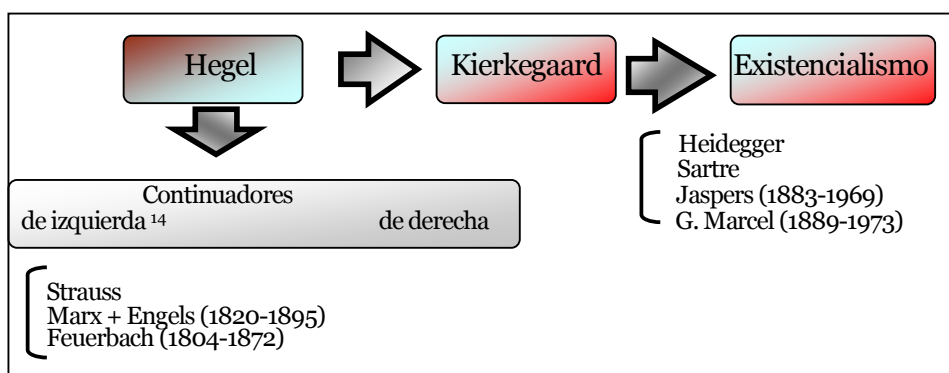
Nadie deviene esclavo por naturaleza, sino por mero deseo humano. Sin embargo, es el esclavo el que logra la *conciencia de libertad*. Cuando el yo de él es nada, el esclavo es libre. Si lo comprende es un revolucionario. Va a querer romper la *dialéctica de la dominación*. La historia es la historia del esclavo trabajador. La historia es la del esclavo. El amo es conservador. El asunto consiste en llegar a la *conciencia de libertad*.

Es en la historia donde se desarrolla la conciencia de libertad, manifestada en las distintas formas de Estado. Como dijimos con anterioridad, en la «*Dialéctica del amo y el esclavo*», Hegel explica cómo nos humanizamos. Es allí donde, por primera vez, el trabajo es elevado a la categoría de vector que humaniza. Lo distintivo del hombre, lo que lo define, no lo da precisamente el conocer, lo da el desear. Es esa actitud de conocer la que, dice Hegel, ha predominado con anterioridad al advenimiento de sus escritos. Él justifica la existencia y el papel humanizador que cumple el binomio del amo y el esclavo. El trabajo es un mediador entre el hombre y la naturaleza. Por medio del trabajo, el hombre modifica, se objetiva en la naturaleza, y se reconoce en el producto de su trabajo. Se humaniza así, y ello revierte sobre sí mismo. El esclavo satisface los deseos del amo. Reprime su deseo, lo relega, lo resigna. Reprime sus deseos naturales. Su *yo cosificado*, se va convirtiendo en un *yo no natural*. El miedo a la muerte le revela que su yo está vacío, que es nada. Sabemos que nadie es, deviene, naturalmente amo, así como tampoco nadie es, deviene, naturalmente esclavo, sino con el concurso del deseo. De la manera indicada es como se llega a la libertad, es decir por la dialéctica superadora del amo y el esclavo. Hegel ha instaurado una concepción muy moderna. Ha puesto en escena al sujeto, al plan y al sentido de la historia, a la legalidad (a la racionalidad dialéctica), y al progreso. La *postmodernidad* ha restado entidad al pensamiento de Hegel en este sentido. En particular, Lyotard califica a Hegel como un autor de metarrelatos, es decir de relatos que justifican

otros relatos, por ejemplo el de la ciencia. No cree que la modernidad haya traído ni legalidad, ni avance, ni progreso. Como hemos visto con anterioridad, para Hegel toda calamidad puede ser superada. Con Hegel finaliza la filosofía moderna, concebida como una época. La muerte de Hegel supuso la entrada en crisis de buena parte de la filosofía. Él había revelado el plan y el sentido de la historia. Él fue, en su época, la encarnación misma de la filosofía, la filosofía viviente. Sin él... se vino a caer en el vacío.

(4) Marx: la inversión de la dialéctica, el materialismo histórico.

Sören Kierkegaard (1813-1855) le objeta a Hegel la cuestión anudada en torno de lo *absoluto*. Dice que sólo podemos hablar de nuestra existencia, que ella es inexplicable desde un sistema filosófico y, que, por lo tanto, lo de Hegel es irremisible. Kierkegaard, fue el mentor del existencialismo: uno (yo) es (soy) quien tiene que descubrir su propia existencia. La existencia es, ahora, irracional, y determina la conciencia.



La religión es un vehículo de *autoalienación* de la humanidad. El hombre se despoja de su esencia, de sus cualidades y se las atribuye a un *Ser Superior*, que es Dios, al cual se somete: el hombre crea la idea de Dios. Sí, en esta

¹⁴ Analizan el aspecto místico de Hegel, el fenómeno religioso del *Cristianismo*.

forma de pensar, la religión es *autoenajenación*. En consecuencia, para Feurbach habría que suprimir el pensamiento religioso. Aun siendo un idealista –dice Marx de Hegel- todavía muestra rasgos materialistas. Para Marx *la religión es el corazón de un mundo sin corazón*. Por lo tanto, no habría que suprimir el pensamiento religioso, sino modificar las condiciones de la realidad.

Pareciera, sin embargo, que tanto el materialismo de Strauss, como el de Feuerbach, no pudo ser bien logrado.

Marx proyectó once tesis, unas a favor, y otras en contra, oscilando el análisis entre el materialismo de Feuerbach y el idealismo de Hegel, y procurando una síntesis a la que planeaba llamar «*materialismo dialéctico*». En las tesis hace un balance de Feuerbach y de Hegel. Distingue *pensamiento* y *naturaleza*, es decir *conciencia* y *realidad*. En términos generales, Marx dirá que Feuerbach acierta en lo que Hegel yerra, y a la inversa, Hegel acierta en lo que Feuerbach yerra. Feuerbach no parece haber advertido el carácter dinámico de la realidad. Su materialismo es *mecanicista*. La *praxis* humana modifica la realidad y la conciencia. No hay un mecanismo dialéctico. Feuerbach se equivoca. En cuanto a Hegel –dice Marx- que se equivoca en identificar ser con pensar, pero acierta cuando capta el dinamismo de la realidad. Acierta en cuanto a la dialéctica. Hay un sustrato racional detrás de la corteza mística hegeliana. Sin embargo –dice en la última de las tesis-, no se trata de contemplar el mundo, sino de transformarlo, puesto que la transformación de la idea es estéril.

La síntesis marxista, que oscila entre Hegel y Feuerbach, culmina en el *materialismo dialéctico*. Marx toma el papel humanizador que cumple la «*Dialéctica del amo y el esclavo*», que es trabajar para sobrevivir. Este es el trasfondo de la concepción marxista. Este concepto de que el hombre antes de pensar trabaja es la base del desarrollo marxista. En la producción de la

existencia social, el hombre entabla relaciones necesarias e independientes de su voluntad que son relaciones de producción y que dependen del avance de las fuerzas productivas naturales, el trabajo y la tecnología. Esto forma la *estructura*. Y por sobre ella, está la *superestructura*, es decir el edificio político-jurídico, y cualquier forma de conciencia, de filosofía, o de moral. Así, es como la estructura condiciona a la superestructura. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino a la inversa, es el ser social el que determina su conciencia.

El conflicto se da entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. La contradicción se da entre la estructura y la superestructura. El avance de las fuerzas productivas pone en cuestión las relaciones de producción. El conflicto se plantea entre la *dinámica* y la *estática*: fuerzas productivas vs. relaciones de producción legitimadas por el Estado, si se quiere por la superestructura.

Si cambia la base económica, también cambia lo que está construido sobre ella.

Esbozaremos dos perspectivas: (a) los cambios materiales en la base material, estudiados objetivamente; y (b) la ideología como forma ideológica con la que los hombres toman conciencia de lo que pasa en la base material.

Lo que pasa y la ideología no se pueden juzgar por la conciencia.

El sujeto tiene una visión distorsionada de sí mismo. Una época también la tiene por cuanto la sociedad es un conglomerado ideológico. La *ideología* es falsa conciencia, es ilusión, es imaginación. Esto se explica por el conflicto material. Así, una sociedad, antes de desaparecer, despliega todas sus contradicciones, es decir todas sus fuerzas productivas.

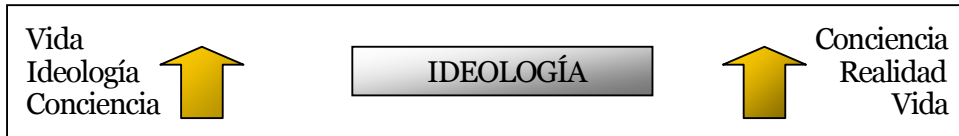
Por otra parte, cada sociedad se propone aquellos objetivos que puede alcanzar. De tal suerte -tal como diría Marx-, todavía no estamos en la

historia de la sociedad humana. Estamos en la prehistoria. Entre el amo y el esclavo no queda espacio para la humanidad. No hay historia de la humanidad sin humanos. El ser se humaniza y se hace histórico. La dialéctica es la que lo confirma: la historia avanza por las contradicciones.

(5) Conocimiento e ideología. Hay una pregunta crucial: ¿cómo se producen las formas distorsionadas de conciencia?: (a) el primer hecho histórico es el trabajo. En las sociedades primitivas, las formas de trabajo también son primitivas; (b) la división del trabajo en (b.1) trabajo intelectual, y (b.2) trabajo manual, que es decir tanto como trabajo del amo y trabajo del esclavo, o bien trabajo de pensar y trabajo de hacer; (c) la división establecida en (b) genera apropiación privada y distribución injusta; (d) también se genera una división en clases, es decir la clase dominante y la clase dominada, la clase del amo, y la clase del esclavo; (e) el pensamiento y el lenguaje se van separando paulatinamente del trabajo del hombre, se debilita la creatividad, desaparece el productor universal... (f) se pierde la noción de determinación de la pérdida de base económica; (g) el pensamiento es independiente de cualquier realidad humana; (h) hay un desarrollo autónomo, es decir independiente, de la vida concreta de los hombres.

Así es como el pensamiento se ve a sí mismo. El pensamiento determina al hombre. La conciencia ya es ideología, se ve a sí misma y marca el paso. No es manipulación. Es una ilusión de la clase dominante. Su condicionante parece ser natural y no histórico. La ideología es concebida como gnoseología, como teoría del conocimiento. Se entiende como un *estilo* de pensar que cosifica ideas, y que está en la base de casi todas las diversas disciplinas. Es histórica. Tiene un desarrollo que es autónomo, que no depende de nada, y determina el modo de vivir del hombre. Sin embargo, se trata de un concepto falso e injustificado porque invierte la visión de la

realidad. Marx lo explica como si fuera el fenómeno óptico de la cámara oscura:



Connotación sociológica. ¿Cuál es el papel de la ideología en la sociedad? La ideología en la sociedad es un *instrumento de dominio* mediante el cual la clase dominante autolegitima la dominación, gracias a una falsa universalización.

Ideología significa tener y desplegar un estilo de pensar, como vimos anteriormente. Es, también, el instrumento de dominación con el que cuenta una clase dominante que se ha edificado sobre sí misma y sobre ese estilo de pensar. Los intereses de la clase dominante son particulares, pero se universalizan en la dominación. La ideología es, entonces, una *ilusión* de la clase dominante. Esto quiere decir que no se trata de un mecanismo perverso, ni siquiera se trata de un mecanismo conciente, sino ilusorio. Se trata de un idealismo ilusorio. Así, con el idealismo, es con lo que se invierte, se distorsiona la visión de la realidad. Tal como más tarde lo iba a explicar Freud en el momento de describir el inconsciente individual, la conciencia de una época suele encubrir los intereses y conflictos verdaderos. En la actualidad, esta caracterización tan negativa, perdió vigencia, puesto que hoy podríamos traducir el significado de «*ideología*» como la visión que se tiene en un ámbito. Antes de Marx, «*ideología*» se usó para establecer una suerte de genealogía de las ideas. Mentaba su formación.

Para Marx, el *capitalismo* es la última fase de la prehistoria que engendra al proletariado que vende la fuerza de trabajo, y con ella posibilita la «*plusvalía*», cuyo significado, como valor del producto que vale por la

cantidad de trabajo acumulado que contiene, lo debe Marx a David Ricardo (1772-1823). De tal suerte, lo que se estaría vendiendo sería una mercancía distinta. Sería la fuerza de trabajo «*vendida*» para sufragar lo que necesita el proletario para alimentarse, para subsistir y para mantenerse. Sin embargo, hay una diferencia, una brecha entre lo que se ha de pagar por esa fuerza de trabajo y lo que se va a ganar y acumular en virtud de cierto «*efecto de palanca*», es decir como *plus* sobreadicionado por el uso de ella. Esto importa tanto como una apropiación que incrementa la distancia que separa al proletario del burgués.

(6) El trabajo alienado. Como dijimos con anterioridad, para Marx, las condiciones de trabajo son alienantes, enajenantes, aun cuando, a la vez, para Hegel, el trabajo, antropogénicamente concebido, es humanizante.

Para Marx, las condiciones de trabajo son autodestructivas, precisamente, por la alienación, por la enajenación que provocan. La enajenación del obrero «*juega*» en dos direcciones: (a) respecto del *producto*; y (b) respecto de *la actividad*. Recordemos, aquí, que Hegel había dicho que el esclavo modifica la naturaleza, se objetiva en ella, y se reconoce en el producto de su trabajo. Sin embargo, para Marx, ese reconocerse, de ninguna manera significa identificación, porque si así fuese, el obrero, merced al trabajo, pasaría a integrar un objeto extraño a él, un objeto que le es hostil, un objeto que pertenece a una realidad muy distinta de su propia realidad.

Ese mundo al que debe enfrentarse el trabajador es un mundo extraño, hostil, en el cual el proletariado no participa. Así, el obrero no controla, ni puede hacerlo, los circuitos de circulación ¹⁵ de mercancías. No es el objeto el que depende de quien lo produce, sino que es el obrero el que depende de que el objeto circule en el mercado. Lo que se relacionan son mercancías

¹⁵ Sobre este punto, el de la *circulación*, véase el examen que desarrolla Michel Foucault en su libro *Seguridad, territorio y población*.

entre sí, y no personas. La alienación del obrero, entonces, se proyecta tanto respecto del objeto, del producto y su circulación, como de la actividad. El objeto, para Marx, tiene su propia vida ¹⁶ Entre sujeto y objeto se verifica cierta perversión, cierta distorsión amparada en el capitalismo que se manifiesta bajo la forma del mercado.

La segunda alienación tiene lugar respecto de la actividad misma. Se caracteriza por la presencia de las siguientes notas: (a) se da en jornadas de trabajo prolongadas; (b) discurre sin diferenciar el trabajo de mujeres y el trabajo de niños; (c) el hombre no se realiza, por el contrario, por vía del trabajo el hombre se destruye; (d) en virtud de sus caracteres, se rehuye el trabajo; (e) el trabajo es una actividad forzada, bestial, de tal suerte que lo bestial asume un rostro humano, y lo humano un rostro bestial: constituye una mortificación. Este es el sentido del trabajo en la vida, la construcción de su significado es esa. Hay una desapropiación de la naturaleza y otra del carácter genérico de lo humano. No se trabaja sino por la competencia que promueve y por la satisfacción de uno propio, no por la cooperación que se supone debería tener. La clase proletaria es la única clase cuyo interés estriba en la supresión de las clases sociales. El proletario es el sujeto histórico o revolucionario. Si de algún modo, y por alguna manera, las clases sociales desaparecieran, de ello se seguiría la abolición de la división del trabajo intelectual y del trabajo manual, entre otras dicotomías.

Las fases por las que se explica debe discurrir el marxismo serían: (a) el *socialismo*, es decir la *dictadura del proletariado* en la que se produciría la desapropiación de los medios de producción. Este paso constituye un hito necesario para (b) el *comunismo*, en el cual desaparecería el *Estado*, no habría clases sociales ni siquiera habría división social del trabajo, sino que habría una mera división técnica del mismo.

¹⁶ Aquí, Marx parece propiciar una verdadera sacralización de los objetos, parece exhibir un verdadero fetichismo de mercancías.

(7) Recepción de Marx a principios del siglo XX: la crítica social y estética de la escuela de Frankfurt. La teoría de Marx ha suscitado, y aun suscita controversias. Sus previsiones no se han cumplido. Lo que en su momento constituyó la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, apenas floreció como mero precapitalismo. En este capítulo vamos a reseñar algunas objeciones de carácter teórico que partieron de diversas corrientes filosóficas que cuestionaron al materialismo marxista. Por ejemplo, (a) de la *Escuela de Frankfurt* de Horkheimer (1895-1973), de Adorno (1903-1969), de Benjamin (1892-1940), y de Marcuse (1898-1979); (b) del pensamiento de Sartre, de los neopositivistas del siglo XX, como Carnap (1891-1970) y Ayer (1910-1989), de Popper (1902-1994), y de Camus (1913-1960); y (c) del postmodernismo de Lyotard, y de Habermas (1929-)¹⁷.

Veamos (a) la postura de la Escuela de Frankfurt. La Escuela de Frankfurt surge, entre 1920 y 1923, impulsada por autores que retomaron el estudio del materialismo de Marx. Horkheimer fue el segundo de sus directores. Erich Fromm (1900-1980) y Herbert Marcuse pertenecieron a esta Escuela. El Instituto para la Investigación Social fue fundado, hacia 1922, por un filósofo argentino: Felix Weil. La experiencia del siglo XX va a retomar la versión crítica de la filosofía de Marx.

Hacia 1920 se vislumbra una sucesión acelerada de la Historia, que hace necesario repensar los autores a la luz de los nuevos tiempos. La primera Guerra Mundial rompió la cándida visión, encantada e ingenua, que presentaba el siglo XX con la *belle époque*, el optimismo, y la vanguardia. Esto marca la característica de lo que sería el nacimiento de una nueva racionalidad: la racionalidad instrumental que tiende a la igualación, a la

¹⁷ Véase el artículo de Julio César Moran: «*Tesis primera de Marx sobre Feuerbach*», en *Por el camino de la filosofía*, Ediciones de la Campana, La Plata, 2001, pp. 95 y ss. Véase también, en el mismo libro, el artículo de Analía Melamed: «*Una aproximación al debate contemporáneo sobre la modernidad*».

homogeneización en la cultura y en el ocio, y a la burocracia. Surge la irracionalidad dentro de la racionalidad. Surgen nuevas formas de irracionalidad que tienden al nihilismo, a la nada, que repugnan lo distinto, lo diverso. Son nuevas formas de barbarie, si se quiere de opresión y de alienación, contra los imperativos de la sociedad.

Esta visión es distinta de la visión de Marx y de Hegel. La experiencia del siglo XX es la alegoría de la opacidad total. El hombre puede llegar a autoeliminarse y a destruir la naturaleza. Por eso hay que repensar la filosofía de los filósofos modernos como Kant, como Hegel, y como Marx, y hacer una lectura profunda de Freud y también de la Sociología de Max Weber, del desencantamiento del mundo. Esto pertenece a lo que se llamó la «*Teoría Crítica*».

Las alternativas puestas en juego fueron tres: o bien (a) adherir al liberalismo alemán, o bien (b) adherir al socialismo de la línea de Moscú, o bien (c) hacer una interpretación libre de las anteriores.

¿Qué retoma de Marx la Escuela de Frankfurt? Retoma: (a) La perspectiva materialista; (b) el método dialéctico; (c) el estudio de la historia para comprender los fenómenos sociales y políticos; y (d) un concepto de lo racional que proviene de Kant, la *teoría crítica*: la razón como el último tribunal de los hechos. La razón es un juez que evalúa los fines últimos de cualquier conocimiento, de cualquier actividad humana como opuesta a la razón instrumental, es decir a la razón tecnológica, que desarrolla los medios, los instrumentos pero no se permite la discusión de lo fines.

¿Qué cuestiona de Marx la Escuela de Frankfurt? El papel del proletario como *sujeto revolucionario*, porque sostiene que (a) se estuvo verificando una creciente afinidad de la conciencia del proletariado, más consustanciada con la *superestructura* de la sociedad capitalista; y que (b) el capitalismo absorbió las contradicciones.

La Escuela de Frankfurt estudiará la *superestructura* que puede anular las contradicciones.

En cuanto a (b), Sartre cuestiona la dialéctica de la naturaleza. La dialéctica que Marx preconiza sólo es histórica, es dialéctica de la historia. Sartre promueve una síntesis entre su existencialismo y el materialismo de Marx. Sostiene que ese materialismo que propone mediante esa síntesis es la filosofía del siglo XX, por cuanto expresa la ideología de la clase ascendente, que es el proletariado.

Los neopositivistas del siglo XX, en cambio, sostienen que la concepción de Marx exhibe un lenguaje no significativo, por cuanto no respeta los criterios científicos significativos.

Popper entiende que el marxismo confunde *predicción científica* con *profecía histórica*, que tampoco da ocasión para la refutación, y que no se puede contrastar con los hechos, que la urdimbre teórica construida por Marx es la que convirtió en irrefutable a su sistema, que Marx no es un científico, que está fuera de la ciencia, que hay debate interno porque, para Popper, rige la razón instrumental, la razón tecnológica que prescinde de los fines, según veremos un poco más adelante.

Camus entiende que la concepción de Marx es una *inexorabilidad*, es decir que la historia conduce a una meta, y que Marx olvida el aspecto de la *contingencia* humana. En *El mito de Sísifo*, plantea la *absurdidad*, lo absurdo de la existencia humana.

Finalmente (c), los *postmodernistas* critican a las construcciones hegeliano-marxistas que proclaman que la historia tiene un plan y un sentido, que cuenta con legalidad en tanto que racionalidad dialéctica, y que progresa, unas categorías por cierto inaceptables hacia 1970. Presentan una visión desencantada de la historia. La racionalidad de la historia no se ha cumplido, sólo fue un metarrelato, un relato que justificó otro relato, según Lyotard.

(8) la noción de alienación, el hombre unidimensional; la industria cultural: posiciones de W. Benjamin y T. Adorno. Para Marcuse, las sociedades desarrolladas son *unidimensionales*. *Unidimensional* es aquella sociedad donde habitan seres unidimensionales, con pensamiento unidimensional, y con palabra unidimensional. Hay la aceptación de lo dado. Desaparece la negación, la contradicción, la negativización de lo dado. Lo otro. Lo diverso. Hay una aporía, un sin salida... Marcuse, formula su crítica en *El hombre unidimensional*. Las dos formas políticas conocidas, comportan totalitarismos. La vida está totalmente regimentada, administrada, e impuesta, manipulada por los medios de comunicación masiva, tanto en Estados Unidos, como en la Unión Soviética. Estas sociedades tienen en común el construir un enemigo para perpetuar el peligro y así convertir la belicosidad «*instalada*» en una fuente de lucro inimaginable ¹⁸

¿Qué proceso se da en el lenguaje en los medios de comunicación?: (a) la funcionalización, es decir la operalización del lenguaje: el uso de la palabra en un solo y único sentido muy superficial, reduciendo el espesor semántico de los términos a un solo significado. Por ejemplo, desde este punto de vista, libertad sería libertad de mercado; (b) la absorción de las contradicciones en el mismo lenguaje: por ejemplo hablar de «*bombas inteligentes*», (c) el uso abusivo de siglas (O.N.U, N.A.T.O., U.S.A.), (d) la apelación a un mensaje seudo personalizado.

Si el lenguaje se reduce se empobrece el pensamiento, simplemente describe lo que es. El sistema tiene capacidad para absorber las contradicciones, es decir las manifestaciones negativas y críticas.

¹⁸ Véase **Orwell**, George; 1984, A. Guerrero Editor, México D. F., 1999, donde El Gran Hermano constituye la expresión más acabada de una sociedad vigilante, tematizada también por Jeremías **Bentham** en *El panóptico*, y por Michel **Foucault**, en *Vigilar y castigar* y en otras obras.

El desarrollo de la *industria cultural* es un aspecto que Marx no pudo prever, porque ella no estuvo integrada al capitalismo, tal como si fuese una mercancía más, ni alcanzada por la tecnología de los medios de comunicación, de suerte que cobrara alguna entidad con vistas a su masificación, merced al capitalismo y a la manipulación mediática. Las clases, todas, están integradas dentro del sistema. Lo mismo sucede con la industria del ocio. Todos asumimos las mismas formas. No hay manera de salir o de pensar distinto a lo que la industria propone e impone. La industria cultural funciona como un sistema productivo que tiende a la homogeneización. Vende a una diversidad organizada y categorizada de consumidores. En el mercado, hay un nicho para cada quien. Todos encajamos dentro del sistema. Nadie, o casi nadie, escapa a esta verdadera «*fisiología*». El esquema funciona como el apriorismo en Kant, independientemente de la experiencia, pero universal y necesario, según Adorno. Todos queremos lo mismo. Nos parece muy original querer todos lo mismo.

La *Escuela de Frankfurt* retoma la crítica de la filosofía denominada forma «*patológica*» de la modernidad. Hace foco en los mismos ideales que impulsaron el iluminismo, es decir la ilustración, y concluye en que esos ideales fueron equívocos y patológicos.

Adorno es un esteta que, critica al cine, al jazz, a los dibujos animados, y a la computadora personal, en el sentido de su potencialidad futura.

Para Adorno, el arte es una tautología del mundo. El arte es una repetición de lo dado, es «*más de lo mismo*» porque reproduce lo dado. El verdadero arte introduce el caos en el hombre: plantea lo extraño, provoca mostrando un lenguaje distinto al acostumbrado. Un arte genuino es, así, un arte marginal, a contrapelo, transgresor, un arte que angustia porque renueva la tragedia y la comedia, un arte que no reproduce nuestra forma de ver el

mundo. El auténtico arte es insoportable, como lo fue el arte de Proust (1871-1922) o el de Ciorán, en otra esfera. El Arte es proceso y producto. En cierto modo, Adorno se erige en un apocalíptico. Para él la civilización entra en un *sin salida*, en una huella de lo imposible. Estéticamente, la civilización se impone negativa. Hay que negar lo dado.

Adorno y Horkheimer escribieron la *Dialéctica del iluminismo*, es decir de la ilustración. Ambos adhieren a la línea de la *razón crítica*, es decir a los ideales de igualdad. La razón vendría a constituirse en un nuevo mito: la razón ha sido endiosada, se ha endiosado a sí misma. La razón se alza como una potencia cuantificadora, tecnológica, científica, que tiende a sistematizar, a igualar, a homogeneizar, a cosificar, a anular, y a eliminar. Esta concepción se refuta con la misma lógica que la razón levanta. Se autorrefuta. Desaparece la crítica, lo otro, lo diverso, lo distinto, la negatividad, la contradicción en todo nivel, en toda dimensión, y en toda perspectiva. Se reprime lo cualitativo. Es lo cuantitativo, la matemática, la que todo lo mide, lo que cobra entidad. Lo común, no lo diverso; lo frecuente, como modelo normal al modo estadístico. No hay una crítica de lo que el mundo debería ser, porque con ella estaríamos fuera de lo racional. Es la sumisión a los dictados de la razón. La única posibilidad de contradicción es el arte marginal, no frecuente, porque lo frecuente es lo normal.

Walter Benjamín es uno de los exponentes más conspicuos de esta escuela. Hacia 1939, irrumpe el nazismo con su carga inquietante y convulsiva. La mayoría de los exponentes de esta escuela debió exilarse, y la escuela misma debió reinstalarse en Ginebra, en París, y más tarde en Nueva York, para volver a Frankfurt hacia 1948. Entretanto, durante el comienzo del nazismo, Walter Benjamin se suicida en *Port-Bou*, cuando, precisamente, procuraba escapar de las atrocidades del régimen. Sus escritos se pierden, aunque unos años más tarde se van recuperando, como sucediera con la obra de Proust, en un proceso que todavía continúa.

Benjamin está relacionado íntimamente con la *Escuela de Frankfurt*. Es un autor de encrucijadas, de cruces interdisciplinarios entre Hegel y Marx, o entre la Cábala y la Biblia. Concilia corrientes diversas. Ello le acarrearía numerosas discusiones con Adorno. Benjamin fue un verdadero marginal. Nunca se institucionalizó. Su inclinación suponía una verdadera vocación tendiente a que las cosas le salieran mal (serendipiti). Su vida fue la vida de un auténtico errante. Abrazó el ideal cosmopolita: ser ciudadano del mundo. El apelativo de «*El trapero de Port-Bou*» fue adoptado por Benjamin. El símbolo de su filosofía fue querer pensar al margen de los grandes sistemas, lo que le ha granjeado un enorme desprestigio. Benjamin se detiene sobre los residuos, sobre los fragmentos, sobre los retazos. Para él todo documento de cultura es, al mismo tiempo, un documento de barbarie. Hay un punto de vista que es el punto de vista de los vencedores. Pero, también hay otro punto de vista. Hay también, un olvido, un olvido de los que no llegaron. Benjamin busca los fragmentos de los discursos olvidados. Recupera la tarea del coleccionista, del que busca fragmentos, retazos perdidos. De alguna manera recupera, bajo una llamativa forma de manifestar la melancolía, un mundo que ya no es, un mundo que desapareció.

Benjamin, además, estuvo relacionado con los *surrealistas*. Es posible encontrar en él, rastros de la filosofía del *flaneur*, del vagabundo callejero. Él había observado que la modernidad comportaba un cambio en la sensibilidad y en la experiencia humana: la sensibilidad del hombre urbano, la experiencia del yo. El yo responde a estímulos, como en el *conductismo*. La experiencia del yo es la del alerta constante, la del *shock* de estímulos. Esto mismo pasa en la vida, como en el trabajo. Esto comporta una nueva sensibilidad: el cine. Su ensayo titulado *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* constituye un resultado ambiguo de la irrupción técnica en el arte. La técnica reproduce obras a las que antes no se habría podido acceder. Esta realidad es ambigua para Benjamin porque destruye el

aura de las obras, desarticula la trama particular de espacio y tiempo; estriba en una repetida aparición de la lejanía, en una cercanía por cerca que uno pueda estar. La reproducción implica repetición y agotamiento. Nos priva del momento único. Sin embargo, las masas tienen acceso a las obras de arte por primera vez. Es una posibilidad revolucionaria sin conocimiento de su destino. Es la pobreza de la experiencia. Siempre todo es presente. La cultura actual es de olvido. La civilización, así, iría a la barbarie. Sin embargo, Benjamin encuentra que en el arte hay una posibilidad revolucionaria.

Benjamin tiene una concepción del lenguaje y es un crítico de la posibilidad de la narración. Los que volvían de la guerra no podían contar lo que habían pasado, no podían hacer la experiencia del yo. Había que esperar el agotamiento de las sensaciones horrorosas, para contar ese pasado horrendo de la guerra. En la modernidad la gente ya no narra cosas, no recupera, ni resignifica el pasado. Lo que hay sobre la narración es información. Esto se escribió en 1930: ¿cómo pudo Benjamin ver anticipadamente con tanta lucidez?

IV: (1) Concepciones de la ciencia en la filosofía contemporánea. (2) El giro lingüístico. (3) Filosofía y ciencia: la epistemología. Criterios de demarcación entre ciencia y no ciencia. (5) El positivismo lógico: criterio verificacionista del significado; ciencias formales y ciencias fácticas. La filosofía analítica. (7) El falsacionismo de Popper; el método hipotético deductivo. (8) La discusión en torno a las ciencias sociales con la Escuela de Frankfurt. (9) El enfoque sociológico de la comunidad científica: Kuhn. (10) La fenomenología: sus influencias metodológicas en la filosofía del siglo XX. Jean Paul Sartre: el análisis fenomenológico de la mirada; ser-en-sí, ser-para-sí, ser-para-otro. (11)

Hermenéutica y estética. Recepción artística y apertura de la obra de arte. (12) Marcel Proust. (13) Los análisis lingüísticos y el surgimiento del estructuralismo. El postestructuralismo. Foucault: la ruptura epistemológica; las ciencias sociales como ortopedia social.

(1) Concepciones de la ciencia en la filosofía contemporánea. Positivismo y empirismo en la filosofía actual. ¿No será que los temas de la filosofía, y ante todo los temas de la metafísica –el fundamento de los entes, Dios, el mundo, el alma- están más allá del conocimiento humano? En el campo de las ciencias, en cambio, parece que las cosas se presentan de manera muy diferente. En la ciencia hay respuestas seguras y aceptadas, y, en principio, hay respuesta para toda pregunta que se haga, porque se sabe bien qué es aquello por lo que se pregunta. Entonces, en resumen, ¿no sería conveniente abandonar la filosofía y limitarse al saber que proporcionan las ciencias? Hay filósofos que piensan que la empresa de la filosofía y sobre todo la de la metafísica, es una empresa inútil, y que es preciso dejarla definitivamente de lado para consagrar el esfuerzo del entendimiento humano a las ciencias, que son las únicas capaces de proporcionar un saber efectivamente válido. Son los *filósofos positivistas*¹⁹, los *empiristas actuales* que tienen como característica común su interés por el tema del lenguaje, impulsando la filosofía del lenguaje bajo el método del análisis del lenguaje como única función esencial de la filosofía a través del (a) enfoque del empirismo lógico; y del (b) enfoque de la filosofía propiamente analítica, o lingüística.

El empirismo lógico, nace en 1921 con la aparición del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Tres años después, con Schlick nace el *Círculo de Viena* que constituye el empirismo lógico o positivismo lógico que puede caracterizarse por: (a) analizar el lenguaje postergando el lenguaje

¹⁹ El término es de Comte.

corriente u ordinario en beneficio de los lenguajes artificiales (los de la ciencias formalizadas como la matemática, la lógica matemática frente al español, el francés o el alemán), de modo de reemplazar las formulaciones del lenguaje ordinario, lleno de equívocos, por un lenguaje artificial exacto; (b) conceder importancia a la lógica matemática. Se trata no ya de un examen psicológico del lenguaje, como el de Hume, sino de un examen lógico que usa la lógica matemática; (c) se rechaza la metafísica decididamente, de ahí que se lo denomine «*positivista*». En consecuencia, por lo visto, la filosofía no puede decir nada acerca de la realidad, porque esa tarea sólo compete a las ciencias: la tarea de la metafísica no puede consistir en otra cosa que en el análisis del lenguaje, principalmente del lenguaje científico. Pero, como las ciencias, salvo la matemática y la lógica, se refieren a la experiencia, el único conocimiento legítimo es el empírico. De ahí «*empirista*»; y (d) los filósofos de este *Círculo* sostienen la teoría de la verificación como sentido de las proposiciones o palabras.

La filosofía analítica está representada por Moore, por Wittgenstein (el de las *Investigaciones filosóficas*), y por John Wisdom que: (a) no dan excesiva importancia a los lenguajes formalizados porque la simplificación que conllevan elimina gran parte de la riqueza y pluralidad de matices propios del lenguaje ordinario; (b) sus análisis se dirigen al lenguaje ordinario, del cual se valen, aunque tratando de insuflarle mayor precisión; (c) si bien básicamente empiristas, terminan por reconocer la posibilidad de la metafísica; y (d) les interesa, principalmente, no el problema de la verificación, sino la noción de «*uso*» de una palabra o una sentencia.

(2) El giro lingüístico. El lenguaje puede definirse como un sistema de signos, es decir de todo aquello que representa o está en lugar de algo, subrogándolo. El signo siempre se refiere a otra cosa, a lo que el signo significa, el objeto al que se refiere. Los signos pueden ser naturales, si la

referencia a los objetos no fue establecida por el hombre (el humo respecto del fuego, por ejemplo), o bien artificiales, creados por el hombre (la flecha que indica la dirección del tránsito). El lenguaje tal vez más importante es el que está constituido por palabras.

En el signo, la *semiótica* o ciencia general de los signos, diferencia tres dimensiones o aspectos: (a) una *sintaxis*, constituida por el estudio de los signos que mantienen relaciones con otros signos; (b) una *semántica*, constituida por el estudio de los signos que mantienen relaciones con los objetos; y (c) una *pragmática*, constituida por signos que mantienen relaciones con los sujetos que los emplean. La sintaxis se ocupa del estudio de las relaciones de los signos entre sí, la semántica estudia la relación de los signos con los objetos a que se refieren (por ejemplo, a lo que se dedica la teoría empirista de la verificación), y la pragmática se ocupa de las relaciones entre los signos y quienes los emplean (por ejemplo para determinar sus usos).

El lenguaje tiene varias funciones fundamentales: (a) informativa; (b) expresiva; (c) imperativa; (d) ceremonial; y (e) uso mágico (atribuir poder sobrenatural a las palabras).

La verdad de las proposiciones atómicas no puede determinarse por medios lógicos, sino que sólo puede resolverse mediante la observación empírica (por ejemplo: «*Juan es un campesino*»).

La teoría de la verificación. Las proposiciones atómicas que enuncian algo acerca de hechos, acerca de la realidad, se denominan proposiciones protocolares (por las actas donde se registran, que constituyen un inventario de la realidad). Un enunciado protocolar contiene: (a) coordenadas temporales y espaciales; (b) circunstancias; (c) descripción del fenómeno; y (d) nombre del observador).

Según el principio de verificabilidad, las proposiciones sólo tienen sentido si son verificables. Dice Ayer que una proposición es verificable cuando esa proposición puede ser comprobada mediante los sentidos por un observador u otro, es decir consiste en saber cómo verificar una proposición, y en decir que tiene sentido fáctico y es verdadera, aunque no todo lo que tiene sentido es digno de ser verdadero. Sentido, entonces, consiste en conocer la manera de verificación.

Crítica de la metafísica. En tanto que el empirismo clásico, el de Hume, había sostenido que de las afirmaciones de la metafísica no puede determinarse ni su verdad ni su falsedad, porque sobrepasan los límites de la experiencia, los empiristas lógicos van más lejos, pues sostienen que no son propiamente ni verdaderas ni falsas, sino carentes de sentido.

Dice Carnap que son pseudoproposiciones: (a) las que contienen palabras carentes de sentido, y (b) las que, si bien constan de palabras con sentido, el enlace luce de manera contraria a las exigencias de la sintaxis lógica. Así, un ejemplo de (a) sería «*X es el principio del ser*», lo que indica que X es un pseudoconcepto o palabra hueca. Un ejemplo de (b) sería «*la nada es más originaria que la negación*»; siendo que «*nada*» funcionaría aquí como un sustantivo y no como un adverbio de negación.

Para los empiristas, casi todos los problemas de la filosofía son falsos problemas, seudoproblemas porque ignoramos la estructura lógica de nuestro lenguaje. Según los empiristas, sólo las ciencias pueden hablar de la realidad, y la filosofía no es ya teoría, sino más bien una praxis, una actividad, un método, el método de análisis lógico del lenguaje, una actividad aclaratoria. Infringimos la sintaxis lógica de nuestro lenguaje. Una proposición es verificable en sentido fuerte, si su verdad puede ser establecida en la experiencia fuera de toda duda. Lo es en sentido débil, cuando puede determinarse con un cierto grado de probabilidad.

También es muy discutible la idea, primariamente instrumentalista, que se hacen los empiristas lógicos del lenguaje, porque piensan, aunque más no sea tácitamente, que hay, de un lado, un mundo de cosas ya constituidas e independientes del hombre, por el otro los hombres, y en tercer lugar el conocimiento como relación entre ambos órdenes; y que luego el hombre, de manera convencional, establece el lenguaje, que no resulta ser entonces nada más que un puente con ayuda del cual los hombres se comunican entre sí. Este planteo es metafísico. La cuestión estriba en saber si el lenguaje es un instrumento que el hombre hace, o sí, más bien, el hombre es algo «*hecho*» por el lenguaje.

Los empiristas creen que hay una íntima vinculación ente la filosofía y el lenguaje, donde seguramente descuella Wittgenstein. El empirismo es ya de por sí una toma de posición metafísica, porque la metafísica no es una «*teoría*», ni tampoco es una «*praxis*», sino el acontecimiento esencial totalizador y universal en la existencia humana sin el cual no hay hombre, ni, por tanto, conocimiento alguno ni acceso a las cosas. La existencia no es nada obvio de por sí, como creyó Hume, sino una *construcción*. Algo que ya no es empírico, pues supone factores que no son empíricos. De esto se ocuparía Kant.

Es bastante usual catalogarlo a Wittgenstein como miembro del *Círculo de Viena*; pero, en verdad, a pesar de la influencia que ejerció sobre ese grupo, y de su estrecho contacto con los miembros de dicha escuela, no es posible considerarlo como empirista lógico. Más bien cabe ver en él a un «*racionalista*», puesto que su proceder, lejos de apoyarse en la experiencia, es rigurosamente *apriorístico*, especialmente en el *Tractatus logico-philosophicus*.

En filosofía, es tradicional hablar del «primer» Wittgenstein, el del *Tractatus logico philosophicus* de 1921, y del «segundo» Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas* de 1953.

El Tractatus logico-philosophicus. Dice Carpio que «esta obra está escrita en un estilo oracular y dogmático, elíptico, lapidario y críptico»²⁰ El *Tractatus* contiene siete tesis numeradas con números seguidos de un punto y un nuevo dígito (o varios) que, a modo de decimales, quieren señalar la importancia de los subtemas. Aborda la lógica matemática, el puro cálculo o computación, no la lógica como pensar reflexivo, según aparece en Hegel.

La metafísica. Los hechos atómicos. El *Tractatus logico-philosophicus* parte de una serie de afirmaciones a modo de *staccatos*²¹ en las que se ha querido ver una metafísica:

1. «El mundo es todo lo que es del caso»

1.1. «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas»

1.11. El mundo está determinado por los hechos, y porque ello son todos los hechos. 1.12 Pues la totalidad de los hechos determina qué es del caso, y también qué no es del caso.

Esto muestra cuan *dogmático* y *factualista* aparece Wittgenstein.

1.1. Los «hechos» de los cuales el mundo se compone o en los que se divide, están constituidos por los «hechos atómicos», los hechos más simples de todos, independientes de otros hechos, indescomponibles en otros hechos e irreducibles a otros hechos. 2.01. Simplemente constituyen «sólo un enlace

²⁰ Carpio, Adolfo P.; *Principios de filosofía-Una introducción a su problemática*, Ediciones Glauco, Buenos Aires, Argentina, 2004, p. 209.

²¹ Palabra que indica que, como en la música, en una serie de notas rápidas, deben destacarse cada una de las demás.

de objetos», cosas o entidades. O sea que la atomicidad de los hechos no impide que esos hechos vengan a ser complejos, a no ser independientes, a no ser indescomponibles ni reductibles, en tanto que compuestos de objetos

22

El lenguaje ideal, la verdad. El interés de Wittgenstein está dirigido al tema del lenguaje y a su relación con la realidad. En el *Tractatus lógico-philosophicus* le preocupa un lenguaje ideal perfecto que cree entrever en la *lógica matemática* y que se contrapone al lenguaje corriente pleno de ambigüedades.

5.5563. Su propósito es mostrar la esencia, el «*esqueleto lógico*» del lenguaje común, aunque esté en perfecto orden lógico; y 4.002. «*El lenguaje disfraza el pensamiento*».

2.141. Las proposiciones mismas son hechos, consisten en su relación con la realidad y sólo tienen sentido en su relación con ella, con el mundo, con los hechos atómicos. 4.2 El sentido de las proposiciones es su coincidencia y no-coincidencia con las posibilidades de la existencia y no-existencia de los hechos atómicos.

4.05. La verdad (y, respectivamente, la falsedad) se dará merced a la comparación de la proposición con la realidad.

4.21. Las proposiciones más simples, las proposiciones elementales, son las que afirman la existencia de un hecho atómico. 4.22. No consisten más que en nombres: «*Es una conexión, un encadenamiento de nombres*». 4.421. que se encuentran «*en conexión inmediata*», es decir, sin que encierren constantes lógicas. La condición de posibilidad de la verdad estriba en la *teoría pictórica o figurativa*, en la que la proposición funciona como un cuadro o pintura (*Bild*) de la realidad 4.06. Sólo de este modo la proposición

²² Wittgenstein no proporciona ejemplos.

puede ser verdadera o falsa: en cuanto es un cuadro, una figura de la realidad. 4.0002. y 4.011. El lenguaje se disfraza.

2.1511. El cuadro se extiende hacia la realidad, y así se enlaza con ella. Tiene sentido pictográfico y constituye una especie de mapa de la realidad.

2.18. Para poder «representar» algo, el cuadro ha de tener algo en común con lo representado. 2.161, la forma lógica.

5.6. Resulta pues que el lenguaje es el gran espejo en el cual se refleja la realidad, y que «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo». 5.63. Por lo tanto, «yo soy mi mundo (el microcosmos)».

4.221. «Es obvio que en el análisis de las proposiciones [complejas] debemos llegar a proposiciones elementales, que constan de nombres en inmediato enlace (teoría de las funciones de verdad, es decir de las posibles combinaciones de las proposiciones según conectivas)».

Las proposiciones significativas. La ciencia: Es obvio que las proposiciones elementales (y por ende las complejas también) sólo tendrán sentido (serán significativas) gracias a su relación con el mundo, las proposiciones que se refieren a los hechos, es decir las de la ciencia natural, donde queda confinada la verdad. Así, 4.11. la integridad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural íntegra ²³

Si los hechos son independientes, no hay en el mundo necesidad, sino contingencia.

6.3. Fuera de la lógica todo es accidental. No hay leyes que gobiernen los hechos. Por ejemplo: 6.36311. que el Sol saldrá mañana, es una hipótesis,... no sabemos si saldrá.

²³ Nada dice de las ciencias sociales o del espíritu.

6.371. La entera concepción moderna del mundo tiene por base la ilusión según la cual las llamadas leyes naturales serían explicaciones de los fenómenos naturales. 6.372. Así, la gente queda junto a las leyes naturales como junto a algo intangible, tal como los antiguos quedaban junto a Dios y al destino.

La lógica. Mostrar y decir.

6.37. Hay necesidad... y está en la lógica y sólo en la lógica. No hay una necesidad, según la cual algo debiera ocurrir porque otro algo ha ocurrido. Sólo hay necesidad lógica.

6.13. Sin embargo, es menester no engañarse. *«La lógica no es una doctrina, sino una imagen especular del mundo, su reflejo»*. Para Wittgenstein las proposiciones de la lógica no son proposiciones atómicas ni moleculares, no se refieren a hechos, y por tanto carecen de sentido, son inverificables en el terreno de los hechos. No son sino reglas sintácticas, reglas relativas al manejo de los signos. Como no son *«cuadros»* de la realidad, no dicen nada, son solamente tautologías. 6.124. No hacen más que *describir «el armazón del mundo, o más bien lo presentan»*, lo *«reflejan»* en el lenguaje: *«No ‘tratan’ de nada. Suponen que los nombres tienen significación y que las proposiciones elementales tienen sentido. Y este es su enlace con el mundo. Es claro que deben indicar algo sobre el mundo: que ciertos enlaces de símbolos ‘son tautologías’»*.

6.1262. La prueba en la lógica es sólo un medio auxiliar mecánico para el más fácil reconocimiento de la tautología donde esta es complicada. Las proposiciones de la lógica no dicen nada; sólo *«dice»*, habla, la ciencia natural. Las proposiciones de la lógica son proposiciones sin sentido porque son meras tautologías.

4.4611. Pero que sean sin sentido no quiere decir que comporten insensatez, pues no implican ninguna violación de las reglas de la sintaxis lógica. Según Wittgenstein se debe distinguir entre «mostrar» y «decir». Tan sólo la ciencia «dice», habla, teoriza sobre los hechos, en tanto que, la lógica «muestra» las normas lógicas de las tautologías, y sus proposiciones son sólo «intentos de decir lo que se muestra por medio de tautologías».

4.121. La proposición no puede exponer la forma lógica, que sólo se refleja en ella. Lo que se refleja en el lenguaje, él no lo puede exponer. Lo que se expresa en el lenguaje nosotros no podemos expresarlo mediante él. La proposición muestra la forma lógica de la realidad. La muestra. 4.1212. Lo que puede mostrarse no puede ser dicho. Lo muestra, precisamente, porque no puede decirlo.

Wittgenstein, sin embargo, nos dice muchas cosas acerca de la cuales nada se puede decir. Hay que suponer el conocimiento de las reglas de uso (del idioma español, por ejemplo)... y si se las conoce, si se conoce el empleo de las expresiones entrecomilladas de dos proposiciones precedentes, por ejemplo, también se conocería la «tercera proposición que resulta de las otras dos»... pero no se dará información alguna aunque se lo pretenda: en el lenguaje no puede exponerse la forma lógica, que se expresa en tablas de verdad, sino sólo reflejarla (por ejemplo «ahora llueve o no llueve», que es una tautología y nada informa sobre la realidad).

4.12. Para que el lenguaje, o la lógica, pudiera «decir» de sí, sería preciso «salirse» «fuera» de la lógica y colocarse en un punto de vista extralógico, ilógico, lo cual es absurdo. «Para poder expresar la forma lógica debiéramos poder ponernos con la proposición fuera de la lógica, es decir fuera del mundo».

Con la matemática ocurre algo semejante a lo que ocurre con la lógica. 6.2. En cuanto tautología, las proposiciones matemáticas son «*seudo proposiciones*».

La filosofía. Con la filosofía ocurre algo peor: sus proposiciones son *insensateces*, pues ni se refieren a *hechos*, ni son puramente «*formales*» como las de la lógica o la matemática.

4.003. No podemos, por tanto, en absoluto, contestar cuestiones de esta especie, sino sólo contestar su insensatez.

Y ello porque los filósofos no comprenden la lógica de nuestro lenguaje, por desconocimiento de la lógica (por ejemplo «*[el señor] Verde es verde*» o la palabra «*ser*» que se emplea como cópula o enlace, tanto como signo de igualdad cuanto como expresión de existencia). Por lo tanto, para evitar errores, la filosofía tiene que emplear un lenguaje simbólico que no emplee el mismo signo para diferentes símbolos, y tampoco emplee varios signos para un mismo símbolo, es decir, un lenguaje simbólico que obedezca a la gramática lógica, a la sintaxis lógica.

En definitiva: 4. «*Toda la filosofía es [tan sólo] crítica del lenguaje*». La filosofía no es una teoría, sino una actividad que consiste en clarificar lógicamente los pensamientos, en lograr que los pensamientos o proposiciones, que, de otro modo, serían turbios, opacos, y confusos, se vuelvan «*claros y rigurosamente delimitados*».

6.54. Se debe tirar la escalera luego de haber subido por ella. Se deben superar estas dificultades; entonces se verá el mundo correctamente. Por todo esto, 7. «*De lo que no se puede hablar, sobre ello debe guardarse silencio*».

Dice Wittgenstein: «*la verdad de los pensamientos aquí comunicados es intangible y definitiva*».... pero, ¿qué vendrá a decir en *Investigaciones filosóficas*?

La nueva teoría. Las *Investigaciones filosóficas* comportan una serie de observaciones más conexas que las del *Tractatus logico-philosophicus*. Allí, Wittgenstein sostiene una concepción muy diferente del lenguaje. Reconoce que la cuestión capital del lenguaje no es la función informativa, no es constituir una «*figura*» de la realidad, sino saber cuál es el *uso* que, en cada caso, tiene la palabra o la frase en el lenguaje. Entre ambas obras de Wittgenstein, el *Tractatus logico-philosophicus* y las *Investigaciones filosóficas*, hay cierta continuidad, ya que Wittgenstein sigue viendo en la filosofía «*una actividad más bien que una teoría, la actividad de esclarecer las proposiciones y precavernos de ser arrastrados por el falso camino [por el camino de la metafísica] debido a las apariencias engañosas del lenguaje corriente*». Así como en el *Tractatus logico-philosophicus* analizaba el lenguaje para descubrir su oculta estructura, ahora, en *Investigaciones filosóficas*, trata de mostrar dos cosas: (a) que la actividad analítica se aplica a los «*juegos del lenguaje*», y (b) que los términos o signos que el metafísico emplea no tienen lugar en dicho juego.

Los juegos del lenguaje: Wittgenstein compara los diferentes lenguajes con el modo en que jugamos un juego. El error de base de las teorías corrientes ha consistido en la creencia de que el lenguaje tendría una «*esencia*» que habría que poner de manifiesto. Pero, en lugar de esa oculta esencia, sólo debemos prestar atención al lenguaje, y observar cómo funciona, pues el significado de una palabra lo da su uso en el lenguaje.

En lugar de la cuestión por la «*esencia*» o «*esqueleto lógico*», ahora se impone la pregunta por el *uso*.

Así planteada la cuestión, no hay «*un lenguaje*» (según había planteado en el *Tractatus lógico-philosophicus*), sino que lo que hay en verdad son lenguajes, o formas de vida. Y tal multiplicidad no es nada fijo, ni dado de una buena vez. Mientras unos lenguajes surgen, otros envejecen y se olvidan. Los diferentes lenguajes «*juegan*» como quien juega un juego, por ejemplo el juego de ajedrez.

De tal suerte, ¿qué es verdaderamente una palabra? Una palabra, ¿es análoga a una pieza de ajedrez?, ¿es lo que dicta la regla del juego? En efecto, «*juego del lenguaje*» intenta subrayar la circunstancia de que el hablar constituye una actividad que forma parte de la vida.

Wittgenstein insiste en que no hay una «*esencia juego*», como algo en común en lo que participan los diversos juegos y con cuya ayuda los podamos «*definir*», sino que entre los diversos y variadísimos «*juegos*» sólo puede discernirse cierta similitud o «*familiaridad*».

Vemos una complicada red de similitudes que se superponen, imbrican, y entrecruzan. Parecidos en lo grande y en lo pequeño. Por tanto, según Wittgenstein no hay una esencia «*juego*», sino tan sólo «*similitudes*», «*familiaridades*», «*parentescos*» o «*parecidos de familia*» (facciones, color de ojos, andar, temperamento, etc.). Los «*juegos*» constituyen una familia. Algo similar ocurre con los «*juegos del lenguaje*» que sirven como objetos de comparación que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.

En el lenguaje, la función de los signos resulta del contexto en el que aparecen, el cual permite determinar el sentido de los mismos. Ello quiere decir que el sentido resulta ser una función del uso dentro del lenguaje corriente. «*Comprender una proposición significa comprender un lenguaje. Comprender un lenguaje significa dominar una técnica*».

Pues bien, el error de la metafísica ha consistido en llevar una expresión «*fuera*» de los límites del juego del lenguaje donde tiene su origen y lugar legítimos, en no respetar el uso que el lenguaje cotidiano le otorga.

Preguntar por la fecha, es decir por el tiempo en que ocurrió tal o cual suceso, o preguntar qué hora es, son preguntas con sentido porque todos entendemos a qué nos referimos. Pero preguntar qué es el tiempo, así, en forma general, es crearse una *perplejidad*, es caer en un falso camino en el que no hay salida. La pregunta sale de los límites del juego, sale fuera del lenguaje. Así, el alfil, en ajedrez, sólo puede «*moverse*» en diagonal, porque esa es la regla de juego.

El filósofo se causa «*chichones*» por no manejar correctamente el lenguaje, por infringir las reglas de su juego... «*La filosofía es una lucha contra el embrujamiento de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje*». En rigor, los problemas filosóficos no se resuelven, se «*disuelven*».

La filosofía como terapéutica. Wittgenstein niega que en filosofía pueda haber un sólo método. «*No hay un único método en filosofía, pero por cierto hay métodos, en cierto modo diferentes terapias*», de manera que «*el filósofo trata una pregunta como [si fuera] una enfermedad*». Ejercita una técnica terapéutica: indica que el lenguaje es un conjunto de reglas de juego, no para inquirir qué es el lenguaje, como si hubiese una esencia oculta que se busca sacar a la luz, sino tan sólo para mostrar en cada caso cuál es la *función correcta* de la palabra dentro del lenguaje corriente, así como tampoco hay un «*rey*» en sí o una «*torre*» en sí, sino sólo los usos o movimientos posibles de esas piezas «*dentro*» del juego de ajedrez. «*Cuando los filósofos emplean una palabra –‘saber’, ‘ser’, ‘objeto’, ‘yo’- y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre deben preguntarse: ¿se usa esta palabra del mismo modo que en el lenguaje en el que tiene su hogar natal?*» Nosotros reconducimos las palabras desde su empleo metafísico nuevamente a su empleo cotidiano.

Una de las causas principales de las enfermedades filosóficas radica en la ingesta de una dieta monótona, radica en nutrir al pensamiento con un sólo tipo de ejemplos. Un tipo de terapia contra esto consiste en desvanecer la ilusión de que los lenguajes ideales proveerán una estructura más clara del uso corriente, pues sólo se trata de lenguajes ficticios que no pueden reemplazar el lenguaje corriente, sino, cuanto más, iluminar el uso que efectivamente este tiene.

Dice Wittgenstein que el objeto de su filosofía es «*mostrar a la mosca la salida de la botella cazamoscas*», desembarazarlo al filósofo de las preocupaciones filosóficas, y dejarlo, frente al puro hecho del lenguaje, sin más, tal como se da inmediatamente. «*La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. Pero no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está*». «*Nuestra equivocación consiste en definitiva en no respetar el hecho del lenguaje, en no atenernos a su juego*».

Eliminación de la filosofía. «*La filosofía expone [y describe] y no explica [ni fundamenta] ni deduce nada... Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso está oculto, no nos interesa*». «*Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar*», porque «*en filosofía no se sacan conclusiones*».

«*Los resultados de la filosofía consisten en el descubrimiento de alguna que otra simple insensatez*»... «*¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo ... importante [que preexistía ?]*». No hay tal importancia, puesto que son tan sólo castillos en el aire los que destruimos, y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan.

Los problemas en efecto parecen resolverse... pero sólo porque se ha eliminado la filosofía misma, que es lo que Wittgenstein pareciera pretender. Con lo cual Wittgenstein no hace más que reiterar aquello del *Tractatus lógico-philosophicus*: haber alcanzado la verdad «intangible y definitiva».

(3) Filosofía y ciencia: la epistemología. Criterios de demarcación entre ciencia y no ciencia. Se dice que la *epistemología* comporta el conocimiento aplicado a la ciencia. Pero, ¿qué es lo que distingue ciencia de lo que no lo es? Podríamos decir que lo que la distingue es un criterio de demarcación. Sin embargo, antes de avanzar en el desarrollo del tema, esbozaremos las corrientes fundamentales al respecto: (a) el *positivismo lógico* o *empirismo lógico* del *Círculo de Viena* de Carnap, de Ayer, de Schlick, de Reichenbach, de Einstein, de Wittgenstein, de Gödel, de Russell, de Frege, y de Whitehead; (b) *el falsacionismo* de Popper; y (c) la *teoría de los paradigmas* de Kuhn (1922-1996).

(4) El positivismo lógico: criterio verificacionista del significado; ciencias formales y ciencias fácticas. Conviene que previamente conozcamos qué aspectos encierra la locución «*giro lingüístico*». En el siglo XX, la filosofía había tomado como objeto de reflexión al «*lenguaje*». Comenzó a reflexionar sobre el lenguaje, una disciplina cuyo exponente tal vez más renombrado, haya sido Ludwig Wittgenstein. Sin embargo, el tema y el problema del lenguaje no se inicia, precisamente, con Wittgenstein. En efecto, Cratilo y Hermógenes, quien aboga por la convencionalidad del signo, en el *Cratilo* de Platón, dialogan acerca de la arbitrariedad del signo lingüístico. Al respecto, Aristóteles mantiene una posición convencionalista. Las palabras del lenguaje hablado, que hacen referencia a los conceptos del alma, que son afecciones del alma, son convenciones. ¿Podemos afirmar sin riesgo, que entre el concepto y la cosa, hay una relación natural? Esa es la

cuestión. Para Hume, habría que establecer la impresión de la que deriva un término, a la hora de declarar la legalidad de una idea. Esta idea según la cual las palabras nombran objetos o refieren hechos, plantea problemas en el uso del lenguaje ordinario, en el lenguaje común. Cuando decimos que «*el círculo cuadrado no existe*», por ejemplo, estamos presentando un predicado P enlazado a un sujeto S, cuya estructura lógica es válida y comporta un argumento también válido formalmente. Pero podríamos decir que dicho enunciado es un enunciado verdadero que carece de significado, más precisamente de sentido, porque no tiene significado, porque no significa objetivamente en la realidad, toda vez que la posibilidad del objeto «*círculo cuadrado*» es nula en ese terreno, y no en el de la ontología formal.

Bertrand Russell (1872-1970), encuentra una solución a esta aparente paradoja. La estructura gramatical, en este caso, no coincide con la estructura lógica. Una mala estructura gramatical nos puede inducir a error. Desde la lógica habría que reformular esa proposición diciendo que «*no hay ni siquiera una sola entidad que simultáneamente sea circular y cuadrada*», lo que formalizado podría expresarse de la siguiente manera: $\neg \exists x (R_x \wedge C_x)$, es decir que «*el redondo cuadrado no existe*». Se trata de un mal uso del lenguaje. Es justamente en esto en lo que ha reparado y hecho hincapié el *positivismo, el empirismo lógico del siglo XX*.

Ludwig Wittgenstein fue discípulo de Bertrand Russell. Había nacido hacia 1889 en Viena, que por entonces era considerada la capital cultural del mundo occidental, donde también nacieron Freud, Hitler y el periodista y polemista Karl Kraus. En ciudad y momento histórico tan singular... nació Wittgenstein.

Janik y Toulmin sostienen que el Imperio Austrohúngaro de los Habsburgos concentraba grandes culturas en tensión y efervescencia. Había, allí, industrialización y, al mismo tiempo, movimiento obrero. Había, allí,

disociación entre lo que aparecía y lo que era. Cafés. Valses vieneses. Sin embargo, el esplendor ocultaba toda la miseria, toda la represión, y todo el conflicto existente. No sería precisamente Freud quien iría a desenmascarar la hipocresía reinante. No sería él quien se habría de dedicar a desentrañar la lógica del lenguaje. ¿Cuál es, entonces, la filiación de estas ideas? ¿De dónde provienen? ¿de Russell... tal vez? En principio, digamos que la procedencia parece ser de cuño inglés. Otra interpretación sostiene que Wittgenstein sorprende con esta temática desde Viena. Wittgenstein sería: (a) un lógico; y (b) un preocupado por la ética, según Janik y Toulmin. El *Tractatus lógico-philosophicus* es ética más mística, sobre las páginas finales.

La Primera Guerra Mundial significaba la ruptura de la continuidad en el desarrollo de todas las ramas de la ciencia y el arte. Los valsos eran sensuales, es decir glamorosos, porque la educación represiva del momento lo imponía. El sexo estaba desligado y la prostitución podía palparse. Entretanto, tres hermanos de Wittgenstein se habían eliminado.

Como hemos informado con anterioridad, el *Tractatus lógico-philosophicus*, consta de siete tesis.

La teoría pictórica del lenguaje. Para Wittgenstein el lenguaje pinta hechos, tiene una similitud estructural con los hechos. Es isomórfico. El mundo es lo que es del caso, dirá en la primera tesis. El mundo es un conjunto de hechos, de relaciones entre objetos, cosas, y entidades. El lenguaje figura, pinta, encuadra hechos... los mapea. Hay una similitud lógica entre hechos y lenguaje, que es la forma lógica.

Los enunciados complejos, pueden ser descompuestos en enunciados simples. Si, llegado a ese punto, se comprobase que hay correspondencia con

los hechos ²⁴, con la realidad, con el mundo, es decir que hay verificación, se puede afirmar la verdad de la proposición subexamen. El lenguaje no puede referir, decir, hablar, teorizar sobre la realidad porque esto forzaría su función propia. Solo puede mostrar. Lo que se puede mostrar, se puede mostrar, precisamente porque no puede ser dicho, hablado, teorizado. Decir, hablar, dice, habla, teoriza la ciencia, el lenguaje solamente muestra. Muestra pero no teoriza sobre la forma lógica. Deja de tener sentido, significado, no puede verificarse. Por consiguiente, toda la filosofía tradicional carece de sentido. No se puede comprobar que la filosofía tenga problemas propios. Sus problemas son seudoproblemas, puesto que sólo es una actividad de establecimiento del lenguaje de la ciencia.

El Círculo de Viena. El ámbito donde los *positivistas lógicos*, también conocidos como *empiristas lógicos del siglo XX*, desplegó su actividad dentro de una corriente fundada por Schlick, fue el *Círculo de Viena*.

Nuestro lenguaje no está preparado para tratar el problema de Dios: mejor es callarse, entonces, puesto que algunas proposiciones no son pasibles de verificación. Sin embargo, el desarrollo de Wittgenstein tampoco será categórico, como queda constancia en la sentencia que sugiere: «*úselo como una escalera que luego abandonará*». El positivismo va a proponer el *criterio verificacionista* del significado, pero no como criterio de demarcación científica. Va más allá, se dirige hacia la significatividad, es decir a lo que es significativo y a lo que es no-significativo, a lo que tiene sentido, y a lo que carece de él, a lo que se puede decir, hablar, y a lo que no se puede decir, hablar, y es menester callar.

Enunciados analíticos son aquellos cuya verdad se determina por deducción, por su sola estructura lógica. Se trata de enunciados tautológicos.

²⁴ La verdad de la proposición compleja resultante puede determinarse en función de la verdad de sus componentes.

Las ciencias formales hacen uso de esta clase de enunciados. En cambio, los **enunciados sintéticos** son aquellos cuya verdad no se puede determinar lógicamente puesto que son contingentes. Determinar su verdad exige verificarlos en la experiencia empírica. Las ciencias fácticas suelen apelar a esta clase de enunciados protocolares que describen un hecho. En ausencia de enunciados sintéticos se carecería de sentido, de significado verificado empíricamente.

Los positivistas lógicos del Círculo de Viena, tomaron en cuenta la impresión de Hume con la que se legitiman las ideas, además de los conceptos de Russell y de Frege.

En un mal uso del lenguaje, los enunciados son *seudoenunciados*. No se tienen problemas, sino *seudoproblemas*, ni proposiciones, sino *seudoproposiciones*.

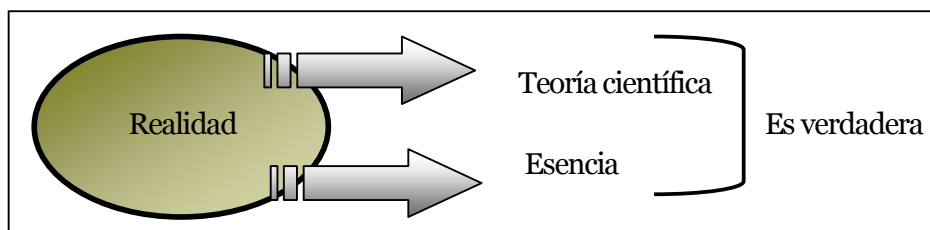
El verificacionismo es un criterio indicativo de significatividad, y no de cientificidad.

(6) El falsacionismo de Popper; el método hipotético deductivo.

El positivismo lógico hace que resurja la teoría de Popper, quien cuestiona el criterio de significatividad. Desplaza la verificación hacia la *falsación*, hacia la posibilidad de mostrar que un enunciado es falso, a la falibilidad, y se centra en la falsedad. Se puede demostrar que una teoría es falsa, pero no que sea verdadera en todos los casos. Lo que no tiene que permitir una teoría científica es la falsación, ser falsada, aunque pueda ser falsable, es decir refutable. Tiene que poder ser falsable, sí, pero no falsada. La metafísica es irrefutable. No es ciencia, carece de significado, al igual que la teoría de Marx, y la de Freud.

Popper compara el *esencialismo* (substancialismo), el instrumentalismo, y el falsacionismo. Para ello, primero retoma la discusión de Galileo Galilei con la

Iglesia de Roma acerca del heliocentrismo, cuya posición es *esencialista* porque a la realidad, en la que reconoce una esencia, le superpone una teoría científica. Se refiere a la realidad, procura descubrirla. Pero, ¿conoce la esencia?:



Luego retoma el planteo del *instrumentalismo* de Berkeley, que no se refiere a la realidad, porque la teoría científica no se conecta con la realidad, no procura descubrirla, no la busca, hace como si no la hubiera:



Popper objeta ambas visiones. Contra el *esencialismo* dirá que rescata la idea que pretende conducir al esencialismo hacia una descripción verdadera de los hechos, pero que el esencialismo es imposible de demostrar; y que la verdad tiene efectos oscurantistas. Contra el *instrumentalismo* dirá que una teoría científica choca siempre, necesariamente, con los hechos. Que tiene que ver con ellos. Que aparecen hechos que desbaratan, cuando no la impugnan, aunque más no sea parcialmente, una teoría científica.

La teoría científica se refiere a la realidad. Aspira a ser una descripción verdadera de los hechos, pero nunca llegará a serlo porque entrará en contacto contrapuesto con los hechos reales. Es una conjetura cuya

característica es estar sujeta a refutaciones. Esa conjetura tiene que ser refutable. No refutada. Entrar en contacto con los hechos reales. Esos hechos deben ser comprobables, pero no deben aparecer nunca refutaciones. Así, la teoría de Marx es irrefutable, al igual que la teoría de Freud, y la metafísica; por eso no son científicas.

Podríamos concebir a la mente humana como un receptáculo en el que se acumulan datos que no van más allá del solipsismo, que no tienen sentido por no ser significativos, por no estar sujetos a comprobación mediante contrastación con la realidad, es decir por no-poder-ser-verificados. Sin embargo, en rigor, no podría afirmarse que haya una genuina acumulación de datos en la mente, y que ello comporte ciencia para Popper. Popper dirá que el científico propone una hipótesis, que ensaya una conjetura que conduce a una solución. Hay, entonces, implicada, una observación interesada y selectiva, empujada por una conjetura. El científico establece conjeturas que orientan la observación. En primer lugar figura el *problema* al que el científico se enfrenta. El *contexto de descubrimiento* no entra en juego dentro de la epistemología, es extra científico. No importa de dónde el científico extrae la conjetura. Sí, en cambio, es relevante el *contexto de justificación*. La conjetura tiene que estar formulada en lenguaje claro y preciso, y debe referirse a un contenido empírico, debe decir algo acerca de la realidad. Una teoría es más científica cuanto más audaz es, cuanto más precisa es. El carácter de la hipótesis la hace más (o menos) refutable, ya que siempre está abierta la posibilidad de hacerla entrar en contradicción con los hechos. Una vez formulada la conjetura, la hipótesis, cabe facilitar la oportunidad de someterla a crítica, a refutación, a *falsación*. La hipótesis es observada. Si se comprueba tienen que ocurrir determinados hechos. Entonces, la hipótesis, o bien queda descartada, o bien queda provisionalmente confirmada. Popper sostiene que ella, la conjetura, todavía sigue quedando sometida a refutación en el caso de que haya quedado

provisionalmente confirmada. El trabajo del científico es del tipo «*ensayo* (de la hipótesis)-*error*», porque procura iterar, repetir, sucesivamente, un acercamiento. Por ejemplo, en medicina, la sepsis fue estudiada en Viena, precisamente donde todo sucedía como para que fuera estudiada. Así, la morgue, los cadáveres, los practicantes, y la septicemia... estaban allí. El método de la ciencia, el que emplea y aplica la ciencia, es *hipotético-deductivo*. Se formulan conjeturas e hipótesis –dijimos- y, de ellas se extraen y deducen conclusiones que pueden constatarse contrastándolas con los hechos. Por ello, la ciencia progresa a partir del *error-ensayo*.

(7) La discusión con la Escuela de Frankfurt en torno a las ciencias sociales. Popper y Adorno debatirían, en un congreso, acerca del método de las ciencias sociales: *la disputa del positivismo en las ciencias sociales*. La ciencia, dice Popper, comporta: (1) *una unidad metodológica* en virtud de la cual el método que se aplica en ciencias sociales, es el mismo que se aplica en ciencias naturales. El método de la ciencia es pues el método hipotético deductivo; (2) *una objetividad científica* en virtud de la cual el método *hipotético-deductivo* es un método lógico regido por el *principio de no contradicción* que garantiza esa objetividad. Tiene, entonces, la ciencia, medida y coherencia; (3) *una tesis de neutralidad valorativa* que distingue los valores científicos, de los valores extra-científicos.

El ideal científico consiste en la búsqueda de la *verdad*, la *relevancia*, y la *sencillez*. Comporta ideología confundir los valores del ideal científico, con los de quienes los profesan. Adorno va a discutir esta postura. Va a considerar que su *neopositivismo* es *razón instrumental*. Que los valores fluyen de los científicos acerca de los límites de la ciencia. Adorno considera que Popper es un *cientificista*, dado que para él, todo conocimiento constituye un conocimiento científico, lo cual comporta una exaltación desmesurada del valor de la ciencia. Respecto de (2) la objetividad científica,

el método no tiene por qué adecuarse al ideal lógico-metodológico del investigador, sino a la cosa sub-examen. Por consiguiente, su método no puede ser aplicado a la naturaleza. Sostener el principio de no contradicción en un campo que es contradictorio, es absurdo. Entonces, esta lógica tiene que ser, necesariamente, una lógica de la contradicción con método dialéctico, es decir una lógica que va desenvolviéndose dialécticamente mediante contradicciones.

Para Adorno, la (3) tesis de neutralidad valorativa, comporta una obviedad, no una neutralidad. Esto puede llevar a la crítica. La honradez es obvia. Puede abusarse de la norma de neutralidad valorativa sirviendo simultáneamente propósitos teñidos de un afán terrorista, por ejemplo. Para Adorno es importante la fantasía del científico (lo que no es). Adorno supone otros valores como *superadores emancipatorios*. Popper y Adorno pueden discutir desde la modernidad. Pero, veamos lo que sucede con la *postmodernidad*.

Son, se llaman, *postmodernos* aquellos que nada tienen en común con los modernos, con aquellos que ni siquiera comparten un lenguaje común, emancipación, ni progreso.

(9) El enfoque sociológico de la comunidad científica: Kuhn. La teoría de los paradigmas. Kuhn es autor de la obra *La estructura de las revoluciones científicas*. En ella avanza sobre el estudio científico y social de las comunidades científicas. En la ciencia –dice– hay alternancia entre *ciencia normal* y *revolución*, a la que le asigna un papel fundamental para el desarrollo de la ciencia. Kuhn periodiza el desarrollo de la ciencia de la siguiente manera: (1) hay un período anárquico y fragmentario de preciencia; (2) hay un período de ciencia normal; (3) hay un período de crisis y revolución; y (4) vuelve a haber un período de ciencia normal. Pero, ¿qué es ciencia normal para Kuhn? Por *ciencia normal*, Kuhn entiende que es la

ciencia en la que toda la comunidad científica trabaja con un *paradigma* unificado que está ausente en la preciencia. ¿Y *paradigma*?, ¿qué es *paradigma*? Paradigma es una completa constelación de creencias, valores, y técnicas, compartidas por los miembros de una comunidad científica. Comporta un visión del mundo.

Los miembros de una comunidad científica, comparten supuestos técnicos, básicos, elementales, metodológicos, e instrumental técnico. Están de acuerdo. Supone un criterio de racionalidad. Cuando toda la comunidad científica está de acuerdo, los científicos se dedican a la solución de problemas, dentro del paradigma. Todo paradigma convive con anomalías a las que el paradigma no puede dar solución y que no afectan al paradigma *in toto*, es decir que no lo impugnan. Cuando las anomalías se acumulan y el paradigma no las absorbe o hay necesidades sociales muy fuertes, hay crisis en el paradigma. Simultáneamente, siempre hay científicos que han estado pensando otro paradigma supletorio distinto. Entonces, es cuando se produce una revolución triangular: *paradigma–anomalía-paradigma rival*. Este momento comporta un pasaje de un paradigma a otro, o de conversión de un paradigma en otro ²⁵ Se dice que el pasaje es una conversión porque los científicos dejan de creer en el «*viejo*» paradigma, para pasar a creer en otro «*nuevo*», no necesariamente mejor, tal como también sucede con la creencia o conversión religiosa. Este cambio es de cuño irracional. Comporta dos maneras distintas de percibir la realidad... dos mundos contrapuestos, inmiscibles e incomparables.

Kuhn cuestiona la idea del progreso en la ciencia. El progreso se produce en el marco de la ciencia normal, en el contexto de cada paradigma. En este sentido, la verdad, iba a decir Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*, tiene una historia que depende de prácticas discursivas ligadas a las

²⁵ Por ejemplo: la sustitución del paradigma del geocentrismo por el paradigma del heliocentrismo.

relaciones de poder y de cultura. El sujeto es un producto de la modernidad y está destinado a morir. Sólo pueden discutir los que comparten algo en común.

Kuhn ha sido blanco y objeto de numerosas críticas. Fue a causa de tales cuestionamientos que, entonces, precisó el sentido que anteriormente le había dado al concepto de paradigma ²⁶: *paradigma* es, además, también un modelo, un ejemplar logro del pasado que influye en una teoría científica. Una teoría dominante, fuerte, se desdibuja en todo su edificio, se desvanece; pierde el criterio de demarcación ciencia/no-ciencia... depende ya de otro paradigma. Respecto del método, sucede lo mismo. Sobre el progreso, Kuhn anota que no es lineal, que es *contextual*, y que se da en el marco de la ciencia normal, y en el contexto del paradigma... Esto es ya... otro paradigma.

(10) La fenomenología: sus influencias metodológicas en la filosofía del siglo XX. Jean Paul Sartre: el análisis fenomenológico de la mirada; ser-en-sí, ser-para-sí, ser-para-otro. La *fenomenología* comporta un método del que se vale la filosofía. Entre otras versiones ²⁷, fue concebido hacia el siglo XX por Edmund Husserl (1859-1938), y se

²⁶ Véase «Posdata: 1969», en **Kuhn**, Thomas S.; *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 269, donde Kuhn establece que en gran parte del libro se ha valido del término 'paradigma' en dos sentidos distintos. Por una parte, significa toda la constelación de creencias, valores técnicas, etc., que comparten los miembros de una comunidad científica dada. Por otra parte, denota una especie de elemento de tal constelación, las concretas soluciones de problemas que, empleadas como modelos o ejemplos, pueden reemplazar reglas explícitas como base de la solución de los restantes problemas de la ciencia normal. El primer sentido del término, al que podremos llamar sociológico [...] [se completa con el] de los paradigmas como *ejemplares logros del pasado*. Una teoría dominante.

²⁷ En sentido general y etimológico, la fenomenología consiste en la descripción de lo que aparece a la conciencia: el fenómeno. El uso filosófico del término lo suministra Lambert, en 1764, como «*doctrina de la apariencia*», o del verdadero conocimiento sensible, que se opone a «*la doctrina de la verdad*». Hegel profundiza el sentido del término y lo aplica al camino vivencial que recorre la conciencia hasta llegar al saber absoluto: la «*ciencia de la experiencia de la conciencia*» En sentido propio se entiende por fenomenología la teoría

difundió en el campo de la *sociología* y en el de las *ciencias sociales*. Husserl, seguidor de Brentano (1838-1917), cuyo interés estuvo centrado en discernir qué es la conciencia, está en la línea de Descartes y de Kant. Husserl analiza la conciencia, el sujeto, y trata de establecer las posibilidades del conocimiento. Procura convertir a la *filosofía* en una ciencia, en un lenguaje universal que fundamente el lenguaje de la ciencia. Husserl toma de Brentano la tesis que proclama que la conciencia es *intencionalidad*, es decir tener «conciencia de...», estar dirigida hacia algo que está fuera de sí misma, de «*mi yo*». En su ideario, entonces, hay una primacía de la conciencia, como el *cogito* en Descartes, el pienso, luego existo. Pero, ¿qué es lo que pienso? Es dudoso determinar qué es lo que pienso. Para Husserl y Brentano no es tan indubitable saber qué pienso como saber que pienso. Sin embargo, no hay pensamiento sin contenido. Es indudable que pienso, pero, en virtud de ello no podría afirmar que, aquello en lo que pienso, sea una *representación*, un contenido de conciencia proyectado más allá, fuera de mi propia conciencia, con categoría de existencia. Dudo sobre los objetos, sobre su existencia y, es por ello que se justificaría la *reducción fenomenológica*, es decir la suspensión del juicio acerca de la existencia espacio-temporal de las cosas con las cuales se correspondería «*mi*» pensamiento. Por eso me mantengo en el plano fenoménico.

Nóema, en griego, significa lo concebido o pensado, el concepto en sentido pasivo, por oposición a *nóesis*, que significa comprensión e intelección, en sentido activo. Término que Husserl utiliza, en su análisis fenomenológico de los contenidos de conciencia, para diferenciar un aspecto «*noético*» de un aspecto «*noemático*», es decir, respectivamente, (a) la vivencia o hecho en sí

filosófica de Husserl, tal como la presenta en 1913. Tal como la entiende Husserl, es el método que permite describir el sentido de las cosas viviéndolas como fenómenos de conciencia. Lo concibe como una tarea de clarificación para poder llegar «*a las cosas mismas*» partiendo de la propia subjetividad, en cuanto las cosas se experimentan primariamente como hechos de conciencia, cuya característica fundamental es la intencionalidad.

de la conciencia, y (b) el sentido o contenido de la vivencia de la conciencia, aquello a que se refiere, tanto si es real como ideal. Además, Husserl define lo que se conoce como «*intuición eidética*», es decir la intuición de esencias. En nuestro caso, nosotros no nos podemos describir puesto que carecemos de esencia, y por ende de intuición eidética. Este es el método fenomenológico, el que tiene por objeto de estudio el contenido del pensamiento. Las correspondencias son las representaciones en el mundo, el ordenamiento de ellas para comprenderlo, para tomar cuenta de ellas para fundamentar las demás ciencias. Sin embargo, Husserl solamente analiza las representaciones, y no llega a dar una solución concluyente respecto de la intersubjetividad.

Heidegger. Para hablar de Heidegger con la debida propiedad, es necesario usar las mismas palabras que el mismo Heidegger usó en el original de su obra, como se sabe escrita en idioma alemán. Esto plantea un serio problema. Tanto que sus exegetas antes bien lo imitan, más de lo que lo analizan.

Es bien conocida la pregunta que Heidegger formula por el ser. El único que podría contestar esta pregunta sería el *existente humano*. La existencia es un camino para llegar al ser. Heidegger nunca aceptó que se lo considerara *existencialista*. Él mismo se define a sí mismo como un *ontólogo*. El ser consiste en que los entes sean. El *dasein* (el ser ahí), y la realidad humana también, son los únicos que pueden responder qué es el ser. Todos tenemos comprensión acerca del ser. Algo es, o bien no es. El ser es constitutivo de la existencia humana. La comprensión del ser es la que nos determina, dice Heidegger. Al elegir damos respuesta a ese ser. Cada individuo, cada cultura se expresa por la comprensión del ser... y por su interpretación. La filosofía de Heidegger tiene raigambre *fenomenológica*.

(11) Hermenéutica y estética. Recepción artística y apertura de la obra de arte. *Hermenéutica* significa interpretación de signos, señales, y huellas. La Hermenéutica es un método de las ciencias sociales. Surgió como interpretación de los textos jurídicos primero, y luego como interpretación de la Biblia y de los textos sagrados. Aquí, Heidegger usa el vocablo para señalar el acto de interpretar textos. Schleiermacher (1768-1834), en cambio, usa el vocablo para tratar de comprender el momento de la creación del autor, en el momento de plasmarla. Como la obra habla más allá de la obra del autor, como se trata de comprender un texto comprendiendo la intención del autor, el receptor completa la obra ²⁸ Dilthey (1833-1911) aplica el término a la historia. Trata de ubicarse dónde y de elucidar por qué ocurren las cosas. Trata de comprender un momento histórico, que implica reconstruir una situación. La comprensión del ser, para Heidegger, fundamenta, pues, la existencia humana. No es algo voluntario. Tenemos una comprensión *preontológica* del ser. Así, por ejemplo, estudiar filosofía constituye un proyecto de vida. Importa elegir y desechar, y en esa decisión va comprometido el ser, su comprensión y su identificación. Hay un *giro ontológico* del ser. Esto quiere decir que nos definimos, que nos caracterizamos, por nuestra comprensión del ser. Al definir un proyecto de vida uno define también la comprensión del ser. Da una respuesta por el ser. Hay un giro ontológico de la hermenéutica. No podemos comprender lo otro, lo demás, sin comprender el ser.

La esencia es lo que hace que las cosas sean lo que son. Preguntarse por la esencia, constituyó la pregunta fundamental de la filosofía que perduró hasta los tiempos de Sócrates (470/69-399 antes de J. C.). Pero, a partir de allí, comenzó el olvido del ser a favor de un ente privilegiado (primero las ideas, luego la sustancia o *ousía*, después Dios, más tarde la conciencia). La modernidad marca una escisión entre la conciencia y la naturaleza (relación

²⁸ Estética de la recepción de la Escuela de Constanza.

sujeto-objeto, punto de partida de la racionalidad tecnológica, visión de la naturaleza como materia prima a explorar y explotar por los hombres).

Podríamos calificar a Heidegger como un crítico de la modernidad. En el fondo del humanismo –proclamaría-, hay un *antihumanismo*.

El hombre puede preguntarse por el ser, y esto es ya una manifestación del ser. *Dasein* es existencia humana, dijimos. Pero es existencia en cada momento. Heidegger pregunta por el ser, que es el fundamento del hombre, el único que tiene que dar una respuesta por su propio ser. En general, el existente humano vive en la *inautenticidad*. UNO... se dice, se piensa. La pregunta por el ser puede generar angustia, ante la certeza de enfrentarse a la propia finitud. El ser se manifiesta ocultándose. Lo rutinario nos opaca el conocimiento del ser. El artista es el que mejor puede desentrañar el ser de las cosas, mediante la poesía o la pintura. El lenguaje del arte expresa mucho mejor el *desocultamiento* del ser.

Gadamer. Gadamer (1900-2002) se constituyó en el continuador de Heidegger. Su filosofía proclama que comprendemos desde un *horizonte de comprensión*, desde nuestra propia interpretación del ser. Es decir que tenemos el horizonte de la cultura en la que estamos situados, que es nuestro propio horizonte. Comprenderse, entonces, supone tratar de fusionar horizontes entre culturas acercadas. Uno no puede desentenderse de su propio horizonte para entender otra cultura u otro tiempo. Gadamer le concede un importante papel a la *tradicición*.

Sartre. Sartre es un *existencialista* ateo. Acerca del ser, hay tres conceptos que deberíamos esclarecer, antes de entrar a considerar su sistema filosófico: (a) el *ser en sí*, que es el ser de las cosas, la naturaleza de las cosas, el puro ser; (b) el *ser para sí*, que es la existencia humana, la libertad. La libertad no comporta una elección entre infinitas posibilidades, sino en una *situación* dada que implica condicionamiento. Pero, la *situación* es una estructuración

de lo dado en función de un proyecto que nos permite ciertas posibilidades y no otras. Mi libertad depende de la *situación*, también está atada a la *situación*. De acuerdo a un proyecto, una montaña significa algo. Si escalarla es el propósito, se constituye en un obstáculo. En cambio, si el propósito consiste en fotografiarla, la situación cambia, es distinta. La *situación*, entonces, es *una estructura de lo dado a la luz de un proyecto*. Que haya resistencia y obstáculos revaloriza mi libertad. Mi libertad organiza lo dado, está llamada a organizar lo dado. Siendo así, podríamos elegir pese a que haya personas que se opongan a nuestras elecciones, es decir que debemos elegir aunque haya resistencia.

Sin embargo, hay cosas que no podemos elegir. La muerte, por ejemplo, la muerte que le da sentido a la vida y, por ende, a mi libertad, no puede ser elegida. La libertad, entonces, es siempre libertad en una *situación*. La contracara de esa libertad, sin embargo, reposa en la responsabilidad. En que soy responsable por mí, y no sólo por mí.

Como dijimos anteriormente, Sartre es un existencialista ateo. Por lo tanto, es justificable que llegara a pensar que, si Dios existiera, nos proporcionaría el indicio de un destino. En cambio, como no hay, ni Dios, ni destino, en el mundo sólo hay *libre gratuidad*. Esto quiere decir que si Dios no existe todo está permitido. Ninguna moral puede decirnos qué cosa hacer en ninguna situación. ¿Quién es más prójimo, mi madre o mi Patria?, plantea en *El existencialismo es un humanismo*. Ninguna moral nos tiene que decir qué cosa hacer. La moral es una invención. Esta afirmación es de cuño nietzscheano. No hay valores objetivos. Elegir el consejero importa tanto como elegir el consejo. Los valores valen porque los elijo, y no porque tengan un valor por sí mismos. Son, constituyen subjetivismo. No hay una escala de valores a manera de cartabón. Invento, constituyo mis valores. Tengo que hacerlo. Así, de esta manera, ser libre es angustiante. Es angustiante tener que ir inventando valores. Es una responsabilidad tomada por mí con

proyección hacia toda la humanidad. Lo que elijo para mí es lo que elijo para todos. Soy responsable por mí... y por toda la humanidad, entonces. Sin embargo, cuando uno elige para uno, elige mejor. Enmascarar la angustia y la realidad es mala fe, es represión de la depresión. Decir que uno no era libre, ante una situación dada, también es un acto de mala fe.

Parte de la resistencia hacia mi libertad está, reposa, en los otros. Depende de ellos. El *ser para sí* es también un *ser para otro*. Sartre lo analizará desde lo fenomenológico. Yo, en un parque, por ejemplo, soy el centro, lo organizo todo. Otra persona, en la misma situación, organiza todo en su torno, incluyéndome a mí. Esto es un punto de fuga de mi mundo, una grieta por donde se escapa mi mundo, ya que irrumpe otro centro que organiza lo que yo ya había organizado antes. ¿Qué capto del otro? Capto que el otro es aquel que me mira. Lo que tengo del otro es la mirada, es decir que, a la vez que miro... soy mirado.

¿Por qué es tan fuerte lo que acaece? Es tan fuerte, es decir conmueve porque el otro me congela en mi situación. Sí, el otro me congela, me cristaliza en mi dimensión, en mi *facticidad*. Solamente tengo vergüenza si otro me mira. Me estoy viendo con los ojos del otro, en definitiva. El otro me devuelve a mí mismo, mi propia imagen. Me reconozco con él, por él, que me congela en la situación. Soy un objeto. Me cosifica. Me da mi dimensión, una dimensión que yo no tengo de mí, una dimensión de la que carezco. La mirada es *ontológica*. Nos convierte en objetos. Nos cosifica. Es el infierno. El otro me sostiene con su mirada. Me devuelve lo que no quiero ver, lo que no quiero saber.

En la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre va a decir que en cada época hay una filosofía que está viva, y que la filosofía del siglo XX es la de la clase ascendente, es decir el proletariado. Así será la filosofía del Marx de nuestra época, porque –según Sartre– es equivocada la realidad que informa la idea,

la existencia que determina la conciencia... si no se adapta. Una ideología es un sistema parásito que crece a la sombra de la filosofía (Hegel-Kierkegaard). Sartre cree que su existencialismo completa lo que Marx no había visto, ni dicho.

Hacia mayo de 1968 sobreviene el llamado «*Mayo francés*» y su divisa: «*la imaginación al poder*»; gesta que también lo tiene a Sartre como protagonista.

La *ética de la responsabilidad* es de Sartre. No equivale, y es bien distinta, a la *ética de la intención* de Kant.

Hasta Kierkegaard el concepto de existencia se refiere a todo lo que es, pero luego pasa a referirse a la realidad humana. Existir significa estar lanzado en el mundo, yecto, condenado a decidir cada hombre quien es. El hombre no sabe quien es, no tiene una esencia predeterminada, está condenado a elegir su ser, a elegir quien ser. En cambio, una cosa es siempre lo que es. El hombre existe, pero no es como es la cosa. Lo único que no se puede elegir es ser libre, no tenemos destino, no tenemos esencia.

En este sentido del ser y de ser, Heidegger planteó aquella célebre pregunta: ¿por qué es el ser y no más bien la nada?, algo que ya estaba presente en el pensamiento de Leibniz. El ser es lo que hace que las cosas sean, la esencia. Como quedó dicho, el *ser-en-sí* es el ser de la cosas que tienen una esencia. En cambio, el *ser-para-sí* es la realidad humana, una combinación entre el ser y la nada o entre *facticidad* y *trascendencia*. La *nada* aparece en el mundo en la conciencia del hombre, en cambio, la naturaleza aparece en todo ser.

Nuestra existencia es contingente, existir es ser posible, es decir somos pura posibilidad de ser, condenados a elegir. La condición fundamental de la existencia es la libertad. No elegir, incluso, también es una forma de elegir. Todo el tiempo nos proyectamos hacia el futuro, lo que da sentido a cada

acto es «mi» proyecto. Pero el proyecto es nada, lo que me constituye, entonces, es la nada. Soy lo que no soy... y no soy lo que soy. Soy lo que quiero ser. Soy una posibilidad.

Hemos mencionado dos conceptos que merecen aclaración. Por una parte hemos hecho mención al término «*facticidad*». Lo que entendemos por *facticidad* es lo que en este momento soy, como lo son las cosas. Por otra parte, hemos referido «*trascendencia*», que deberíamos entender como *proyecto*. Mi pasado, entonces, ahora que hemos aclarado los vocablos, es mi facticidad. Entre mi pasado y mi futuro, está la nada.

A partir de mi libertad puedo significar mi pasado. Ser libre no significa elegir entre infinitas posibilidades pero no por eso tengo menos libertad. El concepto no-humano de libertad, consiste en ser libre con infinitas posibilidades, con infinitas libertades.

Siempre podemos decir ¡no!. Libertad absoluta y responsabilidad absoluta: soy lo que elegí ser. La libertad genera angustia. Nuestro presente es una combinación de ser y nada.

(12) Marcel Proust. *En busca del tiempo perdido* puede entenderse como una teoría sobre el arte, más precisamente como una teoría estética expresada racionalmente. Así, en definitiva, esta célebre novela del no menos célebre Marcel Proust, puede verse como una *novela estética*. Pero, ¿qué es el Arte en un mundo que no lo privilegia tanto? En realidad, el Arte muestra al artista separado del hombre, muestra al yo del hombre frente al yo del artista.

En Busca del tiempo perdido también puede entenderse como una *novela de amor*. Del amor de Proust por su madre, a la que le reclama que lo atienda. Para Proust el amor es una necesidad y una búsqueda. Desde que no es posible totalmente, todo amor es, de alguna manera, imposible. Ese

triunfo, el de haber quebrantado la voluntad de su madre, constituye una enfermedad, una estrategia posesiva e imposible. El «*otro*», en este caso su madre, es un fugitivo. El «*otro*» es una sombra que escapa a la necesidad de posesión. Según René Girard, el amor también podría interpretarse como si hubiese una «*lucha*» ente amo y esclavo, donde el amo es el ser amado, y el esclavo es el ser amante. Si bien no hay lucha, tal como la hay en la «*Dialéctica del amo y el esclavo*» de Hegel-Kojève, hay un desencuentro total. Pero, la novela podría ser analizada con categorías de *seducción*, a la manera de Baudrillard (1929-), y esta es una buena perspectiva para interpretarla. Seducir es conducir al otro hacia la propia debilidad de uno. En ella, la mujer pone en juego sus recursos estratégicos, jugando un juego de seducción-interpretación. La seducción es un juego sin sentido porque carece de significado, ora es catarsis, ora es histeria, tal vez. En la novelística de Proust uno puede advertir algunos aires de perversión que rondan el incesto. Proust, por otra parte, era homosexual.

La novela de Proust también se puede entender como una descripción detallada de la sociedad, en cuya trama se muestra, con crueldad e ironía, toda la estupidez, toda la ignorancia de lo mundano parisino.

A título de muestra de la experiencia proustiana, insertamos una frase sugestiva: «*un libro es un gran cementerio con una mayoría de tumbas en las que no se pueden leer ya los nombres*». Con ello se quiere significar lo que ha quedado, de presencias y de ausencias, de quienes otrora fueron amados u odiados, luego de la experiencia que ha hecho Proust.

La vida pasa por el arte. El verdadero arte es una metarrealidad. En las madalenas está, vive, su pasado, la memoria involuntaria. El yo que era en ese momento. *La novela es una reminiscencia*. El pasado está oculto en los sabores y en los olores. En las impresiones que han influido su idea... diría Hume.

En Proust se encuentran numerosas alusiones, abundantes citas de músicos, de escritores como Flaubert (1821-1880), y de pintores como Botticelli (1444-1510). En *Por el camino de Swan*, Swan se enamora de Odette, a la sazón una prostituta «de categoría». Esto es incomprensible. Pero sucede que Swan ha identificado a Odette con el personaje de un cuadro de Botticelli.

Sabemos que cada lector lee su propia novela, tal como lo proclama la Estética de la recepción de la Escuela de Constanza. El lector, entonces, en definitiva, recrea la obra.

La fenomenología describe las apariencias fenoménicas en cuanto se toman como sentido de las cosas concebidas primariamente como contenidos de conciencia. La representación de la realidad. La fenomenología está muy próxima a Kant. La obra de Proust ha sido analizada por casi todas las corrientes filosóficas. El fenomenólogo Biemel analiza la frase de Proust que reza: «*todo está en el espíritu*». Todo está en la conciencia, en la fuente misma de las representaciones.

En busca del tiempo perdido es una novela sobre el tiempo, un análisis fenomenológico del tiempo. Es la narración de la experiencia del tiempo. De «perder» el tiempo. Es una novela sobre el tiempo, sobre la posibilidad de recobrar el tiempo también.

Hay en ella una experiencia de la repetición. La novela nos saca del tiempo presente, del tiempo de hoy, del tiempo actual. Es extratemporal. Está fuera del tiempo. Eso es lo que hay que buscar en el arte. Rescatarlo de la muerte. Redimirlo en la obra. No describir lo que le pasa, sino traer al presente los recuerdos, descubrirlos: narrar. Un narrador en estado mental *alfa*, no dormido, ni despierto, que narra, el narrador, descubre la experiencia de la repetición. Hay que tomar distancia de la obra como de la vida humana. El

sentido de la vida se encuentra en el arte. Es, como dijimos, una novela fenomenológica.

Pero, es curioso que la misma novela finalice con esto: «*ahora voy a escribir mi vida*», que es lo que Proust ya hizo con anterioridad. La novela trata sobre lo evocado, sobre la memoria evocativa, y sobre esa recuperación del pasado, con las presencias y los olvidos presentes o ausentes en esa reminiscencia... con las experiencias universalizables desde lo singular, que a la postre resultan en un misterioso recobrar el tiempo. «*Todo está en el espíritu*». Todo está en la conciencia.

(13) Los análisis lingüísticos y el surgimiento del estructuralismo. Para Saussure (1857-1913), el lenguaje es un sistema de signos que tiene proyección diacrónico-sincrónica y consta de un significante y de un significado. Para Levy Strauss (1908-) el lenguaje es una estructura de materias de la antropología, y, para Jakobson (1896-1982), del Círculo de Praga, el lenguaje está desprovisto de contexto.

Con *Tel Quel* y Derrida (1930-2005), nace lo que se ha conocido como «*Lingüística del texto*».

Podríamos definir estructura como *un orden simbólico imaginario*. Un espacio estructural extenso lo es de lugar. Un orden estructural virtual, a su vez, lo es de posibilidades. *Una red secreta según la cual las cosas se manifiestan*. Un espacio epistémico comparte la misma episteme. Para Jakobson, sin embargo, una palabra es una palabra, no más. Gerard Genete analizó la obra de Proust como una novela del espacio literario. Indaga ¿cómo es que Marcel se convierte en escritor? nos obliga a movernos en el espacio de la novela, a investigar la transtextualidad, es decir la intertextualidad, la hipertextualidad o parodia, y la metatextualidad.

V: (1) Los sentidos del término «*modernidad*». (2) Críticas a la modernidad: M. Heidegger, la crítica al humanismo moderno y la cultura occidental. (3) Posiciones posmodernas: J. F. Lyotard, la crisis de los grandes relatos. (4) La defensa de la modernidad: Habermas, el proyecto incompleto de la modernidad.

(1) Los sentidos del término «*modernidad*». La palabra «*moderno*» se usa, hoy en día, en tres sentidos diferentes: (a) como «*lo nuevo*», es decir con el sentido de lo opuesto a «*lo tradicional*»; (b) como el período histórico-filosófico que va desde el siglo XVII, con la muerte de Descartes, hasta el siglo XIX, con la muerte de Hegel; y (c) como un movimiento cultural opuesto a lo que se llama «*postmodernidad*», es decir como una visión del mundo que concibió el progreso, el desarrollo, la revolución, la emancipación, la racionalidad y la universalidad.

(2) Críticas a la modernidad: M. Heidegger, la crítica al humanismo moderno y la cultura occidental. La modernidad, concebida en sentido cultural, comienza entre el siglo XVII y el siglo XVIII. Debemos entender que el llamado «*proyecto modernidad*» se apoya en la idea de un triple progreso: (a) *científico*, que está llamado a alcanzar la verdad; (b) *moral*, como ideal universal; y (c) *artístico*, como ideal de las vanguardias para: (c.1) cuestionar lo establecido, (c.2) el enriquecimiento de la vida; y (c.3) operar como medio revolucionario. En este último sentido, se concibe que el arte debe abrirse desde los cenáculos de las academias para colocarse al servicio de la vida ciudadana cotidiana. Por otra parte, hay una vertiente del arte como provocación y cuestionamiento.

En el período en el que rigieron las filosofías de Descartes a Hegel, se dio un progreso que supuso: (a) la unidad del género humano como unidad de principios; (b) la universalidad de la historia, con leyes del devenir, legalidad histórica, y noción fuerte del sujeto.

Este pensamiento generaría mucha oposición ya en el mismo siglo XVIII. La oposición surgió con el *Romanticismo*, que cuenta con una expresión artística, además de una filosófica. Surge en Alemania y en Francia, como barrera de contención al avance de las categorías universales, como expresión de los que no se adecuan, ni ajustan a una visión semejante por su inadaptación, inadecuación o anomia. Aboga por lo pasional, lo sentimental, lo artístico, lo no racional. Exalta lo particular, lo propio. Rechaza la búsqueda de la universalización. Observa un talante nostálgico o melancólico. «*Lo mejor ya pasó*», solían proclamar los románticos. El paraíso perdido era la *Edad Media* o la antigüedad griega.

Algo valioso había perdido la humanidad. Entonces, se justifica una vuelta sobre el pasado, para recuperar ese «*paraíso perdido*». En los movimientos emergentes del siglo XVII y XVIII hay un cierto «*rivalismo*». El neogótico en Alemania y en Inglaterra el clasicismo, buscaron en el pasado un nuevo estilo de vida. Así. William Morris, Baudelaire (1821-1867), Wagner, Goethe (1749-1832), Schopenhauer (1788-1860), y Nietzsche, se encolumnan en esta línea.

Nietzsche, por ejemplo, presenta un lenguaje artístico, metafórico, y hermético. Los períodos incluidos son: (a) *romántico*; (b) *positivo*; y (c) *madurez*. Nietzsche se constituyó en un fuerte crítico al espíritu de la modernidad, e hizo hincapié en la figura de Kant. De vida triste, sentimental, solitaria, y profesional, Nietzsche, en *El origen de la tragedia*, da cuenta del hecho histórico según el cual Grecia contuvo todos los aspectos de la necesidad humana. Plantea la dicotomía de lo *dionisiaco* y lo *apolíneo*, es

decir entre la *voluntad* y la *representación*. La guerra contra los persas – dice-, las Guerras Médicas, malogró el discurrir griego que empieza a perderse con Sócrates. La razón subordina todo lo demás. La filosofía es supraterrrenal, está fuera de la tierra. La cultura, la civilización universal, es la expresión de una autorepresión alimentada por la vigencia de categorías de la razón que impulsan la culpa, la moral y la modernidad. La moral burguesa, la moral del rebaño, la moral de los débiles, está hecha para los débiles, para el rebaño. Nadie ejerce su voluntad de poder. Su capacidad instintiva flaquea, se desvanece. Nietzsche ve en la música de Wagner que ella expresa la fuerza. Wagner, pasado el tiempo, ya no reproduce los efectos de la tragedia griega. La relación entre Nietzsche y Wagner se resquebraja, y sucumbe. Tal vez la obra mejor concebida por Nietzsche haya sido *Así habló Zaratustra*. Nietzsche es quien plantea aquello de la *voluntad de poder*, lo de «Dios ha muerto», lo de *ya no hay nada absoluto*, lo de *no queda nada*, lo de *hay nihilismo*, lo de *el mundo marcha sin valores*, lo de *el superhombre* que se hace cargo de la muerte de Dios o muestra sus valores. Otra idea que lleva la marca del cuño de Nietzsche estriba en la idea del *eterno retorno*, una concepción cíclica del tiempo, del camino hacia delante y del camino hacia atrás, de dos eternidades; del punto en que ellas confluyen, de ese instante, en el presente, en el que lo que pasa volverá a pasar y también ya pasó. Nietzsche ha hecho una ruptura con todas las ideas de la modernidad. Bien puede decirse que Nietzsche alienta un concepción *perspectivista*, donde no hay historia.

Se trata de un filósofo que influyó sobre el pensamiento de Heidegger, de Sartre y de Foucault, por cuanto proclamó el antihumanismo del sujeto como existencia. Es por ello que Heidegger acaso pudo decir que el mundo no es el mundo, sino que es en verdad una interpretación, una hermenéutica del mundo; que *el mundo soy yo*; que la modernidad es profundamente *antihumanística*, tecnológica y tecnolátrica, como diría Ernesto Sábato,

proyectando una visión terriblemente distorsionada de sí mismo y de los otros. Del mismo modo, también Foucault rompe, epistemológicamente, con algunos presupuestos: no hay ni verdad, ni historia, ni sujeto. No hay sujeto libre.

(13) Posiciones Postmodernas: J. F. Lyotard, la crisis de los grandes relatos. Hacia 1970 aparece un movimiento que primeramente se expresa en el arte, a expensas del fracaso de las vanguardias, del surrealismo y del dadaísmo, que no pueden hacer llegar a la vida el arte.

En Venecia, en la arquitectura, se manifiesta también otro tanto. Campea una utopía de poder vivir en ciudades construidas para ser vividas más humanamente. Sobreviene la concepción *formalista*, que se superpone y desplaza al criterio *funcionalista*, esto es, el privilegio de la arquitectura postmoderna, estriba en la preminencia de la forma sobre la función. Así, se observa la presencia de una arquitectura que recicla, de donde deviene un cierto *collage*, una mezcla de estilos. En filosofía, Lyotard, en *La condición postmoderna* toma como objeto de análisis *La sociedad postindustrial* de Alain Touraine. Las sociedades desarrolladas son postindustriales. Desaparece el capitalismo más clásico. La informática y la robótica lo desplazan. Cambia la composición del trabajo.

Según Lyotard, a semejante realidad le corresponde una cultura postmoderna cuyas manifestaciones parecen ser: (a) la caída de los grandes relatos o metarrelatos; (b) la explicación hegeliana, la marxista, la modernidad... caen. Los héroes, la ciencia... caen. (c) Los valores.. caen; (d) solamente se puede pensar un fragmento de la verdad.

Por consiguiente se genera una cierta crisis de legitimación de prácticas y conocimientos (estudiar para ser más libre, por ejemplo). Si la historia no avanza, si no hay metarrelatos, ¿desde dónde se legitima la historia?... ¿para

qué se legitima? si se abandona la idea de un proyecto común, y se abandonan las categorías totalizadoras. Por otra parte ¿qué legitima el conocimiento?: ¿su grado de eficiencia?, ¿que produce ciertos hechos?, o ¿el mercado?. La postmodernidad es fragmentaria: surge el individualismo.

Otros autores, por caso Baltimore, sostienen que aparece el pensamiento débil, no crítico, reconciliado (resignado) con la realidad. Lypovetsky, señala a la postmodernidad como un período narcisista, hedonista, ególatra, y utilitario. Observa el auge de los deportes de deslizamiento, como el «*skate*».

(4) La defensa de la modernidad: Habermas, el proyecto incompleto de la modernidad. Una respuesta diferente es la que proporciona Habermas (1929-) cuando dice que la postmodernidad constituye un pensamiento *neoconservador*, y que los ideales modernos siguen estando vigentes, que aun están en pie.