

Introducción al Pensamiento Hábil

Manuel F. Lorenzo

A Begoña

El contenido de este libro no podrá ser reproducido, ni total ni parcialmente, sin el previo permiso escrito del titular de la propiedad intelectual.

© Manuel Fernández Lorenzo, 2007

I.S.B.N.: 978-1-84799-073-0

Edita: Lulu.com / Morrisville NC 27560 (North Carolina)

Printed in United States

ÍNDICE

PRÓLOGO	5
¿Qué es filosofía?	55
Fundamentación dogmática / fundamentación crítica del conocimiento	68
Fundamentación fenomenológica del conocimiento.....	76
Fundamentación operacional del conocimiento.....	83
Hacia una nueva fundamentación de la Filosofía.....	90
La filosofía en su Historia, vista desde el Pensamiento Hábil.....	95
Principios filosóficos del Pensamiento Hábil.....	110
Principios gnoseológicos.....	116
Principios ontológicos.....	123
Principios filosóficos especiales.....	136
Apéndice: Entrevista al autor.....	143

MANUEL F. LORENZO, es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Oviedo (florezo@uniovi.es). Es autor de los libros: *La última orilla. Introducción a la filosofía de Schelling*, Pentalfa. Oviedo, 1989, (Prólogo de Gustavo Bueno), *La rebelión de las minorías*, Lulu.com, Morrisville, North Carolina, 2006. Ha publicado numerosos artículos en revistas filosóficas, especialmente sobre temas académicos relacionados con la filosofía clásica alemana y sobre las nuevas posibilidades de fundamentar la filosofía a la luz de la nueva concepción operacional del conocimiento desarrollada por Jean Piaget. Entre estos últimos destacan los siguientes artículos publicados en *Studia Philosophica*: (Departamento de Filosofía, Universidad de Oviedo): “Para la fundamentación de un pensamiento hábil” (1998), “Fenomenología y Pensamiento Hábil” (2001), “Idea de los principios y estructura más general de una filosofía de la razón manual entendida en relación con la razón vital y la razón fronteriza” (2003) y “Principios de la razón manual fundamentados al modo operatorio-algebraico” (2004). Dichos artículos han cristalizado en un proyecto filosófico propio de más amplio alcance, denominado Pensamiento Hábil, del cual se ofrece en esta *Introducción* una somera presentación.

Con la denominación de Pensamiento Hábil se quiere dar expresión a una nueva filosofía que centre su reflexión en la tesis atribuida ya a Anaxagoras de que “la inteligencia proviene de las manos”. Dicha tesis no ha encontrado hasta la aparición de la Antropología evolucionista y la Psicología evolutiva piagetiana su confirmación científica positiva sobre la que poder fundamentar una reflexión filosófica en torno al papel de las habilidades corporales en general, y manuales en especial, en el desarrollo de la comprensión y dominio racional del mundo. Ello exige entonces una nueva interpretación filosófica de la racionalidad humana como siendo originariamente, de modo trascendental y decisivo para la propia existencia de la humanidad, habilidad corpórea operatoria. De ahí que esta nueva filosofía la hayamos denominado en otras ocasiones, además de Pensamiento Hábil, como “filosofía de las manos” o “filosofía de la razón manual”.

PRÓLOGO

I. La razón humana está sometida a un destino que inexorablemente se repite. Este destino parece ser la continua y peligrosa recaída en el dogmatismo al hallarse acosada, como decía Kant, “por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades”¹. El dogmatismo de los tiempos de Kant era el Racionalismo metafísico wolffiano. En nuestros tiempos el candidato que más méritos ha hecho para ocupar un lugar similar nos parece que es el Materialismo marxista, verdadero racionalismo dogmático contemporáneo. Su tiempo, de glorioso pero efímero dominio en una gran parte del planeta, lo constituyó el periodo de la llamada Guerra Fría. La situación actual, después de la caída del Muro de Berlín y del hundimiento económico y la disgregación política de la Unión Soviética, se caracteriza por el desprecio dirigido por los llamados postmodernos, muchos de ellos antiguos creyentes en el marxismo, contra dicha doctrina, los cuales, además, han destruido el marxismo de los escenarios intelectuales internacionales como si de un apestado se tratara.

Quien lo diría hace solo unas décadas cuando el dominio del Materialismo dialéctico (DIAMAT) en la época de Stalin llegó a ser despótico entre tantos intelectuales occidentales, Sartre in-

¹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Trad. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978, p.7.

cluido. No obstante, tras la muerte de Stalin y con ocasión del XX Congreso del PCUS y la desestalinización, se produjo una complicación progresiva en el panorama intelectual del marxismo por las luchas entre las diversas heterodoxias gramscianas, trotskistas, maoistas, etc., que casi acabaron por conducir al marxismo a una verdadera jaula de grillos.

Incluso pareció por un momento que el filósofo entonces más influyente en Europa al inicio de la post-guerra, el existencialista Jean Paul Sartre, iba a legitimar de una forma estrictamente filosófica las pretensiones del materialismo marxista de ser la filosofía de la época. En su *Crítica de la Razón Dialéctica*, parodiando el título kantiano, trataba de poner las bases de unos Prolegómenos a toda Antropología futura para superar el dogmatismo del marxismo soviético; pero el resurgimiento del neo-marxismo, representado en Francia por Althusser, verdadero artífice de la “vuelta a Marx” en los años sesenta, dio al traste con tal proyecto por la incompreensión a que se vio sometida su obra en los ambientes marxistas, con el resurgir del dogmatismo sectario y de las acusaciones típicas de desviación pequeño-burguesa, etc., dirigidas por entonces a todo posible discrepante.

Si Sartre hubiese vivido unos años más hubiese visto como a aquel dogmatismo sucedió la más total indiferencia mezclada con la curiosidad morbosa de la prensa sensacionalista por los suicidios, las locuras y los asesinatos de algunos de sus más firmes acusadores de antaño.

Otro proyecto significativo de reconstrucción del marxismo, de “vuelta a Marx” en una vía crítica, lo constituyó la denominada Escuela de Frankfurt. En ella encontramos un intento de conciliar el criticismo kantiano con el materialismo marxista como oposición al por entonces chato y afilosófico positivismo dominante en USA. Horkheimer escribió una *Crítica de la Razón instrumental*. En ella se apoya Habermas cuando distingue la acción instrumental de la acción comunicativa como respuesta a intereses vitales del sujeto humano. Y siguiendo ideas esbozadas por Horkheimer reinterpreta el concepto de Sujeto Trascendental kantiano, no ya como una Conciencia, sino como un sujeto corpóreo operatorio, influido por el pragmatismo americano de Peirce:

“Dado que las condiciones trascendentales del conocimiento posible no son establecidas por una conciencia en general, sino por una esfera de acción, el concepto trascendental de *posibilidad* adquiere también el sentido de una directriz concreta para una actividad futura: son reales los resultados posibles de operaciones especificables, ya que estos efectos son obtenidos, no importa cuando ni cuántas veces sean efectuadas dichas operaciones, con tal de que ello suceda en las condiciones especificadas. Las experiencias que son posibles bajo las condiciones trascendentales de la acción instrumental son instrucciones que recibo a través de la realidad en la medida en que intervengo en ella mediante operaciones: como cuestión trascendentalmente necesaria, sólo puedo hacer experiencias bajo la condición fáctica del éxito o fracaso de la actividad instrumental posible. Pero si al pragmatismo hay que concebirlo en estos rigurosos términos lógico-trascendentales, entonces el sentido de la validez de los enunciados empíricos estriba en que proporcionan a un ser vivo, que se mueve en la esfera funcional de la actividad instrumental, una capacidad de disposición técnica sobre el entorno en que fácticamente se encuentra”¹.

Tampoco Habermas rebasó en sus planteamientos el enfoque sociológico (Marx) y psicológico (Freud) propio de la Escuela de Frankfurt, con el añadido de la Hermeneutica gadameriana para el análisis de las ciencias humanas. Por ello en él no se encuentra un enfoque estrictamente epistemológico-filosófico de los problemas del conocimiento. Además, Habermas mantuvo una posición radical de rechazo frente a las corrientes postmodernas parisinas de los Foucault, Derrida, etc.²

Un rechazo excesivo y bien poco congruente con una actitud crítica asimilativa, pues, a nuestro juicio, la indiferencia postmoderna no debe ser juzgada como producto de una moda frívola sino como efecto profundo de una época que no tolera ya fácilmente que le impongan ningún nuevo dogmatismo fundamentalista. De una época en la que todo se somete a crítica, que está exigiendo, como en la época de Kant, un nuevo tribunal de la razón que examine si hay alguna pretensión legítima, no solo

¹ J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, pgs. 137-138.

² J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

en la Razón instrumental del positivismo, sino en la propia Razón Dialéctica del marxismo (Sartre) y, en especial, por lo que nos concierne aquí, en la propia racionalidad materialista misma, en cuanto que dicho marxismo, incluyendo la Escuela de Frankfurt y Habermas mismo, defiende una filosofía materialista y dialéctica, la cual supone una racionalidad no ya pura o espiritual, sino material.

Una racionalidad que últimamente, por influencia de Piaget, se ha hecho equivalente de la racionalidad manual, en el caso más destacado de reconstrucción sobre nuevas bases críticas del materialismo filosófico en nuestro país, en el caso del Materialismo filosófico de Gustavo Bueno. Concretamente se trata de analizar, en este caso, si una gnoseología basada en una concepción del conocimiento como producto de operaciones, ya no mentales o espirituales, sino manuales, arrastra consigo también la necesidad de una ontología materialista en sentido estricto, es decir de una ontología que sostenga que solo hay Materia.

Desde los tiempos de Kant, se suele admitir que la filosofía empieza por la pregunta del conocimiento, por explicar qué es aquello que posibilita dar cumplida y, muchas veces, exacta satisfacción a nuestra curiosidad cognoscitiva, heredera de aquella misma curiosidad que mueve ya en los animales a la exploración del mundo entorno. Hoy entendemos la satisfacción de esa curiosidad, no tanto como un ocio inútil, sino como algo que se ha demostrado extraordinariamente útil para la supervivencia de las especies animales en la lucha por la vida, y especialmente para la especie humana. Pero en Kant - y en esto comulga todavía con Aristóteles - se entendía el conocimiento humano como algo cuyo modelo era el lenguaje predicativo. Así el conocimiento trataba de proposiciones o conceptos, de palabras, en tanto que eran expresión o representación de las cosas. Para ambos el conocimiento más seguro era el conocimiento Lógico en el que se reflejaba el *Logos* o la Razón que regía el comportamiento de las cosas.

En Aristóteles ese *Logos* residía en una mente (*Nous*) divina y en Kant en una mente Humana, en el Ego Trascendental. Pero, en ambos, la racionalidad se entendía por el esquema lingüístico copulativo, ligado, desde Parménides, a los significados del verbo Ser. La Razón era una facultad intelectual, mental, cere-

bral, que se identificaba, incluso en Platón (“diálogo del alma consigo misma”) con el diálogo lingüístico. Todo ello iba unido a la separación del hombre del resto de los animales por la posesión de ese tipo de Razón, lingüística, espiritual.

Ya Kant se dio cuenta de que la Razón pura especulativa debía subordinarse al Primado de la Razón Práctica. Pero siguió entendiendo que la Razón Práctica se refería o trataba en último término de proposiciones o conceptos puramente formales (Imperativos). No obstante falta todavía en Kant lo que podemos llamar la razón productiva (*poiética*):

“En efecto, la opinión de Kant en lugares tales como su *Primera introducción a la crítica del juicio*, o al comienzo de la propia *Crítica del juicio*, viene a ser la siguiente: no es posible abordar la actividad técnica humana si no es como un *caso particular* de actividad ética o como una *aplicación* de conocimientos científicos previos. Una *filosofía de la técnica* es, pues, un ‘círculo cuadrado’, algo, en rigor, impensable. En el mapa del saber que Kant nos proporciona, el lugar de una eventual ‘filosofía de la técnica’ ha sido cuidadosamente tachado. Hasta el punto de poderse afirmar, sin exageración, que un objetivo capital de estos escritos es demostrar por qué la filosofía no ha de ocuparse de la técnica ni, consiguientemente, la técnica propiamente dicha tiene nada que ver con la filosofía. La razón ‘productiva’ no existe, es ‘aplicación’ de la teórica o ‘herramienta’ de la práctica. (...) Es célebre, entre humanistas, la frase kantiana según la cual hay dos cosas que nos llenan de admiración: el cielo estrellado sobre nosotros, y la ley moral dentro de nosotros; la naturaleza y la moral. Ahora bien, que un organismo se pare bajo las estrellas a admirar el firmamento no es algo menos admirable y que, además, ese mismo organismo se proponga viajar por él o conquistarlo, no puede dejar de llevar esta admiración hasta el más completo asombro”¹.

Desde Bergson, en el que se recoge indirectamente la concepción pragmatista de los conocimientos como ficciones útiles, anticipada por Nietzsche, el conocimiento inteligente se retrotrae al *homo faber*, al sujeto fabricante de instrumentos o útiles con

¹ Ignacio Quintanilla Navarro, *TECHNE. Filosofía para Ingenieros*, Ed. Noesis, Madrid, 1999, pgs. 128-129.

sus manos. Un sujeto que ensambla mimbres para construir cestos o junta piedras para construir casas. Actividad tan racional como la lingüística o la cerebral, pues *logos* también significa “ensamblar”¹. Por ello más que por “decir”, “mencionar”, preferimos traducir *logos* por “conversar”, que implica un entretimiento de discursos.

De ahí la necesidad de reformular los planteamientos tradicionales sobre el análisis de lo que es el conocimiento en una perspectiva más profunda y más amplia, que no sea ya ni espiritualista, ni mentalista, ni meramente lingüístico predicativa. Una perspectiva para la que, siguiendo a Piaget, conocer es operar, construir, fabricar, ensamblar, no solo en su origen, esto es, en los homínidos que todavía no han desarrollado un cerebro suficientemente capaz, como los australopitecos, o en los monos que “enchufan” cañas, como el famoso chimpancé de Köhler, Sultan, sino que diariamente lo podemos observar en cada niño que nace.

En este sentido la tradición del materialismo marxista al conectar, en su crítica del idealismo kantiano, el conocimiento con la producción o fabricación social abrió una vía de profundización en esta dirección. Pero esta tradición tiene serias limitaciones, el economicismo por una parte y el instrumentalismo por la otra, los cuales la acompañan desde Marx hasta los frankfurtianos:

“En efecto, es la marxista una de las pocas tradiciones de pensamiento que se han ocupado extensamente de la técnica, y es Marx, especialmente, uno de los autores que con más lucidez insistió en distinguir la actividad *productiva* humana de la activi-

¹ G.Bueno, *¿Que es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p.49. También Julián Velarde: “Y, aún mejor que la de *loqui*, la etimología de *sermo* resalta el aspecto dialógico del lenguaje (la presencia del sujeto operatorio). Varrón enlaza *sermo* con el *sartum* en los vestidos (= *prendido* con alfileres, por ejemplo), con *ensartar*, etc., y subraya que <<*sermo enim non potest in uno homine esse solo, sed ubi oratio cum altero coniuncta*>>. Y según Ernout-Meillet, *sermo* designa etimológicamente <<*l'enfilade des mots*>>. De modo que el lenguaje, en cuanto *sermo*, exige como unidades lingüísticas las oraciones (palabras hilvanadas), porque para los estoicos los significados de las palabras no se dan aislados, sino que adquieren su valor a través de la acción del sujeto operatorio, según que las coloque en un lugar u otro, según que opere sintácticamente. El lenguaje es, ante todo, sintaxis, operaciones posibles de los individuos para componer y ensartar, <<capacidad de generar oraciones>>, en palabras de Chomsky” (J. Velarde, *Conocimiento y verdad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1993, p. 284).

dad *adaptativa* y de *supervivencia* animal. Pese a ello, la tradición marxista remite inmediata y automáticamente la actividad productiva del hombre a la economía y la política. De ahí formulas tan contundentes como la de que ‘la técnica es el conjunto de los medios de producción producidos’ que todavía circulan por ahí. Como si eso de la producción fuese en el hombre, antes que nada, un asunto de relaciones de poder y después interviniese en él, junto con otros, un ‘factor tecnológico’, inventivo y creador, a ‘tener en cuenta’. (...) Pero esta tradición, que va desde Marx a la llamada Escuela de Frankfurt, asume además otro postulado mucho más radical: el de que lo técnico queda definido por lo *instrumental*, por la *herramienta*. No se trata de que se examine y admita finalmente esa posibilidad; se trata de que se parte de ella como algo consabido, como punto de partida indubitable (...) El planteamiento de lo técnico como lo instrumental desenfoca de raíz nuestra verdadera relación con la técnica. Para bien y para mal, la técnica hace muchísimas más cosas. Conforman nuestra capacidad de producción, es cierto, pero también, y por lo pronto, de destrucción y de consumo. Por otra parte, los elementos cardinales de nuestra experiencia objetiva del mundo provienen de artefactos - balanzas, microscopios, pantallas -, y se estructuran de acuerdo con esos artefactos. Así que, además, la técnica también incrementa y estructura nuestra capacidad sensorial y perceptiva. Por eso los instrumentos y técnicas de observación, medición y control, no han sido menos determinantes en su historia y la de la humanidad que los motores o las herramientas”¹.

En Gustavo Bueno se rectifica esta concepción instrumentalista del marxismo clásico al considerar a los instrumentos en su valor estrictamente gnoseológico, dando así un impulso a las “respuestas materialistas” en el análisis de las ciencias:

“Como tales (respuestas materialistas), interpretaremos a todas aquellas que tiendan a incluir en los cuerpos científicos a la muchedumbre de sus componentes no subjetuales, en tanto que componentes, en principio, del mismo rango, si no más elevado, que los componentes subjetuales. Por ejemplo, un microscopio no desempeñará ahora tanto el papel de simple <<auxiliar>> del ojo del científico, cuanto el papel de un operador objetivo, puesto

¹ I. Quintanilla Navarro, op.cit., pgs. 32-34.

que *transforma* unas configuraciones dadas en el campo en otras distintas; una balanza no será un <<instrumento de comparación al servicio del sujeto>>, sino un *relator* interpuesto él mismo entre contenidos del campo ¹.

Pero en esta nueva concepción buenista, en la que, aunque se abandona el instrumentalismo del marxismo clásico, no se abandona el materialismo, vienen envueltos estos descubrimientos y avances, sin duda muy apreciables, en una concepción doctrinal de fondo (el materialismo) que nos parece inadecuada en tanto que no es mas que una reelaboración del materialismo marxista apoyándose en esquemas ontológicos wolffianos², los cuales a su vez se apoyaron en la tradición neo-escolástica española, aquella que ciertamente ya no se limita a comentar a Aristòteles, como hacían Santo Tomàs o Escoto, sino que inaugura la tradición de los *Cursus Philosophicus*, en Suarez, Juan de Santo Tomàs, Rodrigo de Arriaga, Francisco de Oviedo, etc.

Una tradición en la que se abre un estilo mas libre de exposición y en la que se discuten los problemas filosóficos de forma estricta, esto es con cierta independencia de la teología. En el Materialismo filosófico de G. Bueno, de forma explícitamente admitida, se utiliza el ejemplo de esta tradición para tratar los problemas filosóficos de forma estrictamente filosófica, con amplia independencia del nuevo continente científico (la Historia) que, según se decía, Marx habría descubierto, y que en los comentaristas marxianos, incluido el más audaz de ellos, Louis Althusser, se pretendía incluso un corte de la obra de Marx con la filosofía sustituyendo está por unos dogmas “científicos” equivalentes en esta escolástica marxista, a los teológicos medievales.

La innovación gnoseológica es precisamente lo más novedoso del Materialismo filosófico buenista. Se comprende que esta concepción quirúrgica del conocimiento buenista (conocer es operar) de raíz piagetiana, se haya orientado hacia el materialismo como una especie de *medicina mentis* al reaccionar contra el idealismo que entendía el conocimiento como referido esencialmente a

¹ G. Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 40.

² G. Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972, p. 269.

unas formas o conceptos separados de la materia. En relación con una defensa de una teoría materialista de la moralidad escribe Gustavo Bueno:

“Se trata de una doctrina basada en la concepción general de las formas, que las presenta no ya como un cierto tipo de entidades que hay que postular, como entidades específicas, ya sean entendidas en un estado de disociación de la materia (<< formas separadas >>), ya sean entendidas como debiendo estar compuestas siempre con la materia (el hilemorfismo de la llamada por E. Bloch *izquierda aristotélica*), sino como siendo ellas mismas *las relaciones entre las partes materiales del campo de referencia*; unas relaciones que, en el caso de la moral, habrá que entender como relaciones *transcendentales* a los sujetos que las soportan”¹.

Pero que las formas no existan separadas de la materia no quiere decir que lo único que exista sea la materia. El propio Bueno se ve obligado a denominar su posición, en esta obra más tardía, como suponiendo un fundamento no solo material sino también formal cuando desarrolla su doctrina moral:

“En el momento en que reconozcamos que las formas no pueden separarse de la materia, puesto que ellas mismas son materia, y en el momento en que concedamos el carácter trascendental que ha de acompañar al fundamento de la moralidad, nos veremos obligados a postular un *contenido material trascendental* que desempeñe una función fundamentadora, similar a la que Kant asignó a la *forma* de la ley moral. ¿Cabe determinar una *materia formal - materia*, por su contenido corpóreo, *formal* por su capacidad conformadora de otras materias – susceptible de desempeñar el papel específico de fundamento trascendental de la moralidad, y que sea también capaz de conducirnos a la diversificación de sus especificaciones? Suponemos que esta pregunta tiene una respuesta afirmativa, refiriéndonos a la misma *individualidad corpórea* constitutiva de las subjetividades operatorias (los individuos humanos) que, en

¹ G. Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, p. 49.

cualquier caso, se nos dan, desde luego, como los agentes propios de las conductas éticas y de las conductas morales”¹.

El fundamento es entonces el cuerpo humano, una realidad ciertamente material-formal, como lo es una piedra, pero a diferencia de esta, el cuerpo se dice que está vivo, en el sentido de que puede operar. Sólo si la vida se puede reducir a una forma de la materia tendría sentido tal materialismo. Pero esto es lo que es inaceptable desde una filosofía positiva que no pretende sustituir a las ciencias en afirmaciones tan comprometidas como esta.

Por otra parte, G. Bueno construye su Materialismo como una “negación de la negación”, como una negación del Idealismo: “El idealismo absoluto de Fichte podrá ser considerado, en efecto, como la plena conciencia atea que de sí misma alcanza dialécticamente la concepción cristiana (...) Por consiguiente, nuestra tesis (...) constituye, a la vez, la antítesis del idealismo y es así una tesis materialista”². Utiliza para ello el propio método dialéctico creado por Fichte, el método de la Tesis-Antítesis-Síntesis, un método puramente racional que en Hegel, y hasta en el propio Engels, rayaría en logomaquia.

Pero este método debe ser abandonado, pues lejos de superar el dualismo lo conserva³. Por ello el materialismo, por mucho

¹ G. Bueno, *Ibid.*, pgs. 52-3.

² G. Bueno, *Ibid.*, p. 93.

³ Si G. Bueno ha conseguido superar el dualismo antropológico del que todavía adolece la antropología marxista clásica (ver *El sentido de la vida*, Lectura 2. Sobre el concepto de <<Espacio Antropológico>>), no es debido, a nuestro juicio, a la utilización de ese método materialista dialéctico. Si nos fijamos realmente en lo que hace, y no tanto en como él mismo se lo representa, observaremos como, en su construcción de los ejes antropológicos, parte, *in medias res*, del sujeto corpóreo hombre y luego establece su relación con dos contextos no-humanos, la Naturaleza impersonal y la Naturaleza personal no-humana (animales numinosos). Este procedimiento efectivo nos recuerda a la crítica que Bergson hace en *Materia y memoria*, del dualismo cartesiano cuerpo/alma. Bergson reprocha a Descartes la utilización de un método puramente racional, que establece una sustancia corporal compuesta y otra anímica, opuesta a ella en tanto que naturaleza simple, para luego tratar de superar este dualismo, buscando su unión imposible a través de la glándula pineal. Para Bergson el procedimiento positivo, y no meramente racional, es el que parte de la glándula pineal como de un “mixto mal analizado” y obtiene las dos sustancias como “puntos de fuga” en los que, en el límite, ese mixto positivo tiende a diluirse dando lugar a la ilusión sustancial. Nos parece que en su concepción del espacio antropológico G. Bueno parte del sujeto humano (relaciones circulares) como un mixto positivo mal analizado por la filosofía anterior (incluido el marxismo), a partir del cual reconstruye genética y operativamente las tradicionales entidades de la Naturaleza (relaciones radiales) y del Espíritu (relaciones angulares). Este procedimiento ya no lo llamaríamos dialéctico negativo, sino que para nosotros es de hecho una *forma hábil* u operativa de pensar, pues presupone un formato ló-

formalismo dialéctico e *hilemorfismo* escolástico con que se lo adobe, al incurrir, en último término, en un reduccionismo de la forma a la materia conlleva el salto a una posición extrema tan dogmática como la idealista, aunque de signo contrario. Y no es extraño por ello que la influencia del materialismo haya acabado configurando una sistematización dogmática en sus fundamentos o premisas (no ciertamente en muchos de sus resultados) en la obra de Gustavo Bueno.

El materialismo marxista, tras el episodio del DIAMAT soviético, más que en una dogmática escolástica en sentido estricto, se transformó en un comentarismo dogmático. El que habla de “escolástica soviética” tiene una idea muy escolar o parvularia de lo que es la escolástica filosófica en sentido estricto. Pues escolástica, como ya señalaba Ortega, refiriéndose a la escolástica neokantiana de Marburgo, significa nivel filosófico, posesión de una técnica filosófica estricta, cosa que el DIAMAT nunca tuvo.

No obstante si alcanzó el materialismo sobradamente ese nivel escolástico, nivel de filosofía en sentido estricto, en la obra de Gustavo Bueno. En ella se configura, como en toda escolástica que se precie, un estricto racionalismo filosófico. Pero ahora de signo crítico con respecto al DIAMAT, pues emerge aquí con claridad meridiana algo que permanecía en penumbra todavía en el Materialismo Dialéctico: la concepción de la racionalidad como racionalidad positiva-operatoria, como conducta propia de un sujeto operatorio corpóreo, estimulada entonces por el estructuralismo piagetiano. Una concepción que se ha abierto paso preponderantemente en el análisis buenista del conocimiento científico, cristalizado en torno a su amplia y extensa *Teoría del Cierre Categorical*. Una concepción que nos pone en el conocimiento y en el análisis de una situación ya muy cambiada con respecto a la época en la que Kant escribió, pues media entre

gico operatorio y no lógico predicativo: no se trata ya de un análisis antropológico predicativo (S es P), sino funcional (términos, operaciones, relaciones). El mismo procedimiento es el que utiliza en el establecimiento de las fases históricas del curso de la conciencia religiosa: paganismo y cristianismo son puntos de fuga de la zoolatría positiva históricamente fechada. Aquí es evidente que no se puede decir que el cristianismo o el monoteísmo, como “negación de una negación” (del politeísmo pagano), sea la superación, en el sentido de una posición superior, como diría Hegel, de la religiosidad anterior. El propio G. Bueno entiende al cristianismo y al ateísmo subsecuente como, todo lo contrario, como una destrucción de la religiosidad.

ambos, frente a la <<única ciencia newtoniana>>, una pluralidad de ciencias (mecánica, termodinámica, electro-magnetismo, etc.), y una revolución neotécnica, por lo menos.

Gustavo Bueno circunscribe el conocimiento científico al ámbito conceptual categorial. La filosofía sigue ocupándose, como ocurría en Kant, de las Ideas. Y en torno a la Idea de Materia trata de fundamentar una nueva Ontología, la cual precisamente es construida con el auxilio de la escolástica distinción wolffiana entre *Metaphisica generalis* y *especialis*. El lugar correspondiente en ella al Ser, lo ocupa ahora la Materia. Y en lugar del Mundo del Yo y de Dios, tres Generos de Materialidad: M1, M2, M3.

Ya nos hemos referido en otra ocasión¹ al carácter dogmático y pre-kantiano de esta ontología buenista. Ahora podemos decir que ese carácter dogmático - dogmatismo que no impide ser crítico de otros dogmatismos, como el del DIAMAT, y en este sentido es un Materialismo crítico, pero no en el sentido del criticismo kantiano - tiene su origen en la mezcla en la obra de Gustavo Bueno de una crítica del Materialismo Dialéctico, sobre todo en los análisis gnoseológicos en los que se rechaza la teoría del conocimiento como reflejo, con el mantenimiento de posiciones ontológicas comunes al Materialismo Dialéctico que no se siguen necesariamente de tales análisis, o al menos que no encajan confortablemente en ellos, sino que parecen provenir de un marxismo residual que permanece sin criticar hasta el fondo. Restos que no resisten, a nuestro juicio, cuando se lleva a cabo un análisis profundo de la Razón manual, de esa Razón que sin embargo es utilizada en su obra como una clave que permanece sin analizar suficientemente.

Lo positivo en la obra de Bueno, para nosotros, son sobre todo los novedosos análisis del conocimiento científico, de la moralidad, la religión, etc., en los cuales nos apoyaremos como en un núcleo racional al que es necesario separar de la cáscara escolástica de la susodicha Ontología Materialista. No dudamos ni por un momento que Gustavo Bueno sea el más grande de los filósofos materialistas-marxistas hispanos, ni de que en nuestro

¹ Manuel F. Lorenzo, "Para la fundamentación de un pensamiento hábil", *Studia Philosophica (I)*, Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1999, p. 300, nota 8.

país ha sido pionero ejemplar en la profundización filosófica por su rigor conceptual y demostrativo en el campo de la filosofía contemporánea, llevado a veces hasta la pedantería a que se arriesga todo tecnicismo escolástico.

Solo le achacamos haber construido una Ontología (el llamado Materialismo Filosófico) sin realizar antes una fundamentación profunda y verdaderamente crítica, en el sentido kantiano continuado por Fichte, del órgano que la posibilita: una fundamentación de la racionalidad corpórea operatoria. Lo cual seguramente tiene que ver con la influencia, irresistible para muchos, que alcanzó el materialismo, a través del marxismo, en el momento del arranque de su obra, en plena Guerra Fría.

En la obra de Gustavo Bueno sobresale su teoría del conocimiento científico ciertamente; pero esta fue desarrollada posteriormente a su doctrina ontológica materialista, lo cual se asemeja, para una filosofía crítica, al que pone el carro delante de los bueyes. Por tanto, cuando construyó su ontología materialista (la cual, por otra parte, no tiene pretensiones de novedad, sino de profundización académico-escolástica en el Materialismo dialéctico¹), todavía no había desarrollado realmente sus novedosos y posteriormente abundantes análisis sobre el conocimiento científico.

Y lo que aquí sostenemos es que para que surja una nueva fundamentación filosófica acorde con sus novedosas teorías gnoseológicas es necesario una labor crítica que nos permita deshacernos del pesado fardo del Materialismo filosófico, que lastra su obra impidiendo un verdadero despegue filosófico.

Pues cada vez estamos más convencidos - y en esto la experiencia puede más que mil razonamientos sofisticados - de la íntima conexión, ya entrevista por el propio Kant, entre materialismo y dogmatismo fanático.

En este sentido suscribimos enteramente las palabras de Kant:

“Sólo a través de la crítica es posible cortar las mismas raíces del *materialismo*, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora*, del *fanatismo* y la *superstición*, todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del *idealismo* y

¹ G.Bueno, *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972, p. 10.

del *escepticismo*, que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden llegar a las masas”¹.

Por fundamentación filosófica, por supuesto, no entendemos el desarrollo de una doctrina filosófica, en el sentido de una nueva conexión escolástica de Ideas, que se oponga a la *symploké* del Materialismo Filosófico, sino el desarrollo de una actitud, de una forma de pensar, de una método, de una naturaleza, que se tiene o no se tiene. Suscribimos las palabras de Fichte, refrendo del espíritu kantiano:

“La filosofía no es una conexión de conocimientos, sino un cierto modo de pensar, que debemos producir en nosotros mismos”².

Suscribimos también las palabras de Feijoo:

“ ... hablando con propiedad, no hay Arte Crítica, ni reglas de este Arte. Lo que se llama Crítica no es Arte, sino Naturaleza. Un buen entendimiento, justo, cabal, claro, y perspicaz es quien constituye un buen Crítico”³.

Pero con ello no se excluye el que un buen entendimiento exija un buen ordenamiento de las Ideas. En tal sentido la filosofía debe poder ser ofrecida según una organización verdaderamente arquitectónica. Nuestra crítica, como decía Kant, pretende afectar únicamente al *monopolio de las escuelas*, no a los *intereses de los hombres*. Por muy “artista” que llegue a ser el filósofo no debe olvidarse de quien es el verdadero “legislador”.

Pero ahora no se trata ya de la Razón Pura de que se ocupó Kant. Se trata de la que llamaremos Razón Manual, de una habilidad humana que ha resultado trascendental para la super-

¹ I. Kant, Prologo a la 2ª edi. de la *Crítica de la razón pura*, edi. cit., p. B XXXIV.

² J. T. Fichte *apud* H. Heimsoeth, *Fichte*, Rev. de Occidente, Madrid, 1931, p. 116. La cita de Heimsoeth parece proceder del comienzo de la *Doctrina de la ciencia nova método*: “La filosofía no es una colección de conocimientos que puedan adquirirse históricamente, sino un cierto modo de pensar que tenemos que producir en nosotros. Es una cierta consideración, un cierto punto de vista según ciertos principios”, edición a cargo de José Luis Villacañas y Manuel Ramos, Natán, Valencia, 1987, p. 2.

³ B. Feijoo, *Teatro Crítico Universal. Cartas Eruditas y Curiosas (Antología)*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, t. II, carta XVIII., p.170.

vivencia. Por ello tenemos de nuevo ante nosotros abierta la tarea de exponer las fuentes y condiciones de su posibilidad.

Hoy nos topamos con una clase de cultos y doctos que permanecen presos de tradiciones tan dogmáticas o más como lo fueron entonces las doctrinas teológicas. En vez de Dios, Alma, Cosmos, tenemos Materia, Vida y Universo. Y tenemos sistemas doctrinales que se erigen sobre dichas Ideas sin un previo análisis crítico de sus positivas condiciones de posibilidad. Si observamos atentamente tras cada una de estas Ideas, en las que ha profundizado tanto la ciencia, laten los antiguos problemas metafísicos. Pues detrás de la Materia engelsiana, no es difícil ver una reformulación del Monismo del Ser Supremo; detrás de la Vida, del *elán vital*, el problema de la libertad, y detrás del origen y finalidad del Universo, el problema de la inmortalidad.

El Materialismo se ha centrado en torno al primero, el Vitalismo y el Existencialismo nihilista (Sartre) en torno al segundo y el positivismo en torno al tercero. Pero ninguno ha intentado un análisis previo sobre la capacidad o la incapacidad de la Razón para sostener sus afirmaciones o sus negaciones. El Vitalismo y el Existencialismo por su actitud irracionalista, el Agnosticismo positivista por su escepticismo y el Materialismo por su abuso de una Razón dialéctica que acaba convirtiendo a la Razón en una varita mágica que lo explica todo por la negación-superación hegeliana.

Por otra parte, tanto los llamados por Ortega “bárbaros especialistas”, como incluso los seguidores del materialismo marxista, o del positivismo de divulgación, permanecen presos de una inercia mental característica que proviene, en su mayor parte, del hechizo fanático que ha dejado el siglo XX de atroces luchas políticas, siglo que alcanzó su final con la caída del Muro berlinés.

De ahí que, por analogía, el siglo XXI se nos presente como un nuevo siglo que se muestra maduro para una nueva era de la crítica, que suceda a la anterior era dogmática, a la era de los totalitarismos que estallaron en el siglo XX pero que fueron gestados en el XIX. Dicha crítica debe proponer una nueva forma de fundamentar el saber, la cual en parte ha sido iniciada entre nosotros, por influencia de Piaget, en Gustavo Bueno, pero sólo en parte, pues no se ha criticado el materialismo mismo,

quizás por miedo a caer en el idealismo. Pero el rechazo del materialismo no implica, a nuestro juicio, la vuelta a las posiciones idealistas como veremos en lo que sigue.

II.

La crítica a las insuficiencias del materialismo buenista es la crítica en gran parte a mi primer contacto y dedicación a la filosofía. Fue en la Universidad de Oviedo donde entré en contacto con la filosofía de Gustavo Bueno, que entonces empezaba a destacar como *rara avis* en los ambientes intelectuales de la oposición a la dictadura franquista. Su rareza consistía en mezclar a Marx con Christian Wolff, es decir, en tratar de dar una fundamentación filosófico-escolástica al materialismo marxista a la vez que introducía novedosos análisis operatorios del conocimiento científico.

Tenían a Espinosa en Oviedo encerrado tras las rejas del Materialismo filosófico y sometiéndole a interrogatorio le decían, retorciendo los textos, que confesase que él, Benito de Espinosa, era materialista, pues lo que llamaba Dios no era otra cosa que la Materia y que además de Pensamiento y Extensión había un Tercer Atributo. Esto último, sin embargo, era más difícil de probar. Ciertamente existe una tradición interpretativa que ve al filósofo judío como un precursor del materialismo científico moderno, pero también hay otros que lo siguen considerando como un racionalista espiritualista. El conflicto de interpretaciones parece inevitable en torno a un filósofo que, de ser maldecido injustamente, ha pasado a ser bendecido acríticamente e interesadamente.

Un juicio más realista sería considerar su efecto real y positivo en el desarrollo de la filosofía moderna. En tal sentido podemos decir que Espinosa inaugura, un tipo de fundamentación que se puede denominar relacional (como veremos más adelante), en oposición a la fundamentación terminal propia del materialismo o del espiritualismo, por la cual la Sustancia se entiende como la unidad de Materia y Espíritu. Por ello este concepto de Sustancia interesó tanto a Fichte, quien al considerar al Yo Trascendental como la nueva Sustancia lo entendió asimismo, no como un

término, sino como una relación, como la unidad o Identidad del Yo y del No-Yo. Asimismo Schelling vería en la Substancia divina de Espinosa una forma precursora de su fundamento absoluto como Identidad.

La nueva concepción schellinguiana de la filosofía incluía una nueva formulación del método dialéctico que sustituyese al método dialéctico de las ternas introducido por Fichte, Hegel y el marxismo. Dicho método fue formulado por el Schelling tardío en su *Potenzenlehre* como un método de potenciación que constaba de cuatro potencias (A^1 , A^2 , A^3 y A^0), las tres primeras conformando una suerte de Ontología especial y la cuarta la Ontología general.

La obra de éste Schelling tardío es muy extensa. Constituye aproximadamente la mitad de sus Obras Completas en la edición de Manfred Schröter (1927-54), y prácticamente es póstuma. Desde entonces han ido apareciendo, como ocurrió también con Hegel, cursos del llamado *Nachlass*, cuadernos de apuntes de algunos de sus oyentes, etc., que nos han permitido tener un conocimiento más detallado de la nueva filosofía que desarrolló este Schelling tardío.

Se tenía la impresión de que el segundo Schelling había fracasado en su intento de superar el hegelianismo, pues no había conseguido erigir un nuevo sistema filosófico que pudiese configurar una completa alternativa al entonces triunfante sistema hegeliano. En cierto sentido es verdad, pues Schelling no ofreció como desarrollo plenamente sistemático nada más que la filosofía de la religión en dos partes, la religión Mitológica y la Revelada, además de una nueva interpretación de la Historia de la Filosofía como introducción a su nueva filosofía¹.

Entre ambas se situaba, en sus cursos de Munich y Berlín, una Teoría de las Potencias (*Potenzenlehre*) como alternativa metodológica positiva a la dialéctica puramente conceptual o Lógica de Fichte y Hegel, surgida como instrumento para edificar una filosofía positiva como complemento de una filosofía puramente

¹ De esta segunda filosofía de Schelling se han traducido ya algunas obras al español: F.W.J. Schelling, *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*, Ediciones Edinford, Malaga, 1993. *Filosofía de la Revelación I. Introducción*, Edición de Juan Cruz Cruz, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

racional o negativa como era la idealista. El propio Schelling dio un curso en Munich en 1827-28 que ha sido dado a conocer hace aproximadamente una década con la publicación de una copia manuscrita de un oyente, que lleva por título *System der Weltalter*¹. El título de este curso es muy significativo, pues en él se realiza por primera vez, de un modo sistemático, la fundamentación de una nueva filosofía basada en la concepción de una razón positiva, histórica, en contraposición a la sistematización puramente racional o negativa que la filosofía había alcanzado en esos mismos años en Berlín de la mano del idealismo hegeliano, entonces en la cumbre.

Para comprender mejor el significado de este curso que lleva por nombre Sistema de las Edades del Mundo (*System der Weltalter*) debemos recordar que lo que caracteriza la entrada de Schelling en la historia de la filosofía moderna fue su más conocido Sistema de la Identidad, en el que intentó introducir un nuevo esquema para entender la realidad y escapar a la tradicional contraposición entre realismo o panteísmo antiguo, simbolizado entonces en Alemania por la recién descubierta filosofía de Espinosa y por el idealismo moderno que encarnaba brillantemente Fichte. El planteamiento para escapar a ella lo había expuesto Schelling muy tempranamente en sus *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo* (1796)².

Allí contraponía el dogmatismo de Espinosa al criticismo idealista de Fichte. Pero en ambas posiciones veía un defecto: el de la aniquilación de lo subjetivo en el seno de la omniabarcante Sustancia espinosista y el de la eliminación de la kantiana Cosa en sí por el Yo de Fichte. La solución la encuentra en la doctrina del paralelismo de los dos atributos espinosistas, entendida como una prefiguración del fundamento o Absoluto como Identidad, que será su aportación al idealismo post-kantiano.

¹ F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst Lasaulx*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1998, edición e introducción de Siegbert Peetz.

² F. W. J. Schelling, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Tecnos, Madrid, 1993.

Pues tanto la Sustancia de Espinosa como el Yo absoluto de Fichte tienen en común el ser la Identidad de Pensamiento y Extensión o de Yo y No-Yo. Se trataría entonces de complementar a Fichte con Espinosa en el sentido de que Espinosa habría entendido correctamente la Naturaleza (*natura naturans*) como una Identidad de Extensión y Pensamiento, a diferencia de Fichte para el que la Naturaleza se entiende unilateral y pobremente como No-Yo. Y viceversa, complementar a Espinosa con Fichte, pues el primero habría incurrido en una reducción del mundo del Espíritu a la Naturaleza, siendo incapaz de verlo como una “segunda naturaleza”, tal como se concebirá el Espíritu entendido ahora como algo objetivo, como Cultura, en el Idealismo alemán, seguramente como una secularización del mundo de la Gracia cristiana¹. En tal sentido Espinosa, por su condición judía, no estaría en la correcta disposición para captar el significado del Reino de la Gracia. Por ello el cristiano Leibniz se opuso al naturalismo espinosista como negador de la libertad humana en tanto que la reducía a necesidad natural.

La comprensión del Espíritu humano como una segunda naturaleza, como algo sobrenatural que se abre camino a través, no ya de Kant, sino de Herder, permitió a Schelling interpretar la dualidad atributiva de la Sustancia espinosista como un fractal que se daba tanto en el Reino de la Naturaleza como en el nuevo Reino descubierto del Espíritu. Con ello se introduce un fundamento dual que Schelling identifica con el concepto tradicional de Dios, interpretándolo ahora como la Identidad de Naturaleza y Espíritu. De ahí surge el llamado Sistema de la Identidad.

Dicho Sistema será adoptado por Hegel frente al de Fichte. No obstante Hegel trató de mejorarlo al percatarse de que lo Absoluto sólo había sido desarrollado en él como Naturaleza y Espíritu, pero no como Idea. Y si la Idea era Dios, en la tradición aristotélica debía entenderse como “pensamiento del pensamiento”. De ahí los reproches de Hegel al Absoluto vacío de Schelling realizados en el Prologo de la *Fenomenología del*

¹ Ver G. Bueno, “El reino de la Cultura y el reino de la Gracia”, *El Basilisco* nº 7, 1991, pgs. 53-56. La Idea ya había sido expuesta por Ortega en “Sobre un Goethe bicentenario”, O.C., t.VI, Taurus, Madrid, 2006, pp. 554-5.

Espíritu y en su *Lógica*. Debía añadirse una parte más al Sistema de la Identidad, la *Lógica*, en tanto que trata de analizar el Pensamiento mismo en su actividad reflexiva absoluta. Ella sería el verdadero comienzo del Sistema, el cual empezaría por la consideración de Dios o la Idea antes de la creación, es decir cuando se piensa a si misma antes de pensar el mundo.

Pero Schelling reaccionó bien pronto ante esto con su *Freiheitschrift* (1811) en el que rechazaba la interpretación hegeliana de Dios, considerando que antes que como Idea debía ser visto como Voluntad originaria: “*Wollen ist Ursein*”, reza la fórmula que Schelling propone en dicha obra, adelantándose a Schopenhauer¹. Aunque Schelling no entiende dicha Voluntad al modo monista de una Cosa en sí, tal como hizo el filósofo de Dantzig, sino como consistiendo en una suerte de dualidad originaria fronteriza e irreductible de dos fuerzas o potencias opuestas, pero cuya unidad no está dada *a priori* a lo Espinosa, sino que resulta y se hace explícita *a posteriori*, por lo que solo puede ser conocida a través de la experiencia y no de un modo puramente mental o lógico-conceptual, como pretendía Espinosa. O como pretendía el mismo Hegel cuando hace arrancar la *Lógica* por el concepto de Ser, para seguir por una dialéctica formal obteniendo el resto de sus determinaciones conceptuales, como la Nada, el Devenir, etc.

Dicha dualidad originaria, que le recuerda a Schelling la dualidad pitagórica entre lo limitado y lo ilimitado, genera una tercera realidad o posibilidad de existir a la que Schelling denomina el Espíritu, el cual no es ya algo originario como pensaba Hegel de la Idea, sino que es lo que resulta *a posteriori* de la interacción entre las otras dos potencias. Es la relación, una especie de Causa, que sirve para unir dichas fuerzas. Pues Schelling identifica, en su *Potenzenlehre* la Primera Potencia con la

¹ Como ya reconoció un seguidor de Schelling a finales del siglo XIX, “Diese Idee hatte also Schelling von Anfang an erfasst. Erst viele Jahre später ist dann Schopenhauer aufgetreten, um eben diese Idee von dem Willen, als dem Ursein, wenn sie seine eigene neue Entdeckung wäre, zu einem ganzen System auszuspinnen”, K. Frantz, *Schellings positive Philosophie*, Neudruck der Ausgabe Köthen 1879-80, Scientia Verlag Aalen 1968, I, p. 37. Del *Freiheitschrift* hay traducción española con el título de *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Extensión y la Segunda Potencia con el Pensamiento de Espinosa, entendiendo ahora la Unidad de ambos, no como una Sustancia dada previamente y concebida como algo estático al modo panteísta antiguo, sino como una Tercera Potencia, una Causa, dada en la forma de una unidad de las otras dos, pero no como unidad sustancial, una especie de *Causa sui*, sino como unidad esencial y móvil, recíproca y no estática.

En tal sentido equipara a Dios, entendido como el Ser general o existente necesario, como dotado de estas tres Potencias, con un especie de Vida originaria. Una Vida atravesada en su interior por una dualidad asimismo originario, un Dios que lleva asociada una irracional y sin fundamento (*Ungrund*) “Naturaleza en Dios” sin la cual no se le puede concebir; lo que nos recuerda la definiciones que Heidegger y los existencialistas dan de la existencia humana entendiendola, no como una conciencia cerrada en si misma, sino como un Ser-en-el-mundo, o las que Ortega da de la Vida como la unidad irreductible de un organismo y un medio, o de la vida humana como la unidad inescindible de un yo y unas circunstancias.

Asimismo el descubrimiento por Schelling de que la vida es algo para la cual es esencial la duración, el tiempo, lo lleva a rechazar la dialéctica puramente lógica y conceptual de Fichte y Hegel y a sustituirla por un método temporal, histórico, por una racionalidad que se debe encontrar en el propio desarrollo temporal e histórico-positivo y que no puede ser establecida, por ello *a priori*. Dicho nuevo método temporal-positivo de indagación filosófica, que debía sustituir al método puramente racional-conceptual, empieza a ser visto con claridad por Schelling en su consideración de la existencia del mundo desde el punto de vista de su duración real y positiva en el tiempo en las llamadas *Edades del mundo* (*Die Weltalter*).

Precisamente el inicio de la llamada segunda filosofía de Schelling se remonta a este inacabado proyecto de La Edades del Mundo que se había iniciado en 1813 y había permanecido inédito. El último escrito que Schelling publicó desde entonces, a excepción de un Prólogo a Victor Cousin, fue una conferencia dada el 12 de Octubre de 1815, con motivo del cumpleaños del

Rey de Baviera, Maximiliano I, en la Academia de las Ciencias y las Artes de Munich, de la que entonces él mismo era Secretario, y presidente el filósofo Jacobi. Dicha conferencia llevaba el título de “Sobre las Divinidades de Samotracia”¹, y en ella encuentra Schelling el emblema que presidirá su sistematización de la filosofía de las *Weltalter* en la figura mitológica de los dioses Cabiros, más conocidos como los Dioscuros, *dii consentes* o *dii potii*.

Precisamente por la acuñación de dicha metáfora como emblema de la estructura básica del que llamará Sistema de las Edades del Mundo, el segundo Sistema filosófico de Schelling, el Schelling tardío inicia en la historia de la filosofía una crítica a Hegel diferente a la que hacen, una década más tarde, la izquierda hegeliana y luego Marx. Lo que ambas críticas tienen en común es la necesidad de invertir el Sistema hegeliano que pretendía empezar a andar con la cabeza (la Idea), para ponerlo sobre los pies (la Naturaleza). Pues la Naturaleza debe ser ahora el verdadero punto de partida al que debe seguir el Espíritu, el cual produce en último lugar, en el hombre, el mundo del Pensamiento, la Idea.

Pero difieren principalmente en dos cosas: en la concepción de la Naturaleza y en el método requerido para superar el Idealismo, aparte, naturalmente, de la cuestión del ateísmo. Por lo que respecta a lo primero, Marx y Engels se declararon admiradores de la *Naturphilosophie* del joven Schelling frente a la Filosofía de la Naturaleza de Hegel, la cual les parecía una pálida copia de la del primero². Pero en el marxismo, al menos en la formulación que Engels dio a la Dialéctica de la Naturaleza, se opta por suponer, claramente, un solo principio de todo, la Materia, volviendo al materialismo ilustrado francés, aunque renovándolo con la sustitución de su método mecanicista por método dialéctico hegeliano.

¹ Hay traducción de I. Giner Comín y F. Perez-Borbujo publicada en *Er. Revista de filosofía*, nº 31, pp. 133-163.

² Las cartas de Marx y Engels a propósito de las Lecciones berlinesas de Schelling han sido reeditadas como apéndice por Manfred Frank en *F.W.J.Schelling Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

De ahí que el marxismo, desde este punto de vista, no plantea nada nuevo, sino la asunción de unos supuestos filosóficos de fondo, los propios de un materialismo cuyo origen se remonta a los milesios, Demócrito y Epicuro, aunque reexpuestos de una forma nueva, mediante el método dialéctico.

La posición de Schelling es aquí diferente y a la vez novedosa. Pues la Idea que tiene de la Naturaleza no es la de algo, en el origen, únicamente material o puramente físico, de donde, por evolución dialéctica, surgiría la vida y el espíritu como propiedades evolutivas de la materia originaria, sino que, en la Naturaleza, Schelling observa ya una dualidad originaria e irreductible, un dialelo que la atraviesa de modo constitutivo.

Dicha dualidad alcanza asimismo al Espíritu humano, e incluso a Dios mismo, manifestándose siempre como oposición dialéctica de dos potencias que, en cada nivel de análisis adquieren un aspecto positivo diferente, como si de una repetición fractal se tratase: en la materia física son la fuerza centrípeta y la centrifuga, ya señalada por Kant, en la materia imantada los dos polos Norte-Sur, en los organismos vivos el instinto de alimentación que opone a las presas y a los predadores, o el instinto sexual que provoca la división sexual reproductora, etc.

La *Naturphilosophie* del primer Schelling ofrece una amplia riqueza de ejemplos. Asimismo en la Filosofía del Espíritu el Yo de Fichte es entendido como la Identidad de Espíritu y Naturaleza. Schelling en este caso no tuvo más que retocar la obra de Fichte, añadiendo sus novedosas y brillantes consideraciones sobre el arte, entendido como la parte más objetiva del mundo espiritual que Fichte no había considerado suficientemente.

Pero incluso Dios mismo, entendido inicialmente por Schelling como Identidad de Naturaleza y Espíritu, al que Hegel reprochaba el ser considerado como una Identidad abstracta y vacía, una “noche en que todos los gatos son pardos”, comienza a ser entendido a partir del *Freiheitschrift* (1809) y de las *Weltalter* como una entidad que no se puede comprender como mero Pensamiento, tal como hizo Hegel primero en la *Fenomenología del Espíritu* y después en la *Lógica*, tratando de llenar de contenido la Identidad abstracta schellinguiana. Pues Dios mismo es una dualidad, es Pensamiento, Espíritu, pero a la vez

hay en él una Materia, una Naturaleza, algo irracional o sin fondo (*Ungrund*).

Los análisis más profundos de la divinidad entendida como la entidad que está a la base de la existencia y creación del mundo natural y espiritual los empieza a realizar Schelling en el proyecto de las *Weltalter*. En ellas comienza a exponer una explicación de la Creación divina del mundo alternativa y muy diferente a la hegeliana. Desarrolla su explicación recurriendo a la Teoría de las Potencias (*Potenzenlehre*), cuyo análogo encuentra en los *dii potius* o *dii consentes*, en los dioses Cabiros.

Es preciso recordar aquí que Schelling tuvo como modelo y maestro hasta el final de sus días al *hen kai pan* espinosiano¹, por lo que el problema de la Creación del mundo para él debe ser entendido bajo el supuesto de la Identidad entre Dios y Mundo, en el sentido de que el Mundo es un Dios en devenir. Lo único que lo distancia del panteísmo de Espinosa es el carácter dinámico de su concepción y explicación, por lo que en vez de hablar de Atributos de Dios habla de Potencias.

Pero hay además una novedad interesante con respecto a Espinosa, pues después de poner en correspondencia la Extensión y el Pensamiento con la Primera y Segunda Potencia respectivamente, añade una Tercera Potencia que se abre camino como mediación o equilibrio de la oposición originaria entre las otras dos y que en Espinosa no se plantea explícitamente, aunque podría haber indicios de su posible previsión con el termino *ordo et conexio*².

Lo interesante de Schelling es que introduce con claridad y decisión una ontología especial ternaria que es asimismo diferente de la ontología dualista hegeliana. Pues la Idea en Hegel cumple funciones Ontológico generales como equivalente del Ser quedando la realidad mundana escindida en Naturaleza y

¹ Como escribe Felix Duque “Se dice que se acaba como se comienza. Y Schelling no deja de ser un <<vástago>> del *Pantheismusstreit* entre Mendelssohn y Jacobi, con la formidable confesión spinozista de Lessing que ya conocemos. Pues bien, en marzo de 1854, el viejo filósofo, al borde de la muerte, escribe a su hijo, el futuro editor de sus obras: <<Hen kai pan, no sé otra cosa, dijo en su tiempo Lessing. Tampoco yo sé otra cosa>>”, Felix Duque, *Historia de la Filosofía Moderna*, Akal, Madrid, 1998, p. 253.

² Ver en tal sentido Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, cap. 6.

Espíritu. Mientras que en Schelling el Ser (Dios o la Vida originaria) es entendido como constituido por Tres Potencias que denomina A^1 , A^2 , A^3 y que se pueden equiparar con lo que denominamos hoy la Materia, la Vida y el Espíritu o Cultura.

En tal sentido toda la realidad es una evolución o devenir que va de una situación originaria regida por una dualidad de fuerzas opuestas, materiales y vitales, en las que está ausente lo propiamente espiritual, hasta una situación en que sin desaparecer esa primera oposición que resulta por ello insuperable, sin embargo el espíritu predomina sobre ellas, tal como constatamos tras la aparición del espíritu o cultura humanos.

La diferencia con Hegel consiste, asimismo, en que Schelling no admite como punto de partida a la Idea, ni tampoco a la Materia física como hizo el marxismo, sino que señala a una dualidad de materia y vida como punto de partida. Además, el proceso no está regido por una necesidad providencial, es decir, que el predominio del espíritu humano sobre la Naturaleza no debe ser considerado como algo inevitablemente necesario desde el principio o *a priori*, sino que debe ser tomado como algo que positivamente ha resultado así *a posteriori*.

Schelling, como hizo Epicuro frente a Demócrito, quiere salvaguardar la libertad del proceso contraponiendo el empirismo como filosofía positiva frente a los racionalistas que, como Espinosa o Hegel, lo entienden como un proceso regido por una necesidad lógica, puramente negativa, conceptual, proveniente del principio divino:

“... pero es propio del conocimiento de la personalidad de Dios algo más que una mera intuición racional por la que Dios queda disuelto en un concepto abstracto, general, sobreviniendo después la necesidad lógica. Pues esto es el *proton pseudos* de la filosofía. Como en tiempos del declinante Imperio Romano existieron dos Sistemas opuestos, el estoicismo y el epicureísmo, y todo hombre verdaderamente libre de pensamiento y voluntad elegiría el último precisamente a causa de la desacreditada Doctrina del Destino, pues éste deja todavía libertad al espíritu allí donde, por el contrario, el opresivo estoicismo tenía encadenado al espíritu mismo por la necesidad, y hubiese admitido de mejor grado que el mundo fuese producido más que por necesidad lógica, por la desviación de los átomos de la línea recta; también el

empirismo tiene un rasgo superior en tanto que libera, deja libre al espíritu. Aun cuando ninguno entre todos aquellos que profesan este sistema ha reconocido este mérito, permanece sin embargo en el mismo. Si aun hoy se tuviese que elegir entre el Racionalismo y el Empirismo, todo hombre con sentido liberal elegiría el último, justamente porque permite la libertad. Desde que Kant ha puesto lo inteligible como concepto del entendimiento más allá de la experiencia se ha ido preferentemente contra el empirismo. Pero no está en la esencia del empirismo, entendido en su más alto significado, negar lo sobrenatural - él configura la protesta frente al Racionalismo”¹.

Por ello es necesario, según Schelling, sustituir el método lógico conceptual, el *more geométrico* espinosiano o la logicidad dialéctica hegeliana, por un método histórico positivo, el método de la potenciación implícito en su *Potenzenlehre*.

En ello vemos cierta semejanza con la propuesta orteguiana que trata de la sustitución de la razón físico-matemática por la razón histórica, como la sustitución de una creencia moderna que entra en crisis por otra que hoy llamaríamos post-moderna:

“Los hombres de Occidente vivían hasta hace poco de una creencia radical en la razón físico-matemática. Todas sus demás creencias, lo mismo las que iban surgiendo - por ejemplo, la fe en la biología, que las supervivencias de la fe precedente, como el cristianismo -, se apoyaban, a la postre, directa o indirectamente en esa creencia: en la razón físico-matemática. Con esto quiero insinuar que vivían de esa creencia incluso los que de buena fe presumían vivir de otra (...). Pero he aquí que esa creencia pasa en nuestros días de ser fe viva a ser fe muerta. La defunción de una fe es cosa que ha acontecido muchas veces en el pasado humano: más aún, como Hegel decía que el primer aspecto ofrecido por la realidad histórica es un montón de ruinas, puede decirse que el pasado humano se compone de fes muertas. La defunción de una fe toma los aspectos más distintos. Así, unas veces consiste en que los hombres parecen convencerse de

¹ F. W. J. Schelling, *System der Weltalter*, ed. cit., pgs. 73-74. Sobre la reivindicación del empirismo por Schelling frente a Hegel véase mi artículo “Schelling y el empirismo”, *Teorema*, Vol. XX/1-2001, pp. 95-106.

que la antigua fe era un pleno error. Este no es el caso presente. Los europeos no han descubierto que la razón físico-matemática sea un error. Al contrario: jamás ha sido más evidente y más triunfante la verdad y la eficacia de esa razón. Sin embargo, los europeos comienzan a volverle la espalda (...) Nos parece que se nos han caído unas escamas de los ojos. El no pensar como los físicos se convierte en un método positivo, por lo menos, en un hilo auxiliar que nos facilita otro régimen de intelección. Se comprende que esto no es posible sino después de haber hecho a fondo y sin reservas el ensayo de explicar el universo con los métodos de la razón físico-matemática”¹.

La propia distinción de Ortega entre Ideas y Creencias puede hacerse corresponder con la distinción del segundo Schelling entre la Existencia (*dass*) y la Esencia (*was*), entre el *quid* y el *quod*, pues ambas distinciones tienen en común la superación del Idealismo. El famoso texto de Ortega estaba pensado como un capítulo introductorio a una obra que debía llevar por título *Aurora de la razón vital*. En el encontramos la contraposición de las creencias como algo prelógico “en lo que se está” frente a las Ideas que siempre es algo “que se tiene”. También para Schelling la Existencia, el Ser existencial es algo que está ahí como presupuesto del pensar. Antes de decir lo que una cosa es (*was*) es preciso reconocer que ya es o existe (*dass*). La existencia es previa a la esencia, pues es el “abismo de la razón”, lo sin fundamento (*Ungrund, grundlos*).

El Idealismo de Hegel habría querido derivar la Existencia del mundo de la Idea, buscando una explicación racional de ella. Pero fracasa, pues el propio Hegel tiene que utilizar formulas más bien místicas que racionales para explicar el paso de la Idea a la Naturaleza, diciendo que la Idea se “aliena”, o se “deja caer” en la Naturaleza, tal como Schelling fue el primero en señalar².

Hegel se convierte aquí en un mixtificador, como reconoció la izquierda hegeliana y el propio Marx. Pero éste, aunque invierte

¹ J. Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1986, pgs.78-79.

² Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegel Kritik un die Anfänge der Marxchen Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975. He recogido un resumen de estas críticas de Schelling a Hegel en mi obra, *La última orilla. Introducción a la Spätphilosophie de Schelling*, Pentalfa, Oviedo, 1989, cap.IV, pgs.167 ss.

a Hegel, todavía conserva el método dialéctico de aquel. Mas dicho método es un método puramente conceptual, que Schelling considera que, como método puramente racional, debe ser sustituido por un método positivo, en el cual debe predominar las oposiciones contrarias (blanco/negro) frente a las oposiciones puramente lógicas (blanco/no-blanco).

Una crítica similar a la de Schelling, y quizás influido por él en este punto, la realizó Trendelenburg en sus *Logische Untersuchungen* (1840), precisamente por el tiempo en que Schelling ocupó la cátedra dejada vacante por Hegel en la Universidad de Berlín¹. Dicha crítica al hegelianismo conducirá a través de Franz Brentano, que fue discípulo de Trendelenburg, a la propuesta de un método filosófico positivo, sustituto de la dialéctica idealista puramente racional: el método fenomenológico de Husserl al que Ortega se sumará, tras abandonar el idealismo neokantiano de Marburgo.

Pero la Fenomenología dejará insatisfecho a Ortega por su débil <<voluntad de sistema>>, por su tendencia al descriptivismo y a la no asunción de compromisos ontológicos. El existencialismo, incluso en la versión heideggeriana, tampoco convenció a Ortega pues, aunque asumía compromisos ontológicos positivos al partir de la existencia real, del *Dasein*, y no de la conciencia o del yo, sin embargo tenía como contrapartida un componente anticientífico, irracionalista y trágico, que a Ortega le parecía unilateral y excesivo.

De ahí que a este le contrapusiese el racio-vitalismo, es decir una filosofía que conciliase la positividad de la vida o existencia con la racionalidad científica o matemática. En este punto nos parece que para encontrar un esquema similar de superación del Idealismo debemos remitirnos al último Schelling. Pues Ortega entiende el nuevo fundamento que precisa la filosofía como la vida humana, la cual, en común con la vida animal, es también, como en Schelling, una dualidad sujeto-objeto, entendida en este caso como una co-existencia del yo y las circunstancias objetivas.

¹ Ver Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico.1. La izquierda hegeliana*, Alberto Corazón, Madrid 1971, pgs. 71 ss.

Como mantiene Ortega, la vida humana, como toda vida, se basa entonces en la conjunción de algo objetivo con algo subjetivo. Denominemos circunstancias al conjunto de todo lo meramente objetivo en nuestra vida; el conjunto de lo meramente subjetivo será el yo o la inteligencia. El Yo y la circunstancia, por tanto se contraponen. Pero la vida es la unidad indisoluble, los *Dii consenten* orteguianos y schellinguanos. La tarea de la filosofía no es explicar el sujeto, o Yo, reduciéndolo a las circunstancias (materialismo o realismo), ni las circunstancias en tanto que mera posición de un sujeto (idealismo), sino la conjunción misma, el encuentro de ambos, su unidad o identidad indisoluble e irreductible. Pues en la vida misma lo subjetivo y lo objetivo, el yo y las circunstancias, están tan unidos que no se puede señalar la prioridad de ninguno.

En tales planteamientos orteguianos se ofrecía una visión de la historia entera de la filosofía, similar a la propuesta por Schelling, realizada en dos posiciones fundamentales y consecutivas, materialismo e idealismo, filosofía empírica o racional, positiva o negativa, opuestas entre sí en el sentido, aunque compartiendo la misma dirección, compartiendo el mismo tipo de fundamentación monista: la sustancia material en un caso y la sustancia espiritual en el otro.

Dicha unilateralidad conducía en el primer caso al dogmatismo y en el segundo al nihilismo. La conexión con el Schelling tardío está aun más explicitada en la propia metáfora de los *dii consenten*, de los Dioscuros o Cabiros que Ortega utiliza para definir la vida como una dualidad de yo y circunstancias. Schelling, que había estudiado los dioses Cabiros de Samotracia, tomándolos como ejemplo positivo de su Ontología de las Potencias, en su *Pilosophie der Mythologie*, relaciona precisamente a los dioses Cabiros con el dios Jano.

Y el jánico Ortega (racionalista por una cara, vitalista por la otra) dice que la vida, en tanto que coexistencia dioscúrica de un yo con las circunstancias implica un riesgo continuo de abismarse y ahogarse. Pero también la posibilidad de una adaptación creadora que nos permita perseverar en el ser como el naufrago que, desarrollando la habilidad natatoria, no sucumbe y evita ser tragado por el abismo marino, con la consiguiente alegría que sigue a la angustia. Ortega habla de co-existencia para diferen-

ciarse de la pura existencia angustiada, trágica de los análisis existencialistas heideggerianos, tan de moda en su época.

Pero, además de que Ortega habla de co-existencia y no de mera existencia para diferenciarse de la posible interpretación existencialista de los análisis heideggerianos (interpretación existencialista que, no obstante, el propio Heidegger rechazó, al menos en la versión sartriana), hay otra diferencia que nos parece esencial: es la diferencia que lleva al segundo Heidegger a sustituir completamente el método fenomenológico por un método hermeneútico, de origen diltheyano, por el cual se privilegia como trascendental la actividad lingüístico-simbólica, lo que lleva a orientar el pensar por el poetizar y a buscar la fuente de la inspiración filosófica en los textos de los grandes poetas y escritores, línea que será urbanizada por los Gadamer, Derrida, etc.

Ortega no se sitúa en esta línea metodológico-hermeneutica; a pesar de que habla de la razón narrativa, en el sentido de la razón histórica, como método, lo hace de una manera muy genérica, como cuando dice que para explicar algo hay que remitirse a su origen, y por lo tanto contar una historia, una génesis, etc.

A diferencia de los fenomenólogos y de los hermeneutas, siempre mantuvo una voluntad de sistema, incompatible con dichas metodologías. En este punto el método orteguiano de la razón histórica, entendiendo la historia como un modo de aproximación sistemático a la realidad, conecta perfectamente con el segundo Schelling, entendiendo también que el punto de partida de la filosofía no son las Ideas, producto de la autorreflexión de una conciencia, sea esta humana como en Fichte o divina como en el Dios-Idea hegeliano. Sino que el verdadero punto de partida es algo previo a la Idea y dado positivamente a la experiencia humana, es lo que Ortega llama la Creencia o Schelling lo Inconsciente, lo Inmemorial (*Unvordenklich*). Entendiendo que, aunque las creencias no sean lógicas, en el sentido de no estar presididas en su construcción por el principio de contradicción o el de Identidad, no quiere decirse que no sean racionales.

Existe un pensamiento pre-lógico como sostenía Levi-Brühl en relación con las creencias de los pueblos primitivos, que como señaló Piaget, no es enteramente irracional, pues en el se pueden constatar <<estructuras de semigrupos>>, que no recogen la

inversión, como si hacen la <<estructuras de grupo>>, pero que están dotadas de una ley de composición interna o de la capacidad asociativa. No alcanzan la racionalidad de las <<estructuras de grupo>> algebraico pero si cumplen algunas de sus propiedades. Pero lo más importante es que dichas estructuras semi-lógicas son previas a las estructuras plenamente lógicas y conscientes. En ellas “se está”, pues constituyen y conforman las estructuras más básicas u originarias de la conducta humana, y por ellas se pueden “tener” las Ideas lógicas y conscientes que aparecen o maduran en un estadio más evolucionado de la vida. En tal sentido el Ortega de *Ideas y creencias* conecta perfectamente con el Schelling crítico del Idealismo hegeliano y del suyo propio de juventud. Lo que no hay en Ortega es un desarrollo sistemático de esa filosofía superadora del Idealismo. Lo hay en el segundo Schelling, pero su sistema de las Edades del Mundo sigue anclado en la creencia teológica.

Una creencia que Ortega, siguiendo a Nietzsche, considera ya asesinada por uno de sus retoños, la razón física-matemática cartesiana del Dios de los filósofos. Pues a dicha nueva creencia le debe sustituir, según Ortega, la creencia en la razón histórica, la creencia, de carácter científico-positivo, en la historicidad evolutiva de la razón, para la exploración de la cual Ortega puso solo algunos mojones indicadores de la dirección a seguir. Nos queda a nosotros la elaboración de los mapas necesarios para la exploración. Por ello tanto Schelling como Ortega nos siguen siendo necesarios hoy para orientarnos en la correcta dirección a seguir, aunque ello no nos libra de la difícil tarea de sistematizar, de hacer los mapas del nuevo territorio filosófico que debemos abrir y conquistar si queremos profundizar en la exploración.

En la tarea de acometer tal racionalización de la vida y vitalización de la razón, de acometer una especie de “cartesianismo de la vida”, como quería Ortega, nos encontramos con la ayuda magnífica de la Psicología evolutiva de Piaget en su explicación positiva, clara y distinta, sin rastro de nieblas idealistas germánicas, del conocimiento humano. El gran psicólogo y filósofo suizo ofrecía en sus teorías un desarrollo modélico y sorprendente de una especie de racio-vitalismo, pues, en sus explicaciones psicológicas de la inteligencia humana, partía de bases biológicas apoyándose para interpretarlas, siguiendo un

método genético histórico, en estructuras matemático algebraicas tales como los agrupamientos operatorios.

Los procesos vitales se mostraban así regidos por estructuras matemáticas y, a su vez, dichas estructuras encontraban su origen en los propios procesos vitales. Durante la moda del estructuralismo francés es cuando Piaget se empieza a introducir en España, a pesar de que ya en la primera mitad del siglo XX era considerado como una autoridad mundial en el campo de la Psicología infantil. En Oviedo, dentro del círculo buenista, se estudió la obra de Piaget, pero el materialismo de fondo impedía y bloqueaba notablemente su influjo filosófico más profundo.

En mi caso la primera sorpresa ante el conocimiento de la obra de Piaget fue la de comprender con cierta profundidad y claridad inusitadas la aplicación y el significado nuevo de aquellas abstrusas matemáticas modernas que trataban de grupos, anillos, cuerpos, etc., con las que me encontré en el final del bachillerato. La posibilidad de una explicación rigurosa del conocimiento humano por la sabia combinación de hechos y relaciones biológicas con estructuras matemáticas permitía la posibilidad de un uso positivo y con significado vital, concreto y no meramente abstracto, de una nueva filosofía basada en un nuevo uso de la razón.

Pero Piaget, por sus prejuicios contra la filosofía¹, se cerró él mismo el camino que permitiría una prometedora renovación de esta. Una nueva filosofía necesita de un nuevo método. Los últimos métodos filosóficos que proporcionó el siglo XX fueron el método fenomenológico de Husserl y el análisis lógico del Neopositivismo. Tales métodos renunciaron a construir o edificar una nueva filosofía sistemática limitándose al descriptivismo de esencias o al análisis lógico u ordinario de los lenguajes, con lo que no rebasaron el ámbito de influencia puramente académico de una filosofía de profesores y para profesores.

Únicamente el marxismo, en el siglo XX, representó una filosofía de origen académico y con interés general. Lo más académico del marxismo, filosóficamente hablando, era el famoso método dialéctico que provenía de la filosofía clásica alemana

¹ J. Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Península, Barcelona, 1970.

del siglo anterior. Dicho método sí era un método con posibilidades sistemático-constructivas, como se vio en Hegel. No obstante los sistemas idealistas tenían, por el contrapartida el defecto de que sus construcciones pecaban de especulativas con el peligro consiguiente de mixtificación de la realidad.

El marxismo quiso salvar dicho método como un núcleo racional al que se debía quitar la cáscara especulativa para aplicarlo a contenidos reales y materiales. Pero al aplicarlo al análisis de las realidades humanas demostró un potencial más destructivo que constructivo. Y en el análisis de los procesos naturales positivos se estrelló en el famoso ejemplo engelsiano del desarrollo dialéctico del grano de cebada por el cual el fruto era la negación de la semilla:

“Tomemos un grano de cebada. Millones de granos semejantes son triturados, hervidos, puestos en fermentación y consumidos finalmente en forma de cerveza. Pero si un grano de cebada encuentra las condiciones que le son normales, si cae en terreno favorable, sufre una transformación específica bajo la acción del calor y de la humedad, es decir, germina, y el grano como tal desaparece, es negado; lo reemplaza la planta nacida de él, que es la negación del grano. ¿Pero cuál es el curso de la vida normal en esa planta? Crece, florece, es fecundada y al cabo produce de nuevo granos de cebada; y cuando éstos llegan a madurar, el tallo muere, y también, por su parte, es negado. Y como resultado de semejante negación de la negación, tenemos, de nuevo, el grano de cebada primordial, pero multiplicado diez, veinte, treinta veces”¹.

El viejo Schelling rechazó dicho método de las ternas dialécticas, de las tesis, antítesis y síntesis, que provenía de Fichte y que el mismo había utilizado en su juventud, proponiendo un método diferente, el método de las cuatro potencias, del que hablamos más arriba. Dicho método pretende oponerse al racionalismo hegeliano, como señala el propio Schelling en *Das Monotheismus* (S.W.XII), como el monoteísmo cristiano se opone al monoteísmo mahometano, en el sentido de que este se basa en una dialéctica negativa por la cual continuamente se afirma el carácter supremo de Dios negando la posibilidad de

¹ F. Engels, *Anti-Dühring*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968, p. 151.

otros dioses, mientras que el monoteísmo cristiano, aun manteniendo la unicidad de Dios, esta no se basa en la negación de otras divinidades, sino que estas son igualmente requeridas como muestra el dogma trinitario.

En tal sentido, para Schelling, este monoteísmo es positivo, pues reconoce una serie de poderes o potencias que oponiéndose unas a otras sin llegar a destruirse completamente conforman una unidad basada en el equilibrio y la neutralización de fuerzas.

La confirmación empírico positiva de dicha estructura potencial la encontró Schelling en el estudio de la formación de un proceso mitológico muy concreto, el sistema de los dioses Cabiros a los que se rindió culto antiquísimo en la isla de Samos. Tal sistema representaba para Schelling un proceso de la conciencia mitológica por el que esta, partiendo de una pluralidad de dioses o potencias, los *Dii poti*, los dioses cabiros, alcanza el conocimiento de su complicidad, *Dii consentes*, de la unidad de dichas potencias divinas en una sola construcción dinámica del monoteísmo a partir del politeísmo, la cual se puede rastrear en las grandes mitologías clásicas, griega, egipcia, hindú y hasta en el propio cristianismo.

Los nombres fenicios de los cuatro dioses cabiros (Axieros, Axiocersa, Axiocerso, Cadmilo), los hace corresponder con los dioses griegos de Deméter, Perséfone, Dionosio, Hermes. Este último sería a su vez el heraldo que anunciaría una nueva serie de dioses que comenzaría con Zeus.

Lo interesante de dicho proceso consiste en que los dos primeros dioses, los Dioscuros, como dos primeras potencias, serían de naturaleza contraria de tal forma que su superación o sustitución por otro dios que les sucede daría lugar a una fusión de los dos en un tercer poder doble, como Jano, que tenía la virtud de mirar en dos direcciones opuestas, adelante y atrás, a la vez.

Schelling relaciona la aparición sucesiva de dichos dioses con la formación de los 4 estadios de un proceso de potenciación por el que, partiendo de una díada originaria en la que las potencias son irreconciliables, se alcanza un tercer momento en que se logra una primera unidad incipiente, la cual se consolida en un cuarto y último momento en que se alcanza una unidad estable de la que las tres anteriores no son más que pasos previos.

A diferencia del método dialéctico hegeliano, que sólo consta de tres pasos, afirmación, negación y negación de la negación, aquí no hay “negación de la negación”, sino coexistencia o equilibración de los opuestos, la cual no es completa o absoluta hasta un cuarto momento en que esto se logra.

Schelling representa cada uno de dichos pasos por una notación de potencias: $+A$, $-A$, $+ -A$, A^0 . Es un esquema metodológico que utiliza para explicar tanto los procesos mitológicos como los naturales, los históricos, artísticos, etc. Schelling, como Hegel, todavía está inmerso en la onto-teología y por tanto el uso que hace del método tiene un fuerte contenido teológico especulativo.

La tarea de Marx y Engels frente a Hegel fue aplicar el método de las tríadas dialécticas a contenidos positivos y materiales, económicos, históricos en un sentido anti-idealista, huyendo de toda mixtificación. Pero el problema para el marxismo fue que el método seguía siendo un método dialéctico negativo.

El viejo Schelling ofreció frente a la dialéctica negativa hegeliana una dialéctica positiva, una dialéctica cuya confirmación científico positiva no se pudo llevar a cabo en su tiempo. Hubo que esperar un siglo para que esto ocurriese, hubo que esperar a la explicación positiva y científica de los procesos de conocimiento que encontramos en la Psicología evolutiva de Piaget, como ilustra el siguiente ejemplo donde se expone la adquisición del conocimiento racional en los niños como un proceso de equilibración dialéctico realizado en cuatro pasos:

“Uno de los componentes más importantes de la transición del pensamiento preoperacional al operacional concreto es la adquisición de diversas formas de conservación, es decir, la cognición de que determinadas propiedades (cantidad, número, longitud, etc.) permanecen invariables (son conservadas) frente a determinadas transformaciones (desplazamiento de objetos o partes de objeto en el espacio, fragmentación de un objeto, cambio de su forma, etc.). Dado que se considera que los pasos evolutivos en la adquisición de la conservación son en general iguales respecto de estas diversas propiedades, podemos emplear cualquiera de ellas para ilustrar el enfoque de Piaget. Consideremos la conservación de la masa (cantidad). El análisis comienza por el examen del problema de la conservación de la cantidad desde el punto de

vista de los diversos campos de aplicación en equilibrio que podrían estar comprometidos. Supongamos que se muestra a un sujeto una sucesión de transformaciones que suponen cambios de forma de una bola de arcilla (por ejemplo, en formas de salchicha sucesivamente más largas y más cortas) y en cada caso se interroga al sujeto respecto de la conservación *versus* no conservación de la masa. Llamemos A al ancho de la salchicha y B a su largo; el largo y el ancho tomarán diversos valores sucesivos A1, A2, etc., a través de las sucesivas modificaciones de la salchicha. ¿Qué podía incluir el campo de aplicación del sujeto?. Podría notar sólo el ancho (A1, A2, etc.) o sólo el largo (B1, B2, etc.); podemos llamar a éste el campo (A o B). Por otra parte, podría extender su campo hasta incluir la cognición simultánea de A1 y B1, A2 y B2, etc.; vale decir, notar a la vez el ancho y el largo y compararlos respecto de una salchicha particular. Llamaremos a éste el campo (A y B). Por último, podría hacer comparaciones entre las diversas relaciones A-B a que dan lugar las transformaciones sucesivas de la salchicha, de este modo el campo [(A1 y B1) y (A2 y B2) y (A3 y B3)], etc. (...). En síntesis, Piaget afirma que las estructuras cognoscitivas que aseguran la conservación son alcanzadas mediante un proceso de equilibración de cuatro pasos. En los primeros dos pasos las propiedades antagónicas A y B sólo son centradas individualmente, sea una sola (Paso 1), o primero una y luego la otra (Paso 2). De la alternación entre las propiedades iniciada en el Paso 2 se pasa a su conjunción en el Paso 3. En el Paso 4, el sujeto atiende a las sucesivas transformaciones de estado y así asocia los diversos conjuntos (A y B). No es difícil ver cómo estos cuatro pasos pueden compararse y contrastarse en términos generales como estados de equilibrio. El incremento progresivo del tamaño del campo y de la movilidad son evidentes. De modo semejante, hay un aumento de la estabilidad y la permanencia que va desde la centración estática y deformante del Paso 1, pasa por los comienzos de descentración del Paso 2 que culminan en las regulaciones semirreversibles del Paso 3, y llega hasta las compensaciones reversibles y completas del Paso 4”¹.

¹ John H. Flavell, *La psicología evolutiva de Jean Piaget*, Paidós, Buenos Aires, 1979, pp. 265-267.

Los cuatro pasos del ejemplo conforman un paradigma metodológico general, un modelo de los procesos de equilibración, que Piaget aplica a otros procesos cognoscitivos como la formación del grupo sensorio-motor de los desplazamientos, la formación de las constancias perceptivas, de los objetos permanentes, de las estructuras operacionales concretas, etc. De tal forma que se podía ver retrospectivamente en las 4 Potencias de Schelling un modelo de equilibración surgido del análisis de los procesos de constitución de las divinidades mitológicas de Samotracia, de los llamados dioses Cabiros, que habría encontrado una confirmación científico-positiva en las investigaciones psicológicas de Piaget.

El interés de Schelling por los procesos de equilibración le llevó a formular una dialéctica positiva, contrapuesta a la que el consideraba errónea y unilateral dialéctica negativa hegeliana, cuyo tercer paso no era una síntesis como equilibración, sino como negación de la negación. Para Schelling no hay “negación de la negación” pues los contrarios coexisten neutralizándose sin anularse de forma estática en una Tercera Potencia, para alcanzar su culminación en una Cuarta Potencia en que dicho equilibrio logra la forma de una totalidad dinámica y completa.

Este método dialéctico de equilibración representa una forma de entender los procesos de conocimiento como procesos en los que se trata de evitar los extremos, los *scila* y *caribdis*, evitar la unilateralidades que nos harían naufragar o estancarnos. Una tal forma de pensar puede ser llamada entonces “una forma hábil de pensar” y puede ser presentada como diferente, y en parte opuesta, a la dialéctica de la “negación de la negación”, que empezó a dominar en tiempos del viejo Schelling persistiendo hasta hace poco, en versión materialista, con el marxismo.

Con ocasión de la crisis del marxismo se abrió entre los denominados pensadores postmodernos la sospecha de que el marxismo no era más que otra versión del dogmatismo metafísico, esto es de un pensamiento “fuerte” frente al cual se debía de contraponer un pensamiento “débil”, esto es, libre de toda pretensión liberadora definitiva e inminente. En repuesta a dicha alternativa, fuerte/débil surgió nuestra propuesta de un Pensa-

miento Hábil¹. Provistos ahora de un hilo conductor metódico comenzaremos con su aplicación a la filosofía y a su historia secular, para tratar de fijar la novedad de nuestro presente filosófico.

III.

Piaget, en el sentido indicado, se nos aparece, por tanto, como un nuevo caballero de lengua francesa *qui partit d'un si bon pas*, tal como Péguy dijo de Descartes. Con él comparte una figura centaúrica, mitad científico, mitad filósofo. Alejado también del mundanal ruido, en su refugio ginebrino, fue abriendo camino a una nueva explicación del conocimiento según el modelo que le marcan sus descubrimientos operacionales de la conducta psicológica humana. Aunque menos ambicioso en filosofía que el francés, quizás por algún desengaño padecido con su trato, Piaget desarrolla, a nuestro juicio, una concepción del conocimiento que, por sus implicaciones, rebosa más allá del terreno científico positivo para impulsar de lleno una reforma profunda de la propia filosofía.

“*Je pense, donc je suis*” es el punto de partida cartesiano, en clara oposición a quienes partían de las cosas exteriores, tal y como ocurría en la filosofía de los antiguos. “*Penser, c'est opérer*” es la frase que resume la posición de Piaget. Reuniendo ambas podríamos retomar el dicho clásico “*esse sequitur operari*”, esto es, la existencia, el ser, se sigue o está en función del operar, que expresa un principio de un “pensamiento hábil”. Si la habilidad es la esencia del existir en tanto que condición de adaptación al medio, ello es propio sólo de los organismos vivos en tanto que poseen la capacidad autorreguladora de su conducta, capacidad que no poseen los otros, los cuerpos no vivos, los cuales si por cualquier circunstancia azarosa son desviados de su órbita, no pueden regresar a ella por si mismos.

Por ello el núcleo a partir del cual se puede iniciar una reconstrucción que permita fundamentar la racionalidad humana, en

¹ M. F. Lorenzo, “Ser como Voluntad, Ser-a-la-mano”, en Gianni Vattimo, *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*, Nóbel, Oviedo, 1996, pp. 213-226.

crisis con el fin de la modernidad, no puede obtenerse regresando más allá de los fenómenos biológicos, pues, aunque estos pueden descomponerse por análisis en fenómenos químicos, eléctricos, físicos, sin embargo el camino de vuelta para sintetizar la vida a partir de ellos está cerrado por un abismo científicamente insalvable.

En tal sentido son los fenómenos biológicos los fenómenos últimos a partir de los cuales puede ser reconstruida de nuevo la razón humana. De la misma manera que el resultado más importante de la Revolución francesa fue el paso del soberanía del Rey a la nación como organismo compuesto de ciudadanos, que a la vez son hombres ciertamente con derechos genéricos extensibles a los hombres no franceses, pero sobre los cuales no se puede fundar una organización política estable y firme, la cual exige que además de hombres sean franceses. Es, entonces, sobre la condición positiva histórico-territorial y lingüística de ser francés a partir de la cual se sostiene la racionalidad y fuerza de la nueva nación:

“...el proceso de holización que, partiendo de la sociedad política francesa del Antiguo Régimen nos conduce a una sociedad que se nos presenta como constituida a partir de individuos o átomos racionales, iguales entre sí, y libres, tendría como consecuencia la <<anegación>> de los ciudadanos franceses en el océano de una Humanidad en la cual, las paredes de los recintos holizados (los estados), que separan a los hombres alojados en ellos, habrían también quedado disueltas. Pero esto es tanto como decir que a partir de los individuos o átomos racionales no podríamos reconstruir la Francia de la que habíamos partido; es tanto como decir que si la reconstruimos, de hecho, es porque la hemos mantenido presupuesta, de acuerdo con el dilema, porqué únicamente en virtud de un dilema es posible la reconstrucción”¹.

Paralelamente, se puede decir que es a partir del concepto de organismo, propio de los seres vivos, y no de otros conceptos que también le pertenecen como el de átomos, moléculas o electrones, a partir del cual se puede reconstruir y fundamentar la racionalidad y el conocimiento propiamente humano. Hay aquí,

¹ G. Bueno, *El mito de la izquierda*, Ediciones B, Barcelona, 2003, p.126 s.s.

sin duda, una petición de principio, pero esta se hace por sus consecuencias posteriores y no por razones *a priori*. Tanto si nos remontamos muy lejos, a la materia primigenia, como si partimos desde posiciones muy cercanas, la “conciencia interior” del idealismo, no conseguiremos una reconstrucción positiva, plena y equilibrada de la racionalidad humana.

Es preciso evitar el radicalismo materialista y espiritualista y partir *in medias res* de un fundamento intermedio, de la vida, pero entendida positivamente, no como una esencia espiritual exenta, ni como una cualidad de la materia, sino como un organismo entendido como un sistema o totalidad de partes auto-regulado en sus relaciones con un medio. Como totalidad autoregulada tratamos de expresar el carácter funcional del fundamento del que partimos, con lo que queda excluido su carácter metafísico sustancial, como todavía ocurría en el Dios de Espinosa, en el que sin embargo ya se abría camino, con su doctrina del paralelismo de los Atributos de la Sustancia, una fundamentación relacional, como la que presenta el fundamento como Identidad de Schelling y Hegel.

Fundamento que a su vez no es positivamente funcional, pues es concebido como una relación entre lo objetivo y lo subjetivo, sin que se muestre positivamente todavía la estructura operatoria funcional que explique dicha relación. Una fundamentación operacional es la que entiende las estructuras o totalidades como un modelo semejante a las estructuras operatorias algebraicas, en el que se distinguen positivamente, además de los términos y las relaciones, las operaciones. De ahí que podamos decir que el fundamento que buscamos es la vida orgánica, como ya señaló Ortega cuando, frente a Fichte, que ponía en la conciencia lo Absoluto, ponía como nuevo Absoluto a la Vida.

Ortega, aunque entendió la vida orgánica como algo funcional, dado en relación inseparable con el medio, sin embargo no pudo ofrecer una concepción que no fuese sólo relacional sino positivamente operacional de los organismos vivos. Frente al existencialista Unamuno, que estaba obsesionado por su yo y por la inmortalidad de su Yo, Ortega se centra preferentemente en los problemas del Yo, no con el más allá, sino con el más acá, con las circunstancias, entendiendo que el yo al margen de

dichas circunstancias no tiene sentido, como no lo tiene un organismo vivo al margen de su medio nutriente.

Pero Ortega, seguramente limitado por la biología de su época y condicionado por la psicología fenomenológica de la *Gestalt*, entonces en boga, no concibió al yo u organismo, en su aspecto propiamente interno, como un sistema o totalidad operatoria de relaciones entre elementos. Y en segundo lugar, aunque comprendió la reciprocidad entre organismo y medio en los procesos adaptativos, no comprendió positivamente, que el proceso de adaptación, considerado como el aspecto externo del proceso de organización interna del organismo, es un proceso que consta de dos funciones, la asimilación del medio y la acomodación a él.

Pues para Ortega la acomodación del medio es propia del hombre con su técnica, mientras que el resto de los animales meramente se asimilan o adaptan: “La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto. Ya esto bastaría para hacernos sospechar que se trata de un movimiento en dirección inversa a todos los biológicos”¹.

Para Piaget la adaptación animal incluye además de la acomodación al medio, por la cual propiamente el organismo cambia sus estructuras para que encajen con el medio, la asimilación, por la que el propio medio debe ser acomodado, por procesos digestivos por ejemplo, antes de ser asimilado. Por ello en términos absolutos la técnica también existe en los animales y la diferencia sería solo de grado, en relación a la complejidad de los órganos prensores. Lo cual lleva a Piaget a adoptar una

¹ J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, Rev. de Occidente y Alianza Editorial, Madrid, 1998, p.31. Ortega fue ya consciente de la insuficiencia del darwinismo: “...en la selección sexual eran elegidos, preferidos, los mejor adaptados. Esta idea de la adaptación es la rueda que sobra. Como es sabido, se trata de un pensamiento vago, impreciso. ¿Cuándo un organismo está especialmente bien adaptado? ¿No lo están todos salvo los enfermos? ¿No puede decirse, por otra parte, que no lo está plenamente ninguno?, etcétera, etcétera. Y no es que yo abomine del principio de la adaptación, sin el cual no es posible manejarse en biología. Pero es preciso darle formas mucho más complejas y sinuosas que las que le dio Darwin, y, sobre todo, es preciso dejarlo en un puesto secundario. Porque es falso definir la vida como adaptación. Sin un mínimo de ésta no es posible vivir; pero lo sorprendente de la vida es que crea formas audaces, atrevidísimas, primariamente inadaptadas, las cuales, no obstante, se las arreglan para acomodarse a un mínimo de condiciones y logran sobrevivir. De suerte que toda especie viviente puede y debe ser estudiada desde dos caras opuestas: como lujoso fenómeno de inadaptación y capricho y como ingenioso mecanismo de adaptación”, “La elección en amor” en O.C., t.V, Taurus, 2006, p. 521.

posición fronteriza, en el sentido de que el punto de atención en su explicación de los procesos cognoscitivos lo pone en las acciones o coordinaciones de acciones del sujeto en su trato con el medio objetivo, esto es en un punto situado en la frontera entre el sujeto y el medio:

“...la actividad intelectual comienza por la confusión de la experiencia y la conciencia del yo, en virtud de la indiferenciación caótica de la acomodación y la asimilación. En otras palabras, el conocimiento del mundo externo comienza con una utilización inmediata de las cosas, mientras el conocimiento del yo es detenido por este contacto puramente práctico y utilitario. Por consiguiente entre la zona más superficial de la realidad externa y toda la periferia corporal del yo sólo hay interacción. Por el contrario, a medida que tienen lugar la diferenciación y la coordinación de la asimilación y la acomodación, la actividad experimental acomodativa gradualmente penetra en el interior de las cosas, mientras la actividad asimilativa resulta enriquecida y organizada. En consecuencia, hay una formación progresiva de relaciones entre zonas cada vez más profundas y alejadas de la realidad y las operaciones progresivamente más íntimas de la actividad personal. De esta manera, la inteligencia no comienza ni por el conocimiento del yo ni de las cosas como tales, sino por el conocimiento de la interacción de ambos, y es al orientarse simultáneamente hacia los dos polos de esa interacción que la inteligencia organiza el mundo al organizarse a sí misma”¹.

Dicha posición fronteriza, que recuerda a la Identidad como Indiferencia de Schelling, permite a Piaget contemplar tanto el idealismo como el realismo o materialismo como dos posiciones que resultan de una polarización en uno u otro sentido. Esta nueva visión equilibradora sitúa entre organismo y medio la fuente, palanca o punto de apoyo, a partir del cual se produce simultáneamente la conquista del mundo interior y el crecimiento y complicación del mundo interior. Por tanto, a diferencia del idealismo cartesiano, no es el cógito, la conciencia, dicha palanca.

Pero tampoco es la cosa en sí externa, sino que es la acción esquematizada de la boca (mamar), de las piernas (andar) o de

¹ J. Piaget, *La construcción de lo real en el niño*, Grijalbo, Barcelona, 1985, pp. 323-324.

las manos (agarrar objetos). Y puesto que el órgano fronterizo más hábil e importante en la especie humana son las manos, éstas, evolutivamente hablando, marcan una especie de “Rubicón biológico” con respecto al resto de las especies animales como ha sido señalado por Merlin Donald¹.

Por ello las dos funciones adaptativas que Piaget señala, asimilación y acomodación, se llevan a cabo a través de órganos capaces de actuar sobre el mundo externo con acciones que se adaptan a él asimilandolo por medio de la construcción de estructuras, que proceden, a su vez, de otras estructuras más simples como los reflejos, las cuales a su vez pueden ser posteriormente acomodadas o re-estructuradas ante variaciones inesperadas en el medio. Dichas estructuras de la inteligencia, cuya fuente son las acciones o coordinaciones de acciones, tienen que ver principalmente, en el caso de la inteligencia humana, con los órganos que ponen en conexión al organismo biológico compuesto de unidades terminales o células, con el medio.

Pero al tratar de dichos órganos, la explicación clásica del conocimiento se había centrado en los órganos relatores, como la vista, o los otros sentidos en perjuicio o con olvido de los órganos propiamente operatorios, como la boca, las manos o los pies. Las puras sensaciones ligadas a la percepción, según Piaget, no son más que puros indicadores o señalizadores que en los seres vivos actúan como acompañantes de las acciones, verdadera clave ahora en la explicación del conocimiento. Por ello, el papel de las manipulaciones es central para Piaget ya en el primer estadio sensorio-motriz del conocimiento, pues marca el surgimiento de la conducta intencional o propiamente inteligente en los niños. No digamos ya en los estadios posteriores. A partir de las acciones y manipulaciones primeras se construyen una serie de estructuras muy sencillas, tales como el “grupo” de los desplazamientos, sobre las cuales, en una especie de construcción en cascada al modo algebraico, van generándose nuevas estructuras operatorias.

De tal modo que si queremos obtener la filosofía implícita en tales nuevos resultados positivos aportados por las investiga-

¹ Merlin Donald, *Origins of the modern mind. Three stages in the evolution of culture and cognition*, Harvard University Press, Massachusetts, 1991, p. 147.

ciones piagetianas debemos decir que la Vida como fundamento, en el sentido que se proponía Ortega, debe ser entendida no como una Sustancia puramente material o como un Yo autónomo, sino como algo funcional, como dada en un intercambio incesante con el medio. Por ello ya no tiene el rasgo de la infinitud del Dios espinosiano, sino el de la actividad incesante del Yo fichteano, aunque, a su vez, se diferencia de éste en que no es autónoma, sino que depende, para su subsistencia de su adaptación al medio.

Dicha relación con el medio es también funcional, esto es, dirigida hacia la consecución de un equilibrio adaptativo y no como en el Yo de Fichte, cuya relación con el mundo era puramente negativa, por lo que la única dialéctica posible estaba orientada a la dominación por la superación y la destrucción incesante de algo, la naturaleza, que no se sabía positivamente lo que era (No-Yo), aunque en el fondo era algo puesto inconscientemente por el Yo. De tal modo que, en definitiva, el Yo luchaba contra si mismo.

En el caso de una concepción racio-biologista, como la de Piaget, no se busca tanto dominar la naturaleza negandola cuanto adaptandose a ella en un equilibrio sostenible. La Vida como la Sustancia o fundamento del que partimos resulta así compuesta de dos Atributos o aspectos inseparables que son propios de todo organismo vivo, dotado de una funcionalidad interna (Pensamiento), en tanto que es una totalidad de transformaciones autorregulada, que se sostiene, crece y persevera en su existencia adaptándose exteriormente al medio (Extensión) mediante dos funciones, la Asimilación y la Acomodación, de las que se obtienen por su constante acción los *esquemas* (Modos) fuente de las numerosa estructuras y sistemas de estructuras cada vez más complejas que, apoyándose unas en otras, integran el monumental edificio de la racionalidad humana.

Es decir, en términos de Espinosa, desde el punto de vista de la Sustancia, la Vida esta constituida por dos invariantes, la invariante de un conjunto de transformaciones que constituyen una totalidad autorregulada, esto es el Atributo o capacidad de la Organización. Y, desde otro punto de vista la vida es el Atributo o capacidad de Adaptación funcional al medio. Dicha adaptación, a su vez, se lleva a cabo mediante dos funciones inva-

riantes, Asimilación y Acomodación, por las cuales se generan los *esquemas* o Modos concretos que permiten y desarrollan la adaptación y conservación de la propia vida.

El organismo debe tomar el alimento del medio, transformando las sustancias (por ejemplo por la masticación debe triturar los alimentos a fin de poder asimilarlos al organismo por la digestión) para incorporarlas como parte del propio organismo:

“El proceso por el cual se alteran los elementos del ambiente en forma tal que puedan ser incorporados en la estructura del organismo es llamado *asimilación*; es decir, los elementos son asimilados al sistema. La manera en que la incorporación es llevada a cabo y las estructuras en las que se incorporan los elementos son sumamente variables. Pero el proceso mismo, en tanto proceso, se presenta siempre en todas las circunstancias en que tiene lugar la adaptación. En este sentido Piaget califica a la asimilación de invariante funcional”¹.

Además de asimilar, el organismo se acomoda al medio, abriendo la boca, por ejemplo, para que entre el alimento:

“Así como en cualquier proceso adaptativo los objetos deben ajustarse a la estructura peculiar del organismo, éste también debe ajustarse a las demandas peculiares del objeto. Al primer aspecto de la adaptación se lo ha llamado *asimilación*. Al segundo aspecto, el ajuste al objeto, Piaget lo llama *acomodación*; es decir, el organismo debe acomodar su funcionamiento a los contornos específicos del objeto que trata de asimilar. Al igual que en el caso de la asimilación, los detalles del proceso de acomodación son sumamente variables. Lo invariable es su presencia, como, proceso, en toda adaptación”².

Cuando la asimilación se equilibra con la acomodación tenemos entonces, según Piaget, lo que se llama la inteligencia bien adaptada. Pero puede haber un desequilibrio entre ambas funciones de tal modo que predomine una sobre la otra. Así cuando predomina la asimilación sobre la acomodación tenemos la actividad fantástica propia del juego, en el que se produce un

¹ John H. Flavell, op.cit., p.65.

² John H. Flavell, ibid.

intento de amoldar la realidad al capricho del sujeto. Si, por el contrario, predomina la acomodación tenemos la conducta puramente imitativa en la que se trata de conseguir el objetivo inverso al del juego, esto es adaptar en el sentido de acomodar el yo a la realidad. Asimilación y Acomodación son dos aspectos del mismo proceso adaptativo del organismo al medio. De tal forma los cambios en la asimilación provocan nuevas acomodaciones y estas estimulan nuevas formas de asimilación.

Pero debemos pasar ahora a los Modos, dicho en sentido espinosista, o formas concretas en que se produce la función adaptativa. Esto tiene lugar, según Piaget a partir de ciertas acciones estructuradas que denomina *esquemas* de acción. La asimilación crea esquemas de acción (por ejemplo, chupar, mirar, asir, golpear, frotar, etc.), los cuales son secuencias de acciones que forman una figura o estructura recurrente identificable sobre un fondo de conductas menos organizadas. Por ejemplo, el esquema de agarrar algo se compone de tres partes: extensión, flexión de los dedos y retracción, una acción que tiene su origen en el reflejo de prensión del recién nacido y que tiende a repetirse ante cualquier objeto alcanzable que al ser atrapado, es decir asimilado, “alimenta” el esquema.

Todos los actos de agarrar son diferentes pero obedecen al mismo esquema o estrategia bien simple. Por ello son una especie de conceptos sensorio-motores. Son “marcos móviles” en los que cristaliza la acción, pero no rígidos, sino flexibles, que pueden sufrir cambios para acomodarse a nuevas situaciones.

Los esquemas, según Piaget, se consolidan por la repetición (asimilación reproductiva), se amplían por generalización incorporando al esquema objetos cada vez más diversos como cuando el recién nacido extiende el reflejo de chupar a sus dedos, a la almohada, a las sábanas, etc. (asimilación generalizadora). Al mismo tiempo reconoce los objetos que merecen ser chupados por ser alimenticios y los que no (asimilación reconocitiva).

Los esquemas múltiples, que en principio pueden seguir desarrollos independientes, tienden a coordinarse con otros esquemas formando estructuras más complejas que rebasan el nivel de los conceptos alcanzando una especie de facultad, habilidad o capacidad para juzgar, esto es para relacionar cosas separadas en una nueva forma de asimilación recíproca:

“La observación muestra, en efecto, que muy pronto, podemos casi decir incluso desde los inicios de la orientación de la mirada, existen unas coordinaciones entre la visión y la audición. (...). A continuación aparecen las relaciones entre la visión y la succión (...), luego entre la visión y la prensión, el tacto, las impresiones cenestésicas, etc. Son estas coordinaciones Inter-sensoriales, es esta organización de los esquemas heterogéneos, las que prestarán a los cuadros visuales unas significaciones cada vez más ricas y harán de la asimilación propia de la vista, no ya no un fin en sí, sino un instrumento al servicio de asimilaciones más amplias”¹.

Por último dichas coordinaciones de acciones al agruparse pueden alcanzar cristalizaciones en estructuras operatorias primero muy simples, como los semi-grupos, los grupos que incluyen alguna forma de inversión, y después de una complejidad creciente, por medio de la internalización simbólica se abre un extenso y amplio terreno de formas de raciocinio abstracto.

Espinosa distinguía el nivel de los Atributos del de los Modos, de un modo que guarda alguna semejanza con la distinción de Piaget entre los esquemas de acción y los dos invariantes funcionales de Organización y Adaptación. Pero no ofrecía una explicación dinámica por la cual de dichos Atributos se pasaba a los modos. De ahí que su sistema fuese acusado de estático.

Fichte dio un paso importante al introducir un Tercer Principio (“En el Yo absoluto se oponen un yo limitado y un no-yo limitado”) por el cual se desplegaba todo su sistema según el sentido directo o inverso en que se leyese dicha Proposición. Si se parte del no-yo como algo actuando sobre el yo tenemos las representaciones reales del mundo físico, esto es la parte teórica de la filosofía, lo que en términos de Kant, representa el territorio de la *Crítica de la razón pura*. Si se parte del yo actuando sobre el no-yo tenemos las representaciones ideales del mundo moral que se corresponde con el territorio de la *Crítica de la razón práctica*.

Pero quedaban fuera, por ejemplo, las representaciones estéticas que formaban parte del territorio de la *Crítica del juicio*, las

¹ J. Piaget, *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Grijalbo, Barcelona, 1985, p. 81.

cuales serían incorporadas en un sistema diferente como fue el Sistema de la Identidad de Schelling. Además, al ofrecer Fichte una solución de dicha dualidad en el sentido de resolver el no-yo en términos del yo trascendental, como una posición o creación suya en último término, su filosofía no podía escapar a la unilateralidad del idealismo.

El sistema de la Identidad de Schelling era una tentativa de superar dicha oposición entre realismo e idealismo. Pero dicha Identidad como tal, más que algo vacío como le reprochó Hegel en el famoso Prólogo de su *Fenomenología del espíritu*, era algo estático y no tenía una plena operacionalidad al no estar positivamente definidas sus funciones. El sistema de Hegel hizo recaer dicha Identidad de nuevo en el Idealismo espiritualista y la mistificación al interpretarla como la Idea o el “pensamiento de Dios antes de la Creación”.

Sólo desde una filosofía positiva y vitalista se puede hallar un equivalente positivo y plenamente operativo del Tercer Principio fichteano. Dicha solución puede, a nuestro juicio, obtenerse a partir de las funciones adaptativas de Asimilación y Acomodación que Piaget atribuye a todo organismo vivo y en especial al humano. Pues según se de preponderancia a una función sobre la otra, o estas se mantengan en equilibrio, se pueden deducir los diversos tipos de conocimiento humano.

Con ello tenemos un continuo en el que se establecen dos posiciones extremas: cuando predomina la acomodación sobre la asimilación tenemos los comportamientos de copia o imitación que podemos asociar con las representaciones estéticas. Desde la mímica que imita los gestos hasta la pintura que imita la realidad.

Cuando predomina la asimilación sobre la acomodación tenemos el juego, en el sentido de tratar de amoldar la realidad al capricho del cognoscente, adaptando la realidad al yo y no a la inversa que es la definición que da Ortega a la técnica humana. Cuando hay un equilibrio entre ambas funciones tenemos dos posibles situaciones:

Una primera situación cuando dicho equilibrio se alcanza después de un proceso en el que, al principio, la asimilación predomina sobre la acomodación, como ocurre en el conocimiento del mundo externo en el que, por naturaleza, el organismo realiza

mejor las asimilaciones de los objetos que las acomodaciones, que se presentan como algo molesto o problemático, aunque al final ambas se equilibran.

La segunda situación es la inversa en la que se debe comenzar por las acomodaciones para después equilibrarlas con las asimilaciones. Es lo que ocurre con el conocimiento del mundo de los valores frente a los que el individuo debe comenzar por la pura imitación heterónoma hasta conseguir un equilibrio que le confiera plena autonomía en el trato con los valores.

Lo que Kant llamaba la Filosofía teórica y la Filosofía práctica quedan recogidas en estas dos situaciones, con el añadido de que en su origen la Filosofía teórica está muy próxima a la técnica, pues es una técnica en que la habilidad asimilativa empieza a perder su supremacía. Aquí puede encontrar apoyo la tesis de que en el origen de las ciencias están las técnicas, sostenida ya por Dilthey¹, o que el juego es indispensable para la maduración de la inteligencia infantil.

También se puede ver una relación entre el arte y los valores que ya Kant percibió en la *Crítica del juicio*, en tanto que la supremacía de la acomodación imitativa, propia del arte empieza a ser contrabalanceada por la asimilación. La importancia de la mimesis en el establecimiento de los roles sociales y en la propia estructuración de la sociedad humana, como diferente de las sociedades animales más próximas, ha sido puesta de relieve por Merlin Donald con la acuñación del término *Mimetic Culture* como diferente de la *Episodic Culture* propia de los monos y como estadio intermedio para la *Mythic Culture* de las sociedades humanas primitivas².

Por ello la tarea que se nos abre, desde un punto de vista estrictamente filosófico, es desarrollar una reconstrucción de todo el conocimiento humano, tanto el teórico como el práctico, es decir tanto el mundo de la inteligencia como el de la afectividad, teniendo en cuenta que puede ser reconstruido sin recaer en el idealismo ni en el materialismo, en tanto que son

¹ Ver J.Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 22, n. 2.

² Merlin Donald, op. cit., p. 168 ss.

posiciones unilaterales superadas en el propio curso de la filosofía occidental.

Teniendo en cuenta además que ambos tienen su origen respectivamente en dos habilidades corporales, como la técnica en el caso del conocimiento teórico y la artística o mimética en el caso del conocimiento del mundo de los valores. Dicha reconstrucción debe tomarse como un programa a desarrollar en el futuro, teniendo en cuenta además que su pleno desarrollo y profundización rebasa las capacidades de una sola persona requiriendo asimismo de la guía constante de investigaciones científico positivas.

De momento comenzaremos por esbozar una introducción a la nueva filosofía que creemos se abre ante nosotros tras los importantes nuevos planteamientos piagetianos en torno al problema del conocimiento. Y debemos hacerlo volviendo a plantear lo que entendemos por filosofía debido a las, en gran parte injustas, ilusiones y astucias que el mismo Piaget le atribuyó.

¿Qué es filosofía?

Volver a preguntarse hoy por lo que significa o es la filosofía parece un recaer en el vicio inveterado de los filósofos que continuamente ponen en cuestión su oficio, a diferencia de lo que hacen otros investigadores tenidos por más serios, como los científicos. Nada más lejos de nuestra intención. Pero si lo hacemos de nuevo no es por frivolidad sino porque, como comprenderán los propios científicos, solo cuando se producen grandes cambios en una rama del conocimiento que afectan a las bases o fundamentos tenidos por más firmes, surge la necesidad enteramente comprensible de modificar el resto del edificio que no puede ya permanecer indemne ante dichos cambios.

Y aquí está la tesis que defendemos: el siglo XX, que hoy ya podemos contemplar en su conjunto, ha producido grandes cambios en la forma de entender en que consiste el conocimiento humano desde los lejanos tiempos de Kant. Dichos cambios han sido llevados a cabo por la Epistemología Genética de Jean Piaget, continuando avances realizados por la Psicología de la Gestalt y la Fenomenología husserliana. La posición abrumadoramente dominante, durante el periodo de la Guerra Fría, de movimientos filosóficos como el Neopositivismo o el Marxismo, que en la explicación del conocimiento mantuvieron posiciones pre-kantianas, como el empirismo o el materialismo, dificultó enormemente la influencia, en la filosofía propiamente dicha, de las novedosas tesis epistemológicas desarrolladas por Piaget.

Si a esto se une la enemiga del propio Piaget frente a la filosofía institucional vigente en su tiempo, la cual pretendía la equiparación de la Psicología especulativa filosófica con la

Psicología experimental, tenemos planteado de nuevo el recurrente problema de delimitación de las legítimas pretensiones de la filosofía frente a las disciplinas científicas. Un problema ante el que el propio Piaget mantuvo posiciones complejas que no son fácilmente etiquetables bajo un rótulo unívoco, como el de cientifismo antifilosófico, pues si bien creyó que la elaboración de una nueva explicación del conocimiento era una tarea que, aunque tradicionalmente había sido desarrollada por filósofos, había llegado el momento de que pasara a ser una tarea científica, sin embargo también pensaba que la filosofía se renovaba con las revoluciones científicas, como ocurrió con Platón, Descartes o Kant. De ahí que podamos ver a Piaget como un nuevo Descartes o Kant que enfundado en su bata de científico pone las bases de una nueva filosofía, aunque no lo pretendiese.

En tal sentido debemos precisar de nuevo qué entendemos por filosofía, para determinar a su vez los perfiles de lo que consideramos la nueva filosofía que corresponde a esas nuevas bases en la explicación del conocimiento puestas por Piaget.

La filosofía, desde un punto de vista psicológico, es una forma más de conocimiento, como lo es el conocimiento técnico o el científico. Pero es una forma de conocimiento que históricamente es detectada como posterior a estos dos tipos de conocimiento. La filosofía, como se sostiene clásicamente, aparece en Grecia. Pues antes de los griegos no existe propiamente el conocimiento científico. Solo había conocimientos técnicos. La Geometría euclidiana es la primera ciencia propiamente dicha, en el sentido de las llamadas ciencias formales, base indispensable para el resto de las ciencias, como ya sostuvo Augusto Comte.

Por ello, hablar de la existencia de filosofía en otras civilizaciones anteriores a la Griega, como la China, la Hindú o la Egipcia es tan problemático, como lo es hablar de la existencia de ciencia en tales sociedades. No se niega con ello que no hubiese algunos adelantos en aspectos técnicos, como la agrimensura egipcia o la contabilidad numérica caldea. Pero lo que no poseían dichas civilizaciones eran los métodos deductivos abstractos que precisamente diferencian a la ciencia de la mera técnica experimental. Dichos métodos comenzarán a tomar forma con las demostraciones de los Teoremas matemáticos de Tales y Pitágoras.

La filosofía griega, cuando alcanza su madurez con Platón y Aristóteles, presupone ya la ciencia y se autoconcibe como un saber diferente del científico (las matemáticas) y del meramente técnico. Platón mismo que había situado en la puerta de la Academia el lema de que “nadie entre aquí sin saber Geometría”, situaba el comienzo de la filosofía en el rebasamiento de las hipótesis de las que partía la ciencia. Pues las ciencias son un conocimiento muy preciso y exacto, pero muy limitado, en el sentido de que parten de axiomas evidentes que no demuestran. La filosofía debe rebasar los conceptos limitados de las ciencias y buscar conceptos racionales también, pero aun más generales que los científicos, que nos permitan una explicación más completa del conjunto de la realidad. Como decía Herbert Spencer en sus *Primeros Principios* (t.1º, XXXVII) si el conocimiento vulgar es un <<saber no unificado>> y el conocimiento científico es un saber <<parcialmente unificado>>, la filosofía es el saber <<completamente unificado>>.

Platón llamó a tales conceptos filosóficos más generales, que sirven para unificar el saber, las Ideas. Dicha denominación es recogida modernamente por Kant cuando distingue las Ideas de la Razón (*Vernunft*) de los Conceptos del Entendimiento (*Vers-tand*). Además Kant mantiene, aun con más claridad, la concepción de la filosofía, no tanto como un amor al saber, según rezaba la acuñación pitagórica del término *filosofía*, sino como un saber de segundo grado, en el preciso sentido de que es un saber que arranca de la propia explicación del conocimiento como tal, la cual escapa a las propias ciencias. Siempre será preciso regresar a unos principios ideales de naturaleza filosófica y no ya científica, que actúen como principios racionales regulativos del conjunto de nuestro conocimiento del mundo con vistas a la orientación final de nuestra praxis en él. Tales principios, una vez adquiridos, actuarán como principios de nuestra fe en la racionalidad del mundo.

Fichte, queriendo ser consecuente con los planteamientos kantianos, propuso sustituir el nombre de Filosofía por el de Doctrina de la Ciencia (*Wissenschaftslehre*), en el sentido de que la tarea primordial de la filosofía crítica era la búsqueda de los principios últimos que permitan reconstruir racionalmente el entero edificio del conocimiento humano. La palabra griega ha

sobrevivido a Fichte pero, ciertamente, el sentido que él imprimió a la filosofía como teniendo como primera tarea la explicación del conocimiento según principios filosóficos, tal como exigía el famoso “giro copernicano” de Kant, sigue siendo hoy válido, aunque necesite una fuerte rectificación, como indicaremos más adelante.

La filosofía no es, pues, un saber exento, es un saber reflexivo, desde un punto de vista formal, sobre el conocimiento en general y desde un punto de vista material, se alimenta de otros saberes, como si de un *humus* trófico se tratase. Dichos saberes constituyen el <<ámbito>> de la filosofía, el medio ambiente del que se nutre y respira. Dicho ámbito se configuraba tradicionalmente, en los griegos, desde perspectivas religioso-teológicas, como comprendiendo tres tipos de realidades, la naturaleza, los hombres y los dioses. A cada una de dichas realidades le correspondía un tipo de saberes. Pero en la filosofía moderna, a consecuencia del hundimiento de la metafísica onto-teológica, a raíz de la invalidación por Kant de sus pretensiones de cientificidad, con la destrucción de las consiguientes pruebas demostrativas de la existencia de Dios, la situación de los saberes sufre una profunda modificación.

Ya Fichte, por seguir hasta las últimas consecuencias el criticismo kantiano, es acusado de ateísmo. Y Feuerbach, gran admirador de Fichte, se ve obligado a eliminar no solo al Dios monoteísta, sino a todo tipo de divinidad, considerándolas como irreales, como entidades producto de la alucinación y de la enajenación humanas. Con ello reduce las dimensiones del saber humano a dos tipos de entidades, las naturales y las humanas.

Dicho dualismo se transmitirá especialmente por la tradición marxista hasta que sea puesto en cuestión, dentro de esa misma tradición, a consecuencia del desarrollo de una nueva explicación de la religión iniciada por los filósofos positivistas y continuada de una forma más profunda por fenomenólogos como Max Scheler en su obra *De lo eterno en el hombre*.

Tales enfoques, combinados con novedosas aportaciones de las ciencias etológicas, en el estudio del comportamiento animal, confluyen en la reinterpretación por parte de Gustavo Bueno de las conocidas tesis de Feuerbach, en la forma de que <<los hom-

bres hicieron a los dioses a imagen y semejanza de los animales>>¹. Tesis que implica el rechazo del dualismo antropológico de Feuerbach, pues los animales numinosos o divinos son seres reales y no entidades meramente imaginadas, y por tanto se deben distinguir tanto de los seres humanos como del resto de seres o entidades naturales.

Como consecuencia, el espacio antropológico adquiere de nuevo una organización ternaria en tanto que se apunta a tres tipos de entidades, entre las cuales caben tres tipos de relaciones: las relaciones entre sujetos humanos (relaciones circulares), las relaciones entre los humanos y la naturaleza (relaciones radiales) y las relaciones entre los humanos y ciertos animales superiores (relaciones angulares).

Creemos, no obstante que este esquema espacial de Gustavo Bueno está incompleto, pues en el no se recogen las relaciones de los sujetos humanos con entidades no naturales tan esenciales en la vida humana como son los objetos culturales producto de la técnica y el arte humanas. Estas relaciones también las consideramos radiales, pero ahora en un sentido immanente y no trascendente como ocurre con las naturales, en tanto que, a diferencia de los objetos naturales, los objetos culturales son producto de la propia actividad humana.

Este espacio de cuatro dimensiones, que resulta al añadir las relaciones con objetos culturales, permite el establecimiento de una dialéctica en el sentido de que las relaciones dadas en cada uno de ellos, aun siendo irreductibles, se anudan por el intermedio de las demás, manteniendo, en determinadas circunstancias, una cierta autonomía, posibilitada operatoriamente por la propia tridimensionalidad básica del espacio que permite construir figuras de un eje componiéndolas con otro y haciendo abstracción de los demás.

De esta forma se produce una especie de “rectificación kepleriana” al “giro copernicano” que inaugura Kant, pues los seres personales, los centros de voluntad e inteligencia, aun manteniendo tal centralidad, expresada metafóricamente en la kantiana “isla de la razón”, giran ahora describiendo orbitas

¹ G. Bueno, *El animal divino*, Pentalfa, Oviedo, 1985, p. 170.

elípticas, o mejor, hiperbólicas, en torno a dos focos: las personas no-humanas (animales como seres fabulosos donde comparece lo numinoso divino o diabólico-siniestro como un sentimiento de atracción-repulsión) y las entidades impersonales (la naturaleza o las obras culturales en tanto que nos envuelven por su grandiosidad y magnificencia despertando, por ejemplo, el sentimiento de lo sublime tal como comparece para los románticos en los Alpes o para el propio Kant ante la contemplación de la plaza del Vaticano).

Por ello nuestro espacio queda configurado como un espacio de cuatro dimensiones (sobrentendiendo la subdivisión interna de la dimensión radial en cultural y natural) a cada una de las cuales asignamos un ámbito del conocimiento humano. Distinguiendo en dicho espacio las relaciones personales de las impersonales, y las inmanentes de las trascendentes, en el sentido indicado, obtenemos la siguiente tabla clasificatoria:

	inmanentes	trascendentes
personales	políticas	religiosas
relaciones		
impersonales	culturales	cósmicas

Obtenemos con ello una clasificación estática de los tipos esenciales de saberes humanos. La filosofía en cuanto es una reflexión sobre dichos saberes o conocimientos, debe hacerlo no sólo de modo sistemático, como se comprueba en la forma tradicional de los grandes sistemas filosóficos, sino también de modo sucesivo en la historia de su desarrollo, como veremos más adelante.

Pero desde una perspectiva, ya no psicológica o antropológica como la hasta ahora expuesta, sino desde una perspectiva político

social, la filosofía tiene relación directísima con el surgimiento de un nuevo tipo de institución educativa, como eran las escuelas filosóficas griegas, que no tienen precedente en civilizaciones anteriores. En tal sentido, esto marca también una diferencia importante con la pretensión de hablar de filosofía institucionalizada antes de los griegos. No hay nada parecido a la Academia platónica o al Liceo aristotélico en civilizaciones anteriores, donde la enseñanza es monopolizada por instituciones religiosas.

Por el contrario, nuestra institución de la Universidad, surgida en Europa, es heredera del Liceo, en tanto que en su origen medieval asume la filosofía aristotélica como doctrina escolar. La expulsión por Platón de los poetas de su República no era tanto una actitud anti-artística cuanto anti-religiosa, pues el autor sagrado para los griegos era un poeta, Homero. Platon propone sustituir las historias de los dioses por la enseñanza de la matemáticas, la astronomía, la lógica, la música, etc., las cuales irán configurando el elenco de artes que configuraran el Cuadrivium y el Trivium de la Universidad medieval o, anteriormente a través de la influencia directa de su discípulo Aristóteles, los contenidos de la Biblioteca y del Museo de Alejandría helenística, gran faro de la cultura antigua.

La Universidad medieval surge en Europa con el crecimiento de ciudades, como París, que necesitan profesionales como jueces, abogados, médicos, que empiezan a ser imprescindibles para dirimir los conflictos que provoca el crecimiento de las actividades comerciales. A su vez las actividades comerciales e industriales, a diferencia de las puramente agrarias que pueden subsistir en un régimen de aislamiento, pues les basta con la pura subsistencia, precisan de conocimientos culturales amplios y cosmopolitas por la posibilidad misma de la ampliación indefinida de nuevos mercados. En tal sentido la creación de la Universidad de Paris en la colina de Santa Genoveva surgió de dicha necesidad civil como un acuerdo entre estudiantes que buscan estas nuevas enseñanzas que no se podían adquirir en las tradicionales escuelas catedralicias, y los profesores dispuestos a suministrarlas. El alcalde de Paris se limitó entonces a proporcionar los edificios adecuados.

En tal sentido, el conde de Saint-Simon, el fundador del positivismo, sostenía que la Universidad es la institución llamada, a ser, junto con el municipio ciudadano, la encarnación del poder alternativo frente al Papado y al Imperio del nuevo orden que conducirá a la sociedad industrial moderna. El contenido de ese nuevo “poder espiritual” vendría principalmente de la España de los Traductores de Toledo, por donde, en un proceso complejo de frontera cultural, habría penetrado el legado filosófico, médico y científico de los griegos y, especialmente, las obras principales de Aristóteles desconocidas hasta entonces en Occidente.

Desde Tomás de Aquino a Descartes dicho legado será lenta y trabajosamente asimilado. El precio que se pagó fue el sometimiento inevitable de la nueva institución civil a las ordenes religiosas de la Iglesia, las únicas que, como demostraron, estaban en condiciones de realizar semejante tarea adaptativa. El precio fue el establecimiento como dogma del aristotelismo y la censura que se arrogó la Facultad de Teología sobre los escritos y publicaciones del resto de la Facultades: Derecho, Medicina y Filosofía. De ahí que el conflicto fuese inevitable cuando se produjo la Revolución científica en el Renacimiento que ponía en cuestión la astronomía y la física de Aristóteles.

A su vez, la filosofía moderna, que fue generada en parte esencial por la aparición de la ciencia moderna, tuvo que desarrollarse al margen de la Universidad con Descartes, Espinosa, Leibniz, Locke, Hume, etc. Únicamente con Christian Wolff accede dicha filosofía a la cátedra de la Universidad, aunque con expulsión temporal de la cátedra y vuelta a ella, gracias a la intervención de Federico de Prusia, el llamado Rey filósofo que repuso a Wolf en la cátedra de la Universidad de Halle, de donde los pietistas lo habían expulsado. Kant consiguió acceder, con grandes dificultades, a una cátedra en la Universidad de Königsberg, pero acabó topándose con el clero, que le prohibió, por orden real, tratar en sus clases y publicaciones de temas religiosos.

Su venganza llegó con la publicación, tras la muerte del Rey meapilas, de su escrito *El conflicto de las Facultades*, en el que propone una reforma de la Universidad en el sentido de que cese la preponderancia en ella de las consideradas Facultades “superiores” por su relación más próxima al poder del Estado, espe-

cialmente la Facultad de Teología, frente a la Facultad de Filosofía considerada Facultad “inferior”. Dicha relación les daba más poder (Kant decía que eran la derecha en el parlamento universitario) pero a costa de perder la libertad para la investigación de la verdad. En cambio la Facultad de Filosofía, aunque como Facultad “inferior” tenía menos poder (eran la izquierda, en el sentido de la oposición), gozaba sin embargo de la inclinación a buscar la verdad. Dicha inclinación era, sin embargo, perturbada por la censura que se arrogaba la Facultad de Teología sobre los escritos que salían de la Facultad de Filosofía.

Kant deseaba para la Universidad de su tiempo una Revolución como la francesa, que eliminase los privilegios de unas facultades sobre otras y, dado que los nuevos gobiernos liberales surgido de la revolución no pretenderían subordinar la Universidad a intereses ajenos a los de la búsqueda de la verdad y el progreso del conocimiento, proponía que el núcleo de la Universidad fuese la Facultad de Filosofía con sus secciones de ciencias y humanidades. Dicha reforma de la Universidad se llevó a cabo pocos años después de la muerte de Kant cuando, en plenas guerras napoleónicas, se funda la Universidad de Berlín que, aunque lleva el nombre de Humboldt, fue concebida en sus líneas directrices por filósofos como Fichte, Schelling o Schleiermacher, siguiendo las propuestas de Kant.

Nació así la primera Universidad moderna, pensada en sus líneas maestras por filósofos, que serviría de modelo para las restantes. La innovación esencial consistió en que la Universidad no debía transmitir una enseñanza escolástica dogmatizada, sino que tenía la obligación de investigar para progresar en la búsqueda de la verdad. Enseñanza e investigación son su lema básico que llega hasta nosotros. Con dichas reformas las ciencias alcanzarán un crecimiento espectacular durante los siglos XIX y XX, lo que hará que de la secciones de la Facultad de Filosofía salgan las Facultades de Ciencias Naturales primero y de las Ciencias Humanas después.

Dichas nuevas Facultades científicas comenzarán a colaborar desde la Universidad con el desarrollo de la industria, tanto de la pacífica como de la industria de la guerra. El prestigio social de la ciencia por el desarrollo de la tecnología moderna y su importancia estratégica en los grandes conflictos de la Primera y la

Segunda Guerras mundiales, hacen que las Facultades de ciencias naturales, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, se conviertan en las nuevas Facultades “superiores” de la Universidad moderna, frente a las cuales la Facultad de Filosofía, tras la cientificización positivista de las antiguas humanidades, pasará de nuevo a ser considerada de hecho la Facultad “inferior”.

El nuevo conflicto que genera esta situación es un nuevo conflicto entre Facultades científicas y Facultades ideológicas y que puede ser denominado *Positivismus-Streit*, tomando el título de una famosa controversia que tuvo lugar en Alemania entre los miembros de la Escuela de Frankfurt y representantes del neopositivismo, según el cual la Filosofía, en tanto que incluye valores, es Metafísica y debe ser sustituida en la era industrial por la ciencia positiva, libre enteramente de valoraciones. Pero la ciencia misma ha cambiado notablemente del siglo XIX al XX, produciéndose una necesaria tendencia a la especialización del trabajo científico y a un crecimiento gigantesco de los laboratorios científicos cuyo mantenimiento ya no puede cubrir la Universidad, siendo tarea de los grandes complejos industriales-militares, como la NASA o las grandes multinacionales farmacéuticas, automovilísticas, petroleras, etc.

Las ciencias naturales han aumentado enormemente su poder social al involucrarse cada vez más en la infraestructura productiva de las sociedades altamente industrializadas. Pero, como contrapartida, se han hecho cada vez más dependientes en el desarrollo de sus gigantescos planes de investigación, que al necesitar de grandes sumas de dinero para su desarrollo, están cada vez más sometidos a condicionamientos extracientíficos, los cuales priman más los desarrollos tecnológicos de corto plazo que la investigación básica, más incierta y mucho más lenta en sus avances.

De ahí que la parte más numerosa y poderosa del ejército científico sea la tecnológica, en la que predomina el ingeniero y el científico especialista. Ello implica también el ascenso al poder de los denominados por Ortega “bárbaros especialistas”, personajes que saben cada vez más de muy poco e ignoran el resto. El poder que les da sus conocimientos especiales les pone en la tentación de imponer su ignorancia en las demás cuestiones sobre los demás.

Por lo que nos interesa con respecto a la Universidad, la ciencia actual, dominada por el especialismo, ha invertido la relación que mantenía todavía en los tiempos de Kant, cuando la Universidad medieval excluía la ciencia, la cual se refugiaba en la llamadas Academias científicas, que estaban situadas en los márgenes exteriores a la Universidad empezando a amenazar tímidamente el monopolio secular del saber ostentado por tal institución secular. Hoy la situación ha dado un giro completo pues la *Big Science*, con sus laboratorios bien situados en las grandes corporaciones industriales o militares, pretende el monopolio del saber positivo tratando de poner a la Universidad a su servicio, con el avance de la famosa relación Universidad-Empresa, que siendo razonable dentro de ciertos límites, se convierte en asfixiante de la Universidad como sede del “poder espiritual” en las sociedades modernas.

Este positivismo cientifista de las nuevas facultades “superiores”, en una sociedad liberal democrática, ya no puede introducir ningún tipo de censura a la libertad de expresión de los filósofos díscolos dentro de la Universidad, aunque si puede llevarse la parte de león en el presupuesto universitario o eliminar las enseñanzas de cultura general, especialmente las filosóficas, de los planes de estudio de las facultades científicas; de tal forma que un licenciado por una Facultad de ciencias, con su formación orientada en un sentido de especialista ya desde los primeros cursos, puede ser un perfecto inculto, o con una cultureta anarcoide o de otro tipo similar obtenida en los entornos de la contra-cultura, que desde el Mayo del 68 pululan en los márgenes de la Universidad, como ocurrió en el caso del líder científico-cultural alternativo más famoso de USA, Noam Chomsky, en el que siempre sorprende su alta capacidad científica con su elemental y burdo anarquismo filosófico.

La Universidad necesita por ello hoy, como en los tiempos de Kant, sino de una nueva Reforma revolucionaria, si de una seria rectificación de su estructura y de sus fines. En tal sentido, puesto que la Universidad ya no puede aspirar a ser la máxima institución de la ciencia, pues ha sido sustituida por la NASA o el CERN, o grandes centros de investigación independientes de ella, debe aspirar a ser la máxima institución cultural. Se podría pensar que la Universidad ha perdido hoy también el monopolio

de la cultura, pues la aparición y crecimiento espectacular de los medios de comunicación, grandes museos y fundaciones culturales, le han arrebatado muchos de sus contenidos culturales, sobre todo en el campo de la divulgación cultural. Pero lo que no ha perdido todavía la Universidad es el punto de vista académico y de reflexión a largo plazo que los medios de comunicación, por su interés central en lo que ocurre a diario, no pueden mantener, lo que hace que una noticia desplace a otra, sin posibilidad de profundizar y enfriar los temas de análisis.

En tal sentido, debería fomentarse en la Universidad lo que se llama la cultura, o las “humanidades”, en vez de considerarlas como un mero fósil, residuo de un pasado milenario, que sólo sirve como adorno. Ortega y Gasset ya propuso, en un sentido similar, la transformación de las antiguas Facultades de Filosofía en Facultades de Cultura en su escrito *Misión de la Universidad*. Hoy nos parece necesario replantear tal proyecto para la Facultad de Filosofía en el sentido de que la Cultura, el conocimiento de los valores en que está basada nuestra civilización occidental, a diferencia de otras que resurgen con fuerza poderosa, como la China o la Hindú, o que se están convirtiendo en peligrosos obstáculos para el progreso de la Humanidad, como ocurre con la Islámica, debe ser fundamental para orientar en una dirección ideológica o en otra el creciente poder que nos aporta el conocimiento tecnológico-científico.

La filosofía occidental ha sido, hasta la fecha, la actividad cultural que ha conseguido elaborar esos fines y valores ideológico culturales que deben orientar la conducta civilizada, de una forma racional. Si es eliminada o arrinconada en la Universidad, la sociedad acabará recurriendo a otras formas de fijar dichos valores de una forma ciega o irracional como puede ser la forma religiosa que parece renacer de la mano del fundamentalismo islámico. Porque ante un choque de tales civilizaciones, como al que estamos asistiendo, será difícil que la mayoría de la población, muy lejos de las actitudes y formas especiales de ser de las minorías científicas, permanezca impasible sin una fe a la que agarrarse. Incluso sería muy optimista decir esto para el espécimen dominante de científico actual, pues la incultura a que le lleva su especialismo, le hace especialmente vulnerable al poder seductor de las grandes religiones, como prueba el desa-

rrollo de la investigación nuclear en un país dominado por ayatolaes o talibanes.

En los dos aspectos que hemos considerado de forma somera, esto es, en la consideración de la filosofía como reflexión sobre el conocimiento y como institución cultural cristalizada en las Escuelas filosóficas griegas y en la Universidad occidental es preciso acometer una renovación. Dicha renovación ha empezado en la segunda mitad del siglo XX con Piaget en lo que respecta a la reflexión sobre el conocimiento, que modernamente ha sido considerada como la reflexión primera sobre la que se debe apoyar toda nueva filosofía que se presente como tal. Por ello, trataremos a continuación de las formas elementales en que se ha planteado el problema de la búsqueda de unos nuevos fundamentos cognoscitivos para la edificación filosófica.

Fundamentación dogmática / fundamentación crítica del conocimiento.

La filosofía europea comienza, como la griega, con la racionalización de las creencias religiosas. En Europa no son ya las historias de la Mitología sino los dogmas de la Teología lo que se racionaliza. El comienzo de dicha racionalización hay que retrotraerlo al siglo en que se descubre la obra de Aristóteles y al mayor artífice de la aristotelización del Cristianismo, Tomás de Aquino. Con él se inicia un proceso de racionalización de las creencias cristianas utilizando como modelo la más completa racionalización filosófica del mundo de que se disponía en la antigüedad y que llega a las manos europeas a través de las traducciones árabes del Estagirita preparadas por la labor de los comentaristas musulmanes, en especial de Averroes, el más brillante entre ellos. La más importante racionalización de la Teología, que aporta el estudio y asimilación de Aristóteles, son las famosas Cinco Vías tomistas para la demostración de la existencia de Dios.

La labor de racionalización realizada por Santo Tomás no estuvo exenta de riesgos y encontró serias resistencias en la Iglesia que hicieron que el obispo de París, Esteban Tempier, condenase como heréticas muchas tesis tomistas al poco de fallecer el filósofo. No obstante, su obra sería declarada ejemplar por la Iglesia lo que hizo que el mundo teológico cristiano diese un paso muy importante hacia su racionalización, que no dio el poder teológico islámico, el cual, en uno de sus recurrentes recaídas en el fundamentalismo beduínico, acabó persiguiendo al propio Averroes.

Pero al incorporar el aristotelismo se incorporan también sus doctrinas políticas, psicológicas, lógicas, astronómicas, etc. Y cuando comienza a aparecer, en torno al Renacimiento, la nueva Astronomía copernicana y la Física de Galileo, completamente opuestas a la física y astronomía aristotélicas, el conflicto será inevitablemente trágico. La filosofía escolástica fue incapaz de incorporar el significado de los nuevos descubrimientos científicos, por su misma naturaleza de pensamiento escolástico, es decir, pensamiento que se recibió, ya hecho y acabado, por los monjes medievales.

Una filosofía nueva y creadora de sus propios principios, que se alimenta de los nuevos descubrimientos científicos, no aparecen Europa hasta Bruno, Bacon y Descartes. Con ellos se inicia la elaboración de la metafísica moderna, que adquirirá una forma sistemática plena en el llamado Racionalismo de Leibniz-Wolff. Una metafísica que pretende racionalizar las creencias cristianas haciéndolas compatibles con los nuevos conocimientos científicos en especial puliéndolas de la ganga irracionalista que eran las explicaciones milagrosas.

Entre las nuevas explicaciones racionalistas del mundo destacará en especial, por su efecto en la construcción de los nuevos sistemas filosóficos postkantianos, el sistema filosófico de Espinosa. En él se lleva hasta el límite el proyecto racionalizador cartesiano, pues Dios, tratado como el “Dios de los filósofos” y no el Dios de la religión del cristiano común, verá reducidos sus infinitos atributos a solo dos cognoscibles humanamente hablando, la Extensión y el Pensamiento. Descartes todavía consideraba que ambos eran Sustancias lo mismo que Dios. Pero Espinosa, considerando, como el propio Descartes, que no se puede denominar con el mismo término a realidades tan diferentes, decide llamar Sustancia sólo a Dios, y Atributos de la Sustancia a los otros dos. De Dios se derivan los Atributos con la misma necesidad con que se derivan proposiciones matemáticas tales como que la suma de los ángulos de un triángulo rectángulo es de 180° . De los Atributos derivan con la misma necesidad los Modos en que se manifiestan en la experiencia humana tales Atributos.

De ahí que el único argumento que permite probar la existencia de Dios ahora sea un argumento puramente lógico, como

el llamado Argumento Ontológico de San Anselmo, rescatado por Descartes como el único válido, pues la Idea de Dios como ser infinito no puede provenir de la experiencia sino que es una Idea puramente innata, como la Idea del Cógito o las Ideas matemáticas. Las Cinco Vías tomistas ya no son concluyentes por su carácter empírico inductivo. Tales posiciones, que implicaban un retorno al platonismo frente al aristotelismo medieval entonces dominante, provocaron el surgimiento de un proyecto alternativo al Racionalismo, el proyecto del Empirismo inglés que pretendía resolver el problema del conocimiento sin recurrir al dogmatismo de las Ideas innatas. Pero el empirismo no pudo ofrecer una explicación del conocimiento que no fuera dogmática y acabó en el otro extremo, en el escepticismo de Hume.

La obra de Kant pretende reiniciar la navegación de la razón filosófica moderna que permanecía encallada en uno de ambos extremos, buscando una vía intermedia entre racionalismo y empirismo que será lo **que se llamará el camino crítico**. Un principio de lo que llamamos una forma hábil de pensar, en el sentido más patente atribuido a Aristóteles de la búsqueda de la verdad en el justo medio, evitando los reduccionismos extremos. Kant trata de articular la materialidad empírica con las formas trascendentales pero de una forma nueva y revolucionaria con respecto a la tradición filosófica secular que le precede: invirtiendo, mediante un “giro copernicano”, sus planteamientos básicos en la forma de abordar la explicación del conocimiento.

Para la explicación tradicional, desde los atomistas griegos o del mismo Aristóteles, el conocimiento consistía en una relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, en la cual las sensaciones provenientes de los objetos constituyen una forma que deja una copia en la mente, la cual es concebida como una materia, tan flexible como la cera, en la que se imprime la figura grabada en un sello. La mente, al principio, en un recién nacido, es como una “tabla rasa” que debe ser llenada con las copias procedentes de los objetos externos, las cuales son las ideas o conceptos que tenemos de las cosas.

Para Kant, sin embargo, este planteamiento debe ser sometido a un “giro copernicano”, en el sentido de que en vez de partir de las formas objetuales impresionando una mente pasiva, entendida como una materia de cera blanda o una tabla rasa, debemos

partir, al revés, de un sujeto activo que por medio de sus formas trascendentales (el espacio, el tiempo, etc.) recoge y ordena con sentido una materia caótica de impresiones objetuales.

Todo conocimiento proviene, para Kant, de la experiencia, menos las formas del intelecto mismo, como sostenía Leibniz frente a Locke, en tanto que dichas formas son puestas por el sujeto. Por otra parte el conocimiento así constituido tiene dos límites que nunca puede rebasar: el de las intuiciones ciegas y el de los conceptos vacíos. El primero significa que en todo conocimiento no existen nunca impresiones aisladas, sino que toda impresión sensorial solo tiene sentido si es conformada en una unidad o totalidad de sentido que es puesta por el sujeto. Y, a la inversa, todo concepto o forma mental no puede ir más allá de las sensaciones que lo cumplen o le dan sentido. No es posible un conocimiento de la realidad por la mera combinación de conceptos y sin base experimental alguna, contra lo que todavía sostenía en su tiempo la filosofía de Leibniz-Wolff.

El conocimiento humano, por ello, no es posible más allá de los límites de la experiencia sensible. En tal sentido Kant criticó las aspiraciones de la Metafísica wolffiana de pretender un conocimiento real sobre entidades que están más allá de toda experiencia humana, no solo la actual sino también la que sería posible en un futuro. Entidades como Dios, el Yo o el Mundo solo representaban Ideas resultantes de silogismos encadenados sin una posible verificación experimental.

Kant destruyó las pretensiones de verdad positiva de dichas Ideas Metafísicas rebajándolas a la consideración de meros “ideales” de la razón pura, esto es, sin apoyo experimental, que podían tener a todo más un papel orientador, con sentido práctico, pero nunca teórico. Pero, aunque admitió la posibilidad de establecer nuevos sistemas filosóficos, críticos y no dogmáticos, sin embargo se demoró demasiado tiempo en su tarea fundamentadora de los diversas regiones filosóficas particulares, como la explicación del conocimiento teórico, del conocimiento moral, del estético, etc. Otros, como Reinhold, Maimon y Fichte se le adelantaron en la tarea de la sistematización filosófica de las nuevas posibilidades filosóficas abiertas por el giro criticista.

Fue precisamente Fichte quien llevaría a cabo dicha tarea de la manera más brillante y completa. En él se apoyarían los

nuevos sistemas sucesores de Schelling y Hegel. Con Fichte, podemos decir que alcanza por primera vez su culminación la sistematización iniciada por Kant, en el sentido de que en él se ofrece una sistematización coherente y completa de las posibilidades encerradas en la obra kantiana para elaborar un Sistema filosófico. Después de Fichte se harán otras sistematizaciones, de la misma manera que después de Descartes aparece la sistematización espinosista o la de Leibniz-Wolff. Esta última es la que influye directamente en Kant, pero Espinosa, al que Kant declaró no haber leído, es el que se convierte en modelo filosófico para Fichte y la generación de los primeros románticos, después de que Lessing, poco antes de morir, se declarase espinosista en una famosa entrevista concedida a Jacobi¹.

Fichte tomará a Espinosa como modelo de sistematización filosófica, en el sentido de que las proposiciones filosóficas deben ser establecidas según un riguroso orden deductivo de tal modo que, partiendo de las más básicas y evidentes podamos, paso a paso alcanzar proposiciones cuya verdad continúe descansando, aunque de modo indirecto, en las primeras proposiciones, como ocurre en la geometría, que era el modelo cartesiano de conocimiento claro y distinto. Será necesario aquí llevar a cabo una especie de nuevo “giro copernicano”, esta vez ontológico, pues la filosofía de Espinosa parte de la Sustancia divina y a partir de ella deduce sus Atributos y Modos mundanos.

El fundamento divino, en tanto que se caracteriza por la infinitud de su naturaleza, está situado más allá de los límites de toda experiencia humana. De la empírica por su infinitud y de la racional por el fracaso de los argumentos que pretendían la demostración de la existencia de Dios, que Kant refutó con gran brillantez, especialmente rechazando el más racional de todos ellos, el Argumento Ontológico anselmiano, que todavía aceptaban Descartes y sus seguidores racionalistas. De ahí que Fichte elija un nuevo fundamento no dogmático, que cumpla las condiciones del criticismo en el sentido de ser un fundamento situado dentro de los límites de la experiencia humana y a partir del cual se puede reconstruir no ya el mundo que como “cosa en sí” ya no

¹ Ver Manuel F. Lorenzo “La polémica sobre el espinosismo de Lessing”, *El Basilisco*, Segunda Epoca, n° 1, 1989, pp. 65-56.

tienen sentido para el criticismo, sino la experiencia o conocimiento que el sujeto humano tiene del mundo.

Dicha experiencia debe reconstruirse partiendo no ya de la Sustancia divina infinita sino de un sujeto activo del conocimiento, del Yo, que es reconocido como “causa de sus representaciones”, lo cual Fichte expresa en la formulación del Primer Principio de su filosofía diciendo que “el Yo pone al Yo”. De tal forma, le da un sentido crítico a la metafísica concepción espinosiana de Dios como *causa sui*. El Yo es ciertamente, tras la revolución kantiana del conocimiento, la verdadera causa del conocimiento en tanto que es activo lanzando sus formas *a priori* sobre una materia caótica de sensaciones. Dichas sensaciones, algo que propiamente no sabemos lo que es, son ahora, para Fichte, No-Yo, es decir algo que se opone a la acción del Yo. De aquí resulta el Segundo Principio fichtiano que supone que al Yo se le opone un No-Yo (Yo/No-Yo). De la síntesis de estos dos principios resulta un Tercer Principio, Yo (Yo/No-Yo), por el cual se deducen respectivamente la “serie real” y la “serie ideal” de nuestras representaciones del mundo, según se considere que el sujeto permanece pasivo frente a una naturaleza que nos impresiona, o, a la inversa, se piense un sujeto activo enfrentado a una naturaleza que se le resiste.

Cada uno de estos Tres Principios se corresponde respectivamente con los niveles espinosistas de la Sustancia, los Atributos y los Modos. Pero Fichte sustituirá el método geométrico de deducción por un método filosófico nuevo, el método dialéctico de las tesis, antítesis y síntesis. Según este método podían entenderse los Tres Principios formando parte de una suerte de “deducción” dialéctica por la que el primero representaría una tesis o punto de partida, el segundo la negación de dicha tesis y el tercero la resolución o superación de dicha contradicción por el establecimiento de una síntesis. Dicho método serviría también para progresar a partir del Tercer Principio deduciendo dialécticamente el conjunto del saber humano, desde los conocimientos teóricos hasta los prácticos. Pues Fichte interpreta que el Tercer Principio, según el cual en el Yo Absoluto se da una oposición entre el Yo empírico y el No-Yo fenoménico, puede ser leído en dos sentido, según el Yo empírico se mantenga pasivo (representaciones teóricas o nece-

sarias) o activo (representaciones prácticas o libres).

Fichte, sin embargo, sólo pudo reconstruir según tales principios algunas ramas particulares de la filosofía, como La Ética, la Filosofía del Derecho o la Filosofía de la Historia. Otras partes como la Filosofía de la Naturaleza o la Filosofía del Arte serían sistematizadas en esta nueva filosofía por Schelling y, finalmente, con Hegel se conseguiría la presentación más amplia y desarrollada de esta nueva filosofía idealista iniciada por Kant y Fichte. El Sistema de Hegel se convirtió en la referencia más influyente del Idealismo alemán, aunque a su muerte en 1831 comenzó la gran crisis del Idealismo hegeliano, combatido por las corrientes filosóficas contemporáneas como el marxismo o el positivismo, las cuales tenían en común el huir de los procedimientos puramente especulativos y extraños a las nuevas y pujantes ciencias naturales que emergen con fuerza inusitada durante el siglo XIX.

Se empezó entonces a ver la necesidad de una reforma de la propia forma de entender la filosofía, en el sentido de transformarla en una filosofía positiva que no se redujese a la pura especulación alejada de los conocimientos firmes y positivos que empezaban a brotar, como nunca antes lo habían hecho, de las ciencias. Augusto Comte planteó la necesidad de una filosofía positiva que sustituyese a la filosofía puramente racional o especulativa, negativa, que nos había llegado de los griegos. Una nueva filosofía que debía avanzar apoyándose en los nuevos conocimientos científico experimentales sin dejarse arrastrar por la veleidad de competir con las ciencias positivas sino, todo lo contrario, poniéndose a su servicio para servirles de orientación ante el peligro que acechaba a la ciencia misma con la tendencia imparable hacia la especialización y la comprensión parcial y aislada de los problemas.

Pero el positivismo, aunque vio con claridad la necesidad de esta nueva orientación de la filosofía y su renuncia a la pura especulación, no se planteó la necesidad de encontrar un nuevo método para esta filosofía, contentándose con asignarle los procedimientos de síntesis divulgativa asignada a los filósofos positivistas considerados ahora como “especialistas en generalidades”. Además, en la explicación del conocimiento, el posi-

tivismo volvió, sobre todo tras su extensión por el área anglosajona, hacia los planteamientos empiristas pre-kantianos.

Por otra parte, el marxismo aceptó el nuevo método dialéctico del Idealismo, pero quiso hacer de él un método no solo filosófico, sino científico para contraponerlo ideológicamente a los métodos analíticos de la ciencia económica al uso. Con ello acabó enmarañando hasta la confusión y el dogmatismo su certera intuición inicial sobre el papel esencial, y hasta entonces no tenido seriamente en cuenta, de los condicionamientos económicos en la evolución de las sociedades históricas. Si a esto se añade la asunción de una metafísica materialista sensualista en la explicación del conocimiento, con su teoría de la Ideas como reflejo de los intereses económicos, como superestructuras sin realidad o trascendentalidad propia, podemos entender como el marxismo acabó derivando hacia una nueva forma de dogmatismo que se quiso oponer al relativismo escéptico propio del positivismo.

El vitalismo, aunque también constituyó en su crítica del idealismo alemán una posición nueva y muy interesante en tanto que representaba una aproximación biológica y etológica al estudio de la conducta humana, que en el siglo XX irrumpiría con fuerza con el surgimiento de las ciencias etológicas, no tuvo ningún interés, sin embargo por esbozar unos nuevos procedimientos metódicos que permitiesen un desarrollo académico de esta filosofía. Incluso renunció a la sistematización filosófica considerándola como una manía propia de la tradición filosófica anterior, la manía de construir sistemas denunciada por Nietzsche y por Bergson.

Solo la Fenomenología se presentó, entre los movimientos filosóficos contemporáneos, con la pretensión académica de dotar de un nuevo método a la nueva filosofía positiva que se veía como irrenunciable en el horizonte filosófico que abre el siglo XX. Dicho nuevo método conseguirá, a diferencia del resto de las corrientes mencionadas, ciertos avances importantes en el planteamiento que de los problemas del conocimiento había hecho el kantismo, tal como fue asumido en la segunda mitad del XIX en la misma Alemania por el llamado Neokantismo.

Fundamentación fenomenológica del conocimiento.

El efecto de la “revolución copernicana”, que Kant imprimió a la explicación del conocimiento humano, llega casi entero hasta el siglo XX, a pesar de las críticas infringidas al Idealismo por las principales corrientes filosóficas contemporáneas tales como el marxismo, el positivismo o el vitalismo. Fue la Fenomenología el primer movimiento filosófico del siglo XX en el que se intenta por primera vez un asalto a la fortaleza del Idealismo procedente de Kant para tratar de remodelarla en sus mismos fundamentos cognoscitivos.

Husserl se apoya en la renovación de la Psicología que Brentano había iniciado en el mundo académico de lengua alemana. La Fenomenología de Husserl nace en polémica con el planteamiento psicologista empirista de la *Lógica (Investigaciones Lógicas, 1900)* y, en general, de la explicación positivista del conocimiento, reapareciendo en ella los planteamientos kantianos, renovados en su tiempo por el neokantismo y el neocriticismo de Mach y Avenarius, de abrir una vía nueva que evite los escollos tradicionales del empirismo y del racionalismo.

Dichos planteamientos, que pueden ser considerados como un precedente de lo que llamamos una forma hábil de pensar, en el sentido de tratar de evitar los escollos extremos del empirismo y del racionalismo en epistemología, o del materialismo y del idealismo en ontología, se apoyaron en el concepto de “conciencia intencional”, extraído de la nueva Psicología empírico descriptiva que introdujo Brentano. Pero Husserl rebasa el ámbito de las investigaciones psicológicas en que se movía Brentano haciendo de la “conciencia intencional” y de la descripción

fenómenológica un principio y un método estrictamente filosófico. Su originalidad reside en haber trasladado el método empírico descriptivo de la esfera psicológica a la esfera lógico-objetiva de las significaciones en-si, de las que hablaba el lógico Bolzano, siguiendo la distinción kantiana entre los problemas de origen psicológico del conocimientos y los de su validez lógica.

La fenomenología no será entonces una ciencia de “hechos de conciencia”, sino un **saber de descubrimiento y descripción de estructuras o esencias** (*Wessenschau*), de fenómenos que aunque no son reales, como, por ejemplo, lo son las estructuras con las que percibimos las cosas, son ideales. A esta tesis de “reducción eidética” que nos debe conducir al descubrimiento de dichas estructuras esenciales, como la denomina Husserl, se añade la necesidad de practicar una *epojé*, una puesta entre paréntesis la existencia del mundo externo. Se ha discutido mucho sobre el sentido de la *epojé* husserliana percibiéndola como un suterfugio idealista que pretendería escamotear la realidad. En realidad, al margen de que el propio Husserl haya evolucionado desde el idealismo de la conciencia hacia posiciones cercanas al vitalismo, como las que mantiene en sus escritos finales, en los que reconoce la necesidad de enraizar la propia conciencia en lo que denomina como el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), deberíamos interpretar la famosa “puesta entre paréntesis” de la realidad sensible misma como una suerte de desenfoque de la mirada por la cual, como ocurre con un teleobjetivo fotográfico, centramos nuestra atención en una figura desenfocando el fondo, el cual no desaparece, porque sigue ahí, sino que meramente se difumina para que resalten con más fuerza los contornos de la figura en la que centramos con intensidad y atención nuestra mirada.

Se trata entonces de no dirigir la mirada a los “hechos de conciencia”, como hacía la Psicología empirista asociacionista, sino en captar la estructura o esencia de los actos psíquicos en que se dan esos hechos. Es decir, en el análisis del conocimiento no interesa tanto fijarse en los hechos o datos de los sentidos cuanto en las acciones de la conciencia misma cuando conoce. Para ello Husserl se apoya en el método de las descripciones fenomenológicas de esencias o estructuras que traslada a la filosofía desde la nueva Psicología descriptiva que había propuesto su maestro Frank Brentano. La Fenomenología pura sería

así, no un saber de hechos, sino de totalidades o estructuras en las que deben ser contextualizados tales “hechos” para que adquieran sentido, para que sean reconocidos como hechos “intencionales”. Se trata entonces de “describir” fielmente la estructura o esencia de los actos por los que la conciencia da sentido o significado a la realidad.

La atención de la mirada se transfiere ahora a la descripción más exacta, libre ya de los prejuicios de la conciencia natural, de dichos actos del sujeto que se convierten en el campo específico de la investigación filosófica desde un punto de vista fenomenológico. En dicha investigación se practica entonces un punto de vista propio del sujeto gnoseológico filosófico que se diferencia del sujeto natural en que ha realizado la *epojé*. En tal sentido por encima del Yo ingenuamente enfrentado al mundo se propone un Yo fenomenológico que ha llevado a cabo la “puesta entre paréntesis” y se comporta como un espectador desinteresado, como un científico o un filósofo, un sujeto diferente del sujeto u objeto de estudio. El yo se sustrae aquí, en esta actitud de contemplación desinteresada a toda determinación volitiva o emotiva en sus actos para devenir espectador puro, desinteresado.

Para ello fue necesaria una rectificación de lo que se entendía por conocimiento o conciencia en el sentido kantiano. Se precisó de un comienzo de reforma profunda de la Psicología, iniciado por Franz Brentano con su propuesta de una Psicología Fenomenológica que superase los planteamientos de la Psicología asociacionista todavía utilizada por Kant y Fichte. Así de la Conciencia Absoluta o nouménica, entendida como *causa sui* por Fichte, en el sentido de causa de sus representaciones, se pasó a concebir la conciencia como Conciencia intencional, esto es como conciencia que siempre es conciencia de algo, de un objeto, y por tanto no puede ser absoluta, por lo que no es propiamente *causa sui*, sino algo que está en relación recíproca con los objetos positivos y no meramente con no-yos. El interés filosófico se centró entonces en dicha relación. Con ello se abrió la posibilidad de una explicación del conocimiento diferente a la del realismo antiguo, que interpretaba los objetos como sustancias de los que la conciencia extraía unas formas o copias, y diferente de la del idealismo moderno, que consideraba la conciencia trascendental como causa de sí y de los objetos entendi-

dos como fenómenos.

Dicha explicación centró su atención, aun manteniendo el giro copernicano de Kant, en la relación entre el objeto y su representación consciente, lo cual condujo a observar detenidamente como se obtenían tales relaciones, descubriéndose el papel central de las acciones en la constitución de dichas relaciones. Se precisaba para ello una nueva manera de mirar el mundo y para ello era necesario la <<puesta entre paréntesis>> de los objetos en sí y de los sujetos nouméticos. Tras lo cual se alcanzaban los fenómenos mismos, las <<cosas mismas>>, los cuales revelaban su objetividad en el descubrimiento de las estructuras o esencias que los constituían, dadas entre el sujeto empírico y el objeto fenoménico.

Dicho descubrimiento no era pasivo, pues precisaba de diversos actos por los que el sujeto, variando metódicamente sus puntos de vista, descubría la estructura esencial que caracterizaba el significado de cada cosa. Así el significado de una melodía no se obtenía, como pretendía el asociacionismo psicológico, por la mera suma de las sensaciones atómicas de las notas ejecutadas sino que, en cierto sentido, era algo más que esto, pues yo no sólo escucho y hago una retención de las notas aisladas de la melodía, sino que las escucho configuradas en un orden, el cual me permite anticipar hasta cierto punto, mediante una proyección, su curso futuro. Lo que se presenta como fenómeno no es por tanto las notas aisladas sino su fluir según un curso, cuya forma constituye su significado, de tal manera que reconocemos la misma melodía ejecutada en distintos tonos o timbres instrumentales, por lo que la materialidad de las notas puede variar sin que afecte al reconocimiento de lo oído. Lo único que es trascendental es la forma.

Este descubrimiento de Husserl en sus lecciones de 1905 sobre *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* motivó en él una regresión filosófica que se manifestará claramente en su siguiente obra importante, las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), que le condujo a volver al Idealismo trascendental kantiano. En el caso de Husserl, el descubrimiento de las *Gestalten* o estructuras esenciales le llevó a regresar al apriorismo trascendental kantiano para centrarse en los problemas de la constitución del Yo tras-

cedental kantiano en una especie de renovación del idealismo, al que en principio el proyecto fenomenológico quería escapar.

Se ha criticado la *epojé* husserliana como un procedimiento idealista que escamotea los actos reales ejecutados por un sujeto en el cumplimiento de sus actos cognoscitivos. Y ello es cierto en tanto que Husserl, en principio, privilegió la conciencia introspectiva como campo de observación experimental. Las primeras críticas a la *epojé* realizadas por Max Scheler o por Heidegger y asumidas también por Ortega, son justas en el sentido de rechazar el idealismo de dicho procedimiento. Heidegger especialmente en su obra *Ser y tiempo*, rechaza brillantemente la concepción husserliana como una concepción todavía inmersa en el idealismo al considerar la primera presentación de los objetos resultado de la *epojé* como objetos ante la conciencia, como objetos meramente “ante los ojos”, cuando muchas de las acciones humanas, como el mero martillar de un carpintero, son antes acciones “ante la mano”, inconscientes en tanto que rutinarias, que ante los ojos. No obstante, Husserl en su último periodo, influido quizás por estas críticas, utiliza la *epojé* con respecto al conocimiento científico para regresar en su fundamentación al denominado “mundo de la vida”, en una anticipación de la regresión evolutivo genética que realizará Piaget.

El descubrimiento de las esencias husserlianas dio inicio a los desarrollos filosóficos de Scheler, Heidegger, Ortega, etc., pero el idealismo kantiano, al que Husserl regresó, fue enseguida abandonado por todos ellos. Se trataba de desarrollar los nuevos puntos de vista que había abierto la Fenomenología como método en una dirección más cercana al vitalismo o al existencialismo que al idealismo. Pero no llegaron muy lejos en tal desarrollo, pues en el caso de Heidegger, tras sus brillantes análisis antropológico-filosóficos de *Ser y Tiempo*, el proyecto acabó con la renuncia al método fenomenológico y su deriva posterior hacia la hermenéutica y el comentario de textos. Ortega no fue más allá de diseñar un proyecto de razón vital, en el que, por circunstancias históricas, no pudo avanzar mucho. No obstante en una de sus últimas grandes obras, *La idea de principio en Leibniz* (1947), dejó esbozada la dirección a la que apuntar para hallar la salida y no sucumbir a la bancarrota de la herencia fenomenológica:

“Para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *de por sí* sistema”¹. Dicho fenómeno era para Ortega la vida humana.

Es preciso reconocer, en este balance general, que el primer movimiento filosófico contemporáneo que trató de crear un método positivo nuevo, diferente tanto del método puramente empirista del positivismo, como del panlogismo dialéctico predominante en el idealismo de los neokantianos y en el marxismo, fue el movimiento fenomenológico de Brentano y Husserl. Pues la Fenomenología se concibió desde el principio como una filosofía positiva que, a diferencia del positivismo comtiano o espenceriano entonces vigente, rechazaba el empirismo asociacionista como base explicativa del conocimiento humano y trataba de sustituirlo por un empirismo trascendental en el sentido que desarrollaría después la Psicología de la *Gestalt*, es decir por la posibilidad de una captación positiva de estructuras organizadoras de datos, sin las cuales estos no tendrían sentido, como se demostró con éxito en las estructuras perceptivas, regidas por relaciones de todo a parte tales como las relaciones fondo/forma, etc.

Pero el método fenomenológico se desarrolló como un método puramente positivo sin poder complementarse con una dimensión dialéctica, por lo que no pudo pasar del nivel de acumulación de puras descripciones de esencias o estructuras sin alcanzar una posibilidad constructiva o reconstructiva como la que había brillado con tanta fuerza en el acusado carácter histórico genético del Idealismo hegeliano. La complementación de este método positivo de captación de estructuras con un método histórico genético que explicase su origen y condiciones, no sólo de posibilidad sino de efectivo equilibrio adaptativo, que garantizase su permanencia y duración efectiva en el tiempo real, fue obra de la perspectiva adoptada por la Psicología Genética de Piaget. Para ello fue preciso dejar de considerar como privilegiado el punto de vista de la conciencia que provenía del Idealismo kantiano y fichteano, todavía mantenido en la fenome-

¹ J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 272.

nología, para hacer recaer el acento en un sentido biológico sobre las interacciones del organismo y del medio:

“Según este punto de vista, las operaciones intelectuales cuya forma superior es lógica y matemática, constituyen acciones reales, bajo el doble aspecto de producción propia del sujeto y de una experiencia posible sobre la realidad. El problema consiste entonces en comprender cómo se elaboran las operaciones a partir de la acción material y mediante qué leyes de equilibrio es dirigida su evolución: las operaciones se conciben así como agrupándose necesariamente en sistemas de conjunto, comparables a las <<formas>> de la teoría de la *Gestalt*, pero que, lejos de ser estáticas y dadas desde el principio, son móviles, reversibles y no se encierran en si mismas sino al término del proceso genético a la vez individual y social que las caracteriza”¹.

¹ J. Piaget, *Psicología de la Inteligencia*, Psique, Buenos Aires, 1960, pp. 30-31.

Fundamentación operacional del conocimiento.

En la década de los 60 surge en Francia el denominado “movimiento estructuralista”. Fue, sobre todo, un movimiento que afectó a las ciencias humanas y a las matemáticas. Los nombres de Saussure en la Lingüística, de Lévi-Strauss, del grupo Bourbaki en las matemáticas, o de Piaget en la Psicología, son lo suficientemente ilustrativos de la brillantez de dicho movimiento. Sin embargo, en la filosofía propiamente dicha, los representantes más importantes como Althusser o Foucault no estuvieron a la altura creativa de sus colegas científicos. Pues Althusser no promovió realmente ninguna nueva filosofía, sino una renovación escolástica de una filosofía anterior, como era el marxismo-leninismo. Y Foucault acabó creando una nueva escuela de historiadores, centrados en la fijación de las diferentes *epistêmes* históricas, más que de filósofos propiamente dichos.

No obstante, en el Estructuralismo se produce una renovación de los problemas tradicionales planteados en la explicación del conocimiento de la mano de Jean Piaget, quien no debe ser considerado como un mero psicólogo, sino que sus innovadoras tesis sobre la explicación de la inteligencia permiten una reformulación y original profundización en las aportaciones clásicas al tema realizadas por Kant y Husserl. Piaget, en tal sentido, aunque padecía de cierta fobia frente a las pretensiones de la filosofía institucional, especialmente en el área francófona, de monopolizar y dirigir las investigaciones psicológicas en el ámbito académico, él mismo tiene mucho de filósofo. Por ello debe ser considerado, como lo fueron Descartes o Kant, como una especie de sabio centaúrico, mitad científico, mitad filósofo.

En tal sentido, deberíamos tratar de pensar la aportación piagetiana a la nueva concepción operacional de la inteligencia en términos de sus implicaciones más estrictamente filosóficas. Para ello trataremos de exponerla en relación con el “giro copernicano” que introduce Kant y a la vez como respuesta crítica a las explicaciones de la fenomenología husserliana. Habitualmente no se hace esto pues el conflicto institucional entre la Psicología y la Filosofía universitarias ha conducido a la creación de Facultades de Psicología separadas de la de Filosofía, las cuales, tratando de asimilarse a las facultades científicas, que en la Universidad moderna son consideradas el equivalente de lo que eran en la Universidad medieval las “facultades superiores”, (Teología, Derecho y Medicina) las cuales, por su poder social, no prestan apenas atención a la Filosofía, excluyéndola prácticamente de sus planes de estudio, al considerarla como algo precientífico y por tanto inferior, o simplemente como algo próximo a extinguir.

Por el contrario, desde una filosofía que considera ineludible la consideración de las aportaciones científicas a la explicación del conocimiento humano o animal, la actitud debe ser otra, en el sentido de que la inferioridad de nuestra consideración institucional actual, en cuanto Facultad de Filosofía, tiene como contrapartida una mayor libertad a la hora de la búsqueda de la verdad, al no padecer las constricciones institucionales y políticas que hoy afectan a las Facultades científicas por vía del inmenso complejo administrativo e industrial de la investigación en la época de la denominada *Big Science*.

En tal sentido trataremos de interpretar los descubrimientos de Piaget en clave filosófica poniéndolos en relación con las dos explicaciones modernas del conocimiento que abordaron centralmente dicho tema según lo que denominamos una forma hábil de pensar. Esto es tratando de esquivar, como hizo claramente Kant, los escollos tradicionales del empirismo ciego o del racionalismo vacío.

Si contraponemos la explicación del conocimiento de Kant, el denominado “giro copernicano” que dio al planteamiento básico del problema, tal como lo recibe de la tradición filosófica clásica, podríamos decir, siguiendo la comparación astronómica, que lo nuevo que añade Piaget a los planteamientos kantianos es una

“rectificación kepleriana”. Pues, como es sabido, Kepler, manteniendo el giro, corrigió el supuesto copernicano de que las órbitas de la Tierra en torno al Sol eran circulares. Sostuvo que las órbitas eran elípticas, situando al Sol en uno de los dos focos de la elipse. De un modo análogo Piaget, aceptando el giro copernicano que Kant imprimió a la explicación del conocimiento, en el sentido de partir de las **acciones del sujeto y no del objeto**, rectifica la noción de sujeto kantiano como reducido a pura “mente” o conciencia, considerando que en la explicación del conocimiento además del foco de la conciencia existe otro foco que se sitúa en las habilidades corporales.

En dichas habilidades corporales, y no en la “mente” o Conciencia, es precisamente donde Piaget sitúa el “Sol” del conocimiento, esto es, la fuente de donde mana originariamente la llamada Inteligencia humana. Dicha inteligencia es por ello, en su raíz, pre-consciente. Piaget situó su formación en el llamado periodo sensorio-motriz, de 0 a 2 años, es decir, antes de que el niño aprenda a hablar. Con la aparición del lenguaje se constituye el otro polo del conocimiento humano, el conocimiento simbólico lingüístico o conocimiento consciente, “mental”. Pero dicho polo no es originario, sino que resulta de la aplicación de la conducta inteligente desarrollada en las habilidades corporales a los sonidos producidos por la laringe - un órgano con virtualidades operatorias sobre los sonidos bucales como las de las manos respecto de los objetos físicos - los cuales son tratados como símbolos que representan cosas, con los cuales se pueden llevar a cabo operaciones formales muy complejas como las gramaticales, las lógicas o las matemáticas.

En tal sentido, la raíz del conocimiento humano que Kant buscaba en la Conciencia Trascendental como unidad originaria de la conciencia, la encuentra Piaget en las estructuras operatorias más básicas que permiten explicar la unidad y coordinación de las acciones cognoscitivas humanas. Dichas estructuras operatorias son agrupaciones de acciones que resultan de la coordinación de acciones esquemáticas muy elementales. Así como Locke arrancaba de sensaciones simples para, a partir de ellas, por combinación, explicar las ideas complejas, Piaget parte de acciones elementales (esquemas de acción) que por coordinación y combinación van construyendo acciones y operacio-

nes más complejas. Al partir de las acciones, por considerar que las sensaciones, aunque acompañan al conocimiento, no tienen más que un papel de señalización¹, la pregunta por el motor de las acciones ya no es una pregunta metafísica, como cuando se busca la causa de las sensaciones en una Substancia o en una Cosa en sí desconocida. Pues la causa o motor de las acciones básicas de un ser vivo está en los sentimientos o afecciones que padece, de hambre, sed, etc., que necesita perentoriamente satisfacer si no quiere sucumbir a la muerte. Los sentimientos son, para Piaget, el motor que marcan los objetivos a alcanzar y la inteligencia es una especie de “técnica” que debe encontrar y suministrar los medios adecuados para ello:

“En la medida en que el sentimiento dirige la conducta atribuyendo un valor a sus fines, hay que limitarse a decir que proporciona las energías necesarias a la acción, en tanto que el conocimiento le imprime una estructura. De ahí la solución propuesta por la psicología llamada de la Forma: la conducta supone un “campo total” que abarca al sujeto con los objetos, y la dinámica de ese campo constituye los sentimientos (Lewin), en tanto que su estructuración se halla asegurada por las percepciones, la motricidad y la inteligencia”².

En tal sentido el conocimiento humano, para Piaget, debe ser considerado como un mecanismo más en la lucha de un organismo vivo por adaptarse al medio. Toda conducta humana, en tanto que somos seres vivos, debe ser considerada como una adaptación o readaptación del sujeto al medio del que depende. Ello ocurre cuando se rompe el equilibrio entre el individuo y el medio. Las acciones del individuo tienden a restablecer dicho equilibrio reorganizándose o reestructurándose de otra manera. En dicha reestructuración de la conducta es donde reside su aspecto cognoscitivo. Dicha readaptación cognoscitiva se diferencia de la meramente biológica en que no es una mera relación de intercambio fisiológico con el medio por contigüidad material, sino que es un intercambio funcional que opera a distancias espaciales (percepción) y temporales (memoria) cada vez mayo-

¹ J. Piaget, “El mito del origen sensorial de los conocimientos científicos”, *Psicología y epistemología*, Ariel, Barcelona, 1971, p. 83 ss.

² J. Piaget, *Psicología de la Inteligencia*, p. 15.

res siguiendo trayectorias operatorias cada vez más complejas realizando rodeos y retornos cada vez mayores¹.

A pesar de dicha complejidad toda adaptación se realiza siempre, según Piaget, de dos modos: como Asimilación del medio por el sujeto o, a la inversa, como Acomodación del sujeto al medio. El organismo actúa sobre los objetos que le rodean, modificándolos e imponiéndoles cierta estructura propia para asimilarlos, absorbiendo y transformando fisiológicamente, en la digestión, por ejemplo, sus sustancias; o hablando en sentido psicológico, incorporando los objetos a los esquemas conductuales, es decir al conjunto de acciones esquematizadas, esto es, susceptibles de repetirse activamente, como ocurre cuando un niño chupa los objetos nuevos que se le ofrecen, los frota o los arroja. En sentido inverso, el medio obra sobre el organismo, obligándolo a acomodarse a él pues, ante la presión de los objetos, el individuo se adapta a ellos modificando sus acciones, acomodándose. La adaptación consiste en definitiva en la búsqueda de una situación de equilibrio entre el sujeto y los objetos, entendida como un equilibrio entre la asimilación y la acomodación.

Pero la Inteligencia no es una estructuración de la conducta entre otras, sino que es la estructuración más avanzada, a la vez móvil y permanente, entre el universo y el pensamiento humano, en el sentido de que “es la forma de equilibrio hacia la cual tienden todas las estructuras cuya formación debe buscarse a través de la percepción, del hábito y de los mecanismos sensorio-motores elementales”². Pues “la adaptación orgánica no asegura, en efecto, más que un equilibrio inmediato, y consecuentemente limitado, entre el ser viviente y el medio actual. Las funciones cognoscitivas elementales, tales como la percepción, el hábito y la memoria, la prolongan en el sentido de la extensión presente (contacto perceptivo con los objetos distantes) y de las anticipaciones y reconstituciones próximas. Únicamente la inteligencia, capaz de todas las sutilezas y de todos los subterfugios por la acción y el pensamiento, tiende al equilibrio total, con

¹ J. Piaget, *Ibid.*, p. 14 ss.

² J. Piaget, *Ibid.*, p. 17.

vistas a asimilar el conjunto de lo real y a acomodar a él la acción que ella desase de su sujeción al *hic* y al *nunc* iniciales”¹.

Lo cual implica una rectificación del dualismo kantiano que separaba el conocimiento intuitivo sensible del conocimiento conceptual inteligible. Pues, para Piaget, hay una continuidad funcional y profunda entre las formas superiores de conocimiento y las más inferiores formas de adaptación cognoscitiva o motriz. En tal sentido el conocimiento intuitivo no se opone al conceptual sino que sólo se distingue de él, pues no es más que un estadio del desarrollo cognoscitivo que presupone como anterior el estadio del conocimiento por acción sensorio-motriz. Hay una cierta continuidad funcional entre el sujeto natural y el sujeto científico o filosófico, que sigue siendo siempre un sujeto natural en tanto que, fuera de sus ocupaciones científicas o filosóficas, no aplica sus métodos especializados, como un biólogo no mira, cuando tiene hambre, una chuleta de carne como un conjunto abigarrado y repugnante de células y tejidos, sino como un plato delicioso que merece ser comido. Dichos mecanismos de adquisición del conocimiento deben ser comunes también a todas las etapas del desarrollo, desde la niñez a la etapa adulta, así como desde el conocimiento natural al más sofisticado conocimiento científico. Aunque tal devenir continuo no conlleva un desarrollo meramente lineal, sino que implica también rupturas, desequilibrios y nuevas re-equilibraciones.

Asimismo, el nuevo planteamiento del problema que se plantea Kant de la “deducción de las categorías” o diversas formas del Entendimiento, tiene una solución ahora enteramente diferente. En común con Kant, para Piaget, una vez que los objetos son construidos espacial y temporalmente, son comprendidos a través de otras estructuras categoriales como la cantidad, la cualidad, el número, la causalidad, la necesidad, etc. Para ambos, ni la mera estimulación sensorial propugnada por el empirismo ni la reflexión por la reflexión del racionalismo son la clave para entender el conocimiento humano, sino que la verdadera clave es la acción, como punto de partida para entender las actividades con significado realizadas por los sujetos. Pero Piaget, a diferencia de Kant, no considera las estructuras

¹ J. Piaget, *Ibid.*, p. 21.

cognoscitivas categoriales como dadas *priori*, sino que las deriva de los primero *esquemas* de coordinación de las acciones que culminan en la construcción del “objeto permanente”. Pues la inteligencia verbal o “reflexiva” presupone una inteligencia práctica o sensorio-motriz de habilidades manuales o corporales pre-conscientes que, a su vez, surgen de la transformación de actos reflejos o hábitos adquiridos, en cierta continuidad con la evolución biológica.

Las acciones más elementales o *esquemas* de acción permiten la asimilación de los objetos externos adaptándolos a nuestro organismo y a la vez reestructurándolos por medio de la acomodación del organismo cuando los objetos se resisten a ser asimilados. El objetivo de la función asimilativa y de la acomodativa es alcanzar un equilibrio del organismo con el medio que permita su supervivencia y adaptación a través de estructuraciones operatorias, cada vez más complejas. La mas alta complejidad operatoria se alcanza con el conocimiento científico, cuya cumbre operatoria son las matemáticas. A su vez las estructuras matemáticas encuentran su origen último en las estructuras biológicas y psicológicas, las cuales pudieron ser claramente establecidas por medio de la aplicación de estructuras matemáticas necesarias para la comprensión de dichos fenómenos, como lo fueron las estructuras algebraicas de “grupo” en el caso de la propia Psicología Genética.

Hacia una nueva fundamentación de la Filosofía.

Con respecto a la consideración del conocimiento filosófico, Piaget también introduce algunas novedades respecto a Kant. Principalmente considera que la explicación del conocimiento humano, tarea que Kant había reservado para la filosofía crítica, tras dejar el campo de la explicación de los fenómenos naturales a la ciencia, pasa a ser ahora una tarea exclusivamente científica. A la filosofía únicamente le resta ya, según Piaget, el campo de los valores. Este debilitamiento de la filosofía ya lo había propugnado también Kant, aunque en otro sentido, cuando en su *Dialéctica Trascendental*, consideró que las Ideas de las que se ocupa la filosofía, a diferencia de los conceptos de los científicos, no son capaces de ningún conocimiento positivo, sino que sólo expresan, en tanto que Ideales reguladores, algo puramente negativo. Por eso Kant se limitó a destruir las pretensiones de la filosofía dogmática, representada en su tiempo por la *Metafísica de Wolf*, sin proponer a cambio otras Ideas o Principios filosóficos últimos, incurriendo así en una especie de agnosticismo escéptico de fondo.

De una manera semejante, Piaget, dominado por un prejuicio positivista, no sólo arrebató a los filósofos toda intervención en la explicación del conocimiento, haciendo pagar a todo tipo de filosofía los pecados cometidos por ciertas corrientes especulativas dominantes en la filosofía académica francesa de su tiempo, sino que los recluye en la reserva de los juicios de valor, mayormente poco objetivos y poco susceptibles de ser afrontados con procedimientos científico experimentales. Hay aquí, tanto en Kant como en Piaget una actitud socrática de “docta ignorancia”

que limita notablemente el papel de la filosofía. Algo muy diferente ocurre con un seguidor del kantismo como Fichte quien, a partir de una Idea platónica de la tarea filosófica, interpreta la obra kantiana como una cimentación de una nueva racionalidad humana, la crítica frente a la dogmática, pero que debe ser completada buscando unos nuevos principios filosóficos que permitan dar una unidad última a la multiplicidad de las nuevas aportaciones parciales que ha hecho Kant en la explicación de los diversos tipos de conocimientos. Fichte toma como modelo de esta concepción de la filosofía, como el conocimiento que busca la unidad racional última de la multiplicidad que ofrece el mundo, el Sistema de Espinosa.

Y lo toma en un sentido similar a los proyectos de fundamentar la aritmética llevados a cabo por matemáticos como Peano, quien, en su obra *Los Principios de la Aritmética*¹, buscaban deducir todos sus teoremas a partir de un número muy reducido de axiomas, primero 9, que se reducen finalmente a los famosos “5 axiomas de Peano”, de forma que se puede recoger en proposiciones bien precisas, encadenando lógicamente las verdades adquiridas en las diversas ramificaciones de la investigación aritmética. Espinosa, de un modo similar, trató siglos antes de sistematizar *more geométrico* las nuevas verdades filosóficas y científicas que había introducido Descartes frente a la antigua escolástica aristotélica entonces todavía vigente en las Universidades europeas.

Fichte llevará a cabo, inspirándose en el modelo deductivo de sistematización espinosista, una sistematización filosófica de los nuevos descubrimientos que aporta en diversos campos del saber la “revolución copernicana” de Kant. Su ideal de filosofía consistía en hallar unos principios evidentes últimos e irreductibles, a partir de los cuales, procediendo metódica y racionalmente, pudiese justificar las nuevas verdades encontradas por Kant, e incluso profundizar en dicha dirección crítica. Por eso decía que Kant había llegado a conclusiones nuevas y verdaderas en relación con diversos y variados temas de discusión entre los filó-

¹ Existe traducción al español de esta obra realizada por Julián Velarde: José Peano, *Los Principios de la aritmética*, Pentalfa, Oviedo, 1979.

sofos, pero no había establecido con la misma claridad las premisas implícitas en tales descubrimientos.

Tal es el propósito de Fichte, el cual establece sus famosos Tres Principios, aunque ya no los entiende, a lo Espinosa, como axiomas *more geométrico*, sino como principios lógico-dialécticos. Esta es una innovación respecto de Espinosa, pues los Tres Principios, que se pueden poner en correspondencia con los Principios de la Lógica, como el Principio de Identidad, el de Contradicción o el de Razón Suficiente, en tanto que principios filosóficos, pretenden dar razón de los Principios lógicos. Así, tales principios no son independientes, como ocurre con los axiomas de un sistema hipotético deductivo, sino que resultan de una construcción dialéctica metódica, la cual trata de reflejar el curso que sigue el pensamiento real, entendido en su ejercicio siguiendo el proceso de poner una tesis ($Yo=Yo$) seguida de una antítesis ($Yo/No-Yo$) y concluyendo en una síntesis ($Yo(Yo/No-Yo)$).

En tal sentido, si Piaget representa para el siglo XX el mayor avance, reformulación y profundización en la explicación del conocimiento humano habido después de Kant y Husserl, estaríamos en condiciones de proponernos la tarea de fundamentar filosóficamente los nuevos y brillantes resultados así conseguidos para remontarnos a las premisas filosóficas que implican, cosa que el ginebrino se prohibió, ya de entrada, con el predominio de su interés en la explicación puramente científica siguiendo, como él mismo declaró, el consejo cartesiano de que la meditación filosófica no debe exceder de <<un día al mes>>, empleando el resto del tiempo con más utilidad en la experiencia y el cálculo. Por el contrario, debemos seguir, como Fichte, más el ejemplo de Espinosa quien, manteniendo el interés por los descubrimientos científicos, dedicó muchas horas a sacar las conclusiones filosóficas pertinentes, corrigiendo con gran acierto las apresuradas formulaciones filosóficas cartesianas y apoyándolas solo donde Descartes no se había equivocado.

Una de las primeras reflexiones filosóficas que se pueden hacer sobre la nueva explicación piagetiana del conocimiento es que la comprensión del acto más sencillo de conocer cambia y contrasta notablemente con la forma en que era explicado en los tiempos de Kant y Fichte. Entonces la explicación del acto más

simple de conocimiento era una explicación “mentalista” y rigurosamente idealista. Con Piaget se inicia otro tipo de explicación en la que se abandona enteramente el mentalismo bajo la influencia de la moderna psicología de la conducta. De tal forma que lejos de partir del ensimismamiento interiorista para explicar el conocimiento humano, como hacían los idealistas alemanes, la atención debe dirigirse hacia fuera, a la observación atenta de un sujeto corpóreo, y ya no puramente “mental” que, dado en un medio natural, opera con los objetos entorno estableciendo entre ellos determinadas relaciones.

La conducta de dicho sujeto tiene como objetivo final, no ya la contemplación por la contemplación, como el dios aristotélico, ni el acceso a la comprensión del mundo como meta intelectualista, sino la supervivencia en un medio hostil por la búsqueda de un equilibrio adaptativo que evite el naufragio de la especie o su regresión hacia situaciones más precarias o culturalmente inferiores. La cultura es en tal sentido un medio al servicio de la vida, como sostenía ya Ortega y Gasset oponiéndose a la subordinación de la vida a la cultura que propugnaba el idealismo moderno. Ortega pensaba además que esta nueva concepción de la cultura humana explicada desde la vida, desde las condiciones biológicas mismas, debería ser desarrollada de modo sistemático, de modo racional, entendiendo la vida sistemáticamente y dejando atrás los primeros escauceos meramente intuitivos del vitalismo desde Nietzsche a Bergson, pasando por Dilthey. Por eso propuso la elaboración de un vitalismo racional, de un racio-vitalismo.

Pero Ortega, como gran crítico de la cultura de su época, en la que se recrea en un incesante ir y venir, no avanzó apenas en la racionalización de las bases biológicas de la cultura humana. El primero que inicia una comprensión racio-biológica, muy original y novedosa, con carácter sistemático, de las bases de la cultura humana en relación con el problema del conocimiento fue Piaget, que pertenece a la generación inmediatamente posterior a la de Ortega, es decir a la que en España fue denominada “generación del 27”, la de Lorca, Buñuel, Dalí, Severo Ochoa, etc.

Piaget, con su propuesta constructivista en la explicación del conocimiento procede según un nuevo sistematismo que ahora ya no es lógico relacional, como lo era en Kant o Fichte, sino que es

biológico operacional. Así en vez de un sujeto empírico que ordena objetos sensoriales en formas ideales ya dadas *priori*, tenemos un sujeto biológico dotado de órganos operatorios, como las manos o la laringe, que trata con objetos manipulables (cosas, palabras), construyendo con ellos relaciones de múltiples tipos, como clasificaciones, seriaciones, etc., las cuales permiten al sujeto adaptarse de modo inteligente, y no necesariamente traumático, al mundo entorno.

El “giro copernicano”, en tanto que invertía las relaciones entre el Sujeto y el Objeto del conocimiento, permitió diferenciar en términos estrictamente filosóficos la filosofía nueva o moderna de la antigua. La primera era una filosofía de la subjetividad frente a la antigua que era una filosofía del objeto. Descartes iniciaba brillantemente la modernidad con su propuesta de apoyarse en un acto de la conciencia, en el “yo pienso”, para reconstruir sobre nuevas bases el entero edificio de la filosofía. La filosofía antigua, en tanto que se apoyaba en el ser objetivo externo, del que no dudaba, era una filosofía dogmática, que debía ser derribada y sustituida por la nueva filosofía que había iniciado la modernidad.

De un modo similar, basándonos en la nueva comprensión operacional del conocimiento iniciada por Piaget, por la cual se distinguen como elementos básicos, no tanto ya el sujeto y el objeto, cuanto unos *términos*, unas *relaciones* y unas *operaciones*, podemos distinguir entre tres tipos de fundamentación filosófica: una <<fundamentación terminal>>, que se corresponde históricamente con la filosofía antigua y la primera modernidad, una <<fundamentación relacional>>, que se inicia con la segunda modernidad protagonizada en filosofía por el Idealismo alemán, y una <<fundamentación operacional>>, que se estaría abriendo camino en la actualidad.

La filosofía en su historia, vista desde el Pensamiento Hábil.

Con respecto al conocimiento, el llamado "giro copernicano" de Kant se ha instalado en la filosofía contemporánea como un punto de vista más profundo que el empirismo aristotélico, propio de la teoría del conocimiento como reflejo pasivo de las cosas en la mente humana. La puesta en primer plano por Kant del "lado activo" del conocimiento y el significado trascendental o constitutivo que ello tiene en la explicación del conocimiento, independientemente de que se interprete dicha actividad trascendental en un sentido formalista, *a priori* o no, es una conquista irrenunciable para la filosofía contemporánea, a pesar de los fracasados intentos de resucitar posiciones prekantianas como la vuelta al sensualismo empirista propia del positivismo y neopositivismo, o como la reactualización de la teoría del conocimiento como reflejo sostenida, en general, por las corrientes materialistas-marxistas.

Admitido el trascendentalismo kantiano, se puede observar como en el siglo XX culmina el intento de escapar a la versión mentalista y formalista iniciado por la crítica al psicologismo de la fenomenología husserliana hasta llegar a las posiciones estructuralistas y constructivista de Piaget, donde se plantea una redefinición de las actividades cognoscitivas con apoyo en los descubrimientos científico positivos de la Psicología evolutiva infantil. La nueva definición del conocimiento, al incluir la dimensión operatoria, rompe el dualismo Sujeto/Objeto sustituyéndolo por una estructura ternaria (términos u objetos, operaciones subjetuales y estructuras relacionales) en la que se distingue un sujeto operatorio, entendido no como una mente, sino como un

organismo vivo, no sólo de carne y hueso como quería Unamuno, sino, y muy principalmente, dotado de manos con las cuales, operando sobre unos objetos, construye relaciones entre ellos.

Desde dicho punto de vista podemos echar una mirada sobre el desarrollo de la entera Historia de la Filosofía y utilizar dicha desmembración ternaria del conocimiento que corrige un secular dualismo sujeto/objeto, presente tanto en Aristóteles como en Kant, para introducir una secuenciación progresiva y diferencial de su curso histórico. Ya Heidegger, utilizando la tradicional distinción entre Sujeto y Objeto, veía la diferencia entre la filosofía moderna y la antigua, como la diferencia de una filosofía del sujeto y una filosofía del objeto. Descartes sería, con el argumento del *cógit*, el iniciador de una modernidad que culminaría en Kant. Una modernidad europea que inicia el descubrimiento del *cogito* o del Ego Trascendental kantiano, como parte constitutiva del mundo que se pretende conocer y, además, parte esencial en torno a la cual empezará a girar la reflexión filosófica. Es el llamado por Descartes *fundamentum inconcusum*, el *arjé* crítico de la modernidad.

Pero ese *arjé* o Absoluto, fue pensado en la época posterior a Kant y a Fichte, más como un relator que como un término. Fue pensado por el jovencísimo Schelling como una relación de identidad, como una Identidad entre el Sujeto y el Objeto, para decirlo en la forma que se consagra en Hegel: Objeto=Sujeto o es lo mismo el Ser que el Pensar. El fundamento, entendido como un Sujeto Absoluto es la Identidad, lo cual no es más que una racionalización secularizada de la fórmula con que se reveló Dios en la Biblia: “Yo soy el que soy”. Posteriormente, aparte de la rectificación sobre este punto del Schelling tardío, la fenomenología de Husserl, al ligar la conciencia originaria a la intencionalidad, esto es a la imposibilidad de que el Ego, en tanto que Conciencia Absoluta, no apuntase a algo fuera de sí mismo, permitió el desarrollo de una concepción operacional del conocimiento de carácter todavía introspectivo que, en el marco del Estructuralismo, Piaget criticará desde una nueva Psicología evolutiva. Se abandona así la introspección y se acabará formulando una explicación del conocimiento en términos de estructuras (esencias) operatorias de carácter lógico-psicológico, pero

extraídas mediante la observación de la conducta externa en sujetos sometidos a experimentos positivamente controlados.

No se debe olvidar a este respecto que el Estructuralismo en su origen, como muestra el caso de Trubetzky, deriva de la influencia husserliana en el Formalismo ruso y la Escuela de Praga¹. De ahí que podamos definir como una de las tareas más importantes de la filosofía actual la continuación y profundización de dicha fundamentación operacional positiva del conocimiento. Por ello debemos tener en cuenta la crítica del dualismo epistemológico realizada por Piaget, cuando al analizar la estructura más simple de la actividad cognoscitiva, desde posiciones constructivistas conjuntistas que le suministra la nueva matemática de los Bourbaki, distingue, además del sujeto y de los objetos, las relaciones o estructuras construidas a través de las manipulaciones u operaciones del sujeto. Aparecen así, claramente definidos tres elementos básicos en todo acto de conocimiento: los términos, las relaciones y las operaciones.

Aplicando dicha tripartición al material histórico filosófico hemos periodizado la historia de la filosofía según tres tipos de fundamentación². Frente al sustancialismo, que encubre siempre la concepción del fundamento como algo terminal, sea una sustancia natural (materia, energía, *Deus sive Substantia*, etc), o como algo relacional (el Yo, la Idea o el Espíritu como Identidad), entendemos la tarea de la filosofía actual como la tarea del desarrollo y profundización de una fundamentación operacional de nuestra relación con la realidad, lo cual exige superar el estrecho marco de la epistemología tradicional introduciendo contextualizaciones biológicas y antropológicas, que vayan cristalizando en fórmulas que sustituyan al tradicional “ser consciente” del idealismo por la del “ser en el mundo”.

Recurriendo, por ello, a la nueva forma en que hemos planteado la tareas, desde luego ineludibles, de fundamentación filosófica, distinguiendo tres tipos de fundamentación: la terminal, la relacional y la operacional, podemos dividir la historia de la filosofía en tres grandes periodos: un primer periodo en el que el

¹ J. Broekman, *El estructuralismo*, Barcelona, Herder, 1974, pp. 40 ss.

² Ver Manuel F. Lorenzo, “Para la fundamentación de un pensamiento hábil”, *Studia Philosophica*, I, Universidad de Oviedo, 1999.

fundamento se entiende como una Substancia, que comienza con Tales de Mileto y alcanza su sistematización plena en Espinosa, el cual se puede caracterizar con el nombre de **realismo dogmático**; un segundo periodo que comienza con la crítica de Fichte al dogmatismo de Espinosa, a partir de la cual el fundamento se entiende no ya como una Substancia sino como una Relación, el Yo como Identidad continuado por el primer Schelling y Hegel, periodo que se puede caracterizar como de **Idealismo trascendental**; y un tercer periodo en el que se prepara la crítica de dicho idealismo y en el que el fundamento empieza a entenderse como un operador (la Voluntad del segundo Schelling y de Schopenhauer, la razón instrumental del pragmatismo, el Ser-ahí de Heidegger, el Ser ejecutivo de Ortega).

Dicho tercer periodo se puede caracterizar como de **Realismo dioscúrico**, síntesis del realismo y el idealismo anterior y que, tras el hundimiento del marxismo y el final de la Guerra Fría, todavía continua abierto, por lo que representa ciertamente el horizonte de futuro para la filosofía actual. Muestra de su vitalidad y capacidad de resurgir es la reflexión sistemática sobre el Ser como ser ejecutivo en el marco de una filosofía española que se remonta a Ortega. Deberíamos matizar que esta clasificación se puede hacer corresponder con otra habitual, propuesta por Heidegger, que distingue la **filosofía antigua como una filosofía de la sustancia a diferencia de la moderna que sería una filosofía del sujeto**.

En tal caso podemos manifestar que la filosofía del sujeto, tras el antecedente del cògito cartesiano, es con Fichte con quien alcanza su irrupción victoriosa. Pero este sujeto, este Yo de Fichte es ambiguo, pues a veces es entendido como un operador (“la esencia del Yo es la Acción”) y otras como un relator (“el Yo como Identidad de Sujeto y Objeto”). La interpretación del sujeto como un relator, como Identidad, es la que se impuso con el primer Schelling y con Hegel, marcando todo un periodo filosófico que llega hasta nosotros. Pero en el siglo XX, a partir del pragmatismo y del existencialismo, parece abrirse paso la interpretación del sujeto como un operador, como el unamuniano sujeto de carne y hueso, o el orteguiano ser ejecutivo, o el sujeto corpóreo-operatorio piagetiano.

Dicha tripartición de la Historia de la filosofía converge, asimismo, con la propuesta del último Schelling, en polémica con Hegel, de un análisis de toda la historia de la filosofía anterior marcada por la oposición entre una filosofía positiva y una filosofía negativa y la propuesta novedosa, sobre todo en sus Lecciones de Munich y Berlín, de una filosofía del futuro de carácter doble en la que coexisten una filosofía positiva (realismo) y una filosofía negativa (idealismo), fundidas en la visión trágica, insuperable, de una misma filosofía. Converge también con la de un Ortega que habría propuesto en sus cursos metafísicos una razón vital entendida como una razón trágica (Unamuno) que sintetizaría las dos grandes invenciones de la tradición filosófica anterior el realismo y el idealismo.

En realidad la división tripartita de una fundamentación terminal, relacional y operacional implica un desarrollo en cuatro pasos, similar a los cuatro pasos que Piaget distinguía en los procesos de equilibración cognoscitiva que vimos más arriba (en el Prólogo). Pues la fundamentación terminal iniciada por los presocráticos cuando, desde Tales de Mileto, suponen que todo deriva de una materia subyacente, aunque discrepen si dicha substancia material es el agua (Tales), o el aire (Anaxímenes), el fuego (Heráclito) una materia indeterminada (Anaximandro), o cuatro elementos materiales combinados (Empédocles) o una infinidad de átomos materiales (Leucipo, Demócrito). Es esta la época de la creación de la primera filosofía, el materialismo, de la que los griegos ofrecieron ya todas las posibles variaciones más básicas.

Al final de este desarrollo tan rico y verdaderamente sorprendente en el que están contenidas todas las posibilidades futuras del materialismo filosófico, Anaxagoras introducirá un nuevo principio espiritual, el *Nous*, que se opone a la materia originaria o *Migma*. Dicho principio entendido como una causa final ordenadora empezará a ser usado por Sócrates, el cual tuvo noticia de él al adquirir un libro de Anaxagoras por 1 dracma. Pero Sócrates confiesa su decepción cuando al leer el libro comprueba que Anaxagoras no hace uso de dicho principio sino que todo lo explica de forma materialista por causas físicas.

Pues dichas causas no sirven para explicar porqué él está encerrado en la cárcel, lo cual no es debido principalmente a que

tenga piernas y músculos que las mueven sino que en realidad está encerrado porqué los atenienses, reunidos en asamblea han decidido condenarle. Ellos son la causa final de su desgraciada situación y no los movimientos puramente físicos de la materia. De esta forma el *Nous* comienza a funcionar como un principio explicativo diferente de la materia. En Platon y Aristóteles el *Nous* será elevado a Demiurgo y Primer Motor.

La filosofía helenística reaccionará contra esta ascensión de lo espiritual y volverá hacia las explicaciones del materialismo sensualista presocrático: el epicureismo con la afirmación dogmática del atomismo y el sensismo; el escepticismo para sostener la imposibilidad de conocer nada con seguridad.

Únicamente el estoicismo ensayará una posición nueva al entender esa sustancia material que soporta el mundo como una sustancia ella misma divina, racional, como un Dios corpóreo. Posteriormente, ya en la época romana, el Neoplatonismo separará la divinidad como un principio espiritual, la luz, que se contrapone a la materia entendida ahora como algo negativo, la oscuridad. El cristianismo agustiniano, al mezclarse con la filosofía neoplatónica, dará el paso definitivo para invertir la concepción del materialismo pagano al presentar a Dios como un ser o sustancia espiritual que crea a la propia materia de la nada.

La posterior incorporación de Aristóteles a la filosofía cristiana medieval será llevada a cabo con éxito por Santo Tomás. Hasta tal punto que el aristotelismo tomista será consagrado como doctrina oficial por la Iglesia. En el Islam no ocurrirá lo mismo con Avicena y Averroes. Mas bien lo contrario, debido al triunfo del fundamentalismo islámico. La ventaja de la civilización europea fue enorme en este terreno pues Aristóteles, debidamente bautizado por la interpretación tomista que se distancia del averroísmo, se convirtió en el maestro de generaciones de estudiantes que pasaron por las universidades occidentales. La propia revolución científica que estallará en el Renacimiento no se hubiese producido sin esta preparación que propiciaron las universidades.

El tomismo representó una racionalización de las creencias teológicas cristianas que, aun manteniendo la doctrina de la doble verdad teológica y filosófica, supuso un avance en la lucha contra las supersticiones y en la racionalización de la vida

política y social, es decir de lo que afectaba al mundo sublunar, o dicho vulgarmente, de “tejas abajo”. En la explicación racional del mundo supralunar encontró sin embargo serios problemas. La astronomía ptolemaica no consiguió dar una explicación científica del funcionamiento del Sistema solar, y comenzó a ser des- tronada en la valoración de la comunidad científica por la astronomía copernicana. Ello condujo al triste episodio de la condena de Galileo en la que, la Iglesia, esta vez, no estuvo a la altura de la época tomista, en la cual había demostrado gran inteligencia al no condenar el aristotelismo. Al condenar la ciencia moderna en la cabeza de Galileo, la Iglesia se enroca en el fundamentalismo.

Por otra parte la explicación racional de la existencia de Dios en tanto que principio del mundo, que suministraban las famosas “cinco” vías tomistas, sería puesta en entredicho posteriormente por Kant, con el que la llamada Teología racional dejaría de ser considerada como ciencia y equiparada a los “sueños de un visio- nario”.

Pero, entretanto, el cartesianismo, aun manteniendo la creencia en la existencia de Dios, mediante un argumento de natu- raleza puramente lógica, como era el llamado Argumento onto- lógico de San Anselmo, muy diferente de las empiristas cinco vías tomistas, comienza un proyecto filosófico de racionalización del mundo, más amplio y seguro que el tomista, al usar un método geométrico de reflexión y apoyarse en la firme, aunque todavía incipiente, base científica que ofrecían la astronomía copernicana y la física de Galileo.

Dicho proyecto consistirá en la racionalización hasta el má- ximo del espiritualismo monoteísta tanto en su versión católica (Descartes, Malebranche) como protestante (Leibniz, Wolff) o judía (Espinoza). El “Dios de Abraham o de Moisés” será trans- formado en el “Dios de los filósofos”, en un Dios que representa el principio de un mundo enteramente racional, el mejor de los mundos posibles (Leibniz), que debemos esforzarnos en enten- der, descubriendo sus leyes, ocultas para los sentidos pero que se revelan diáfananamente a la razón.

Pero este racionalismo empezará a ser criticado por el empi- rismo inglés y sufrirá un golpe mortal con la crítica a la racio- nalidad pura que lleva a cabo Kant apoyándose, precisamente, en

empiristas como Hume. Lo que se inicia entonces con Kant es nada más y nada menos que una nueva forma de fundamentar la filosofía muy diferente de la aristotélica o de la cartesiana. Dicha forma ya no es una fundamentación terminal como las anteriores que partían o de la sustancia material (paganismo aristotélico) o de una sustancia espiritual (cristianismo agustiniano-tomista y cartesiano) sino que Kant descarta la posibilidad de tales filosofías por la dificultad insalvable para el entendimiento humano, de forma constitutiva y no meramente circunstancial, de conocer las “cosas en sí”. Sólo podemos conocer, según Kant, los fenómenos. Y por tanto la tarea de la filosofía debe reducirse a buscar el fundamento de las representaciones fenoménicas que tenemos de la realidad, pues a la realidad misma está fuera de nuestra mano el darle un sentido racional.

Tal fundamento del conocimiento, para Kant, es el Yo Trascendental que es lo que acompaña siempre a todas nuestras representaciones del mundo, enlazándolas, dándoles una unidad que ya no es algo sustancial terminal, sino relacional, resultado de una síntesis de lo subjetivo con lo objetivo. El Yo es la Identidad del objeto y del sujeto, dirán después Fichte y Schelling. Y Hegel finalmente entenderá la Idea como la Identidad de la Naturaleza y el Espíritu.

Después de Hegel, esta Identidad de lo subjetivo y de lo objetivo será considerada como algo abstracto, puramente especulativo, que debe ser transformado en algo positivamente operativo. Así el positivismo buscará una fundamentación histórico positiva del conocimiento humano, en especial del científico, con la Ley de los Tres Estadios de Comte. El marxismo sustituirá los Estadios comtianos por los Modos de Producción económica y el Vitalismo ensayará la explicación en clave biológica de la cultura humana. Pero al abordar la explicación positiva y operativa del conocimiento humano, tanto el positivismo, en su prolongación neo-positivista, como el marxismo, con su teoría de la cultura como una superestructura, fracasarán.

Sólo en la segunda mitad del siglo XX, la epistemología genética de Piaget, continuando la investigación positiva de las “esencias” o estructuras del conocimiento humano emprendida por la Fenomenología de Husserl, iniciará la superación de la

fundamentación relacional del conocimiento iniciada por Kant por una fundamentación operacional.

Con esta distinción entre los cuatro tipos de fundamentación, **dos terminales, uno relacional y otro operacional**, hemos establecido clara y rigurosamente lo que caracteriza la novedad de la filosofía europea: espiritualismo como filosofía terminal alternativa al materialismo pagano en el pasado europeo, idealismo trascendental como filosofía relacional ya cumplida abundantemente hasta el presente y vitalismo operacional como filosofía del futuro.

Pero en la comparación de ambas filosofías en conjunto (la griega y la europea) existen también grandes semejanzas que podemos observar por la repetición, siempre sorprendente, de ciertas configuraciones comunes. Siguiendo estas consideraciones y aplicándolas al caso que nos ocupa de la periodización de la Historia de la Filosofía, deberíamos buscar también algún tipo de periodización interna, intrafásica y lógico-positiva, a cada tipo de fundamentación de la historia de la Filosofía que se mantenga en una posición capaz de teorizar de una forma más compleja e internamente consistente esa repetición.

La división tripartita de la Historia de la filosofía en tres tipos de fundamentación, **terminal, relacional y operacional**, que acabamos de exponer de forma somera, no debe ser confundida con la habitual división que se observa en tantos manuales. En muchos de ellos todavía hoy es habitual dividir la Historia en tres edades, la Edad Antigua, la Media y la Moderna. Se añade la Edad Contemporánea como una subdivisión de la Moderna.

Sin embargo dicha división no descansa en criterios científicos, ni siquiera filosóficos. Descansa, en el fondo, en criterios teológicos, como ha puesto de relieve Ostwald Spengler:

*“Edad Antigua-Edad Media-Edad Moderna: tal es el esquema increíblemente mezquino y *falto de sentido*, cuyo absoluto dominio sobre nuestra mentalidad histórica nos ha impedido una y otra vez comprender exactamente la posición verdadera de este breve trozo de universo que desde la época de los emperadores alemanes se ha desarrollado sobre el suelo de la Europa occidental. A él, más que a nada, debemos el no haber conseguido aún concebir nuestra historia en su relación con la historia uni-*

versal - es decir, con toda la historia de la humanidad íntegra -, descubriendo su rango, su forma y la duración de su vida. Las culturas venideras tendrán por casi increíble que ese esquema, sin embargo, no haya sido puesto nunca en duda, a pesar de su simple curso rectilíneo y de sus absurdas proporciones, a pesar de que de siglo en siglo se va haciendo más insensato y de que se opone a una incorporación natural de los nuevos territorios traídos a la luz de nuestra conciencia histórica”¹.

Para Spengler dicho esquema debe ser abandonado como se abandonó en astronomía el sistema ptolemaico tras el descubrimiento copernicano². Además de que constituye una creación no europea, concretamente semítica, que se abre camino en la religión pérsica (Ciro) y judía (libro de Daniel), en los sistemas gnosticos del cristianismo primitivo, culminando en el cristianismo medieval: las Tres Edades de que hablaba Joaquín de Fiori, la Edad del Padre (antigüedad), la Edad del Hijo (medievo) y la Edad del Espíritu Santo (modernidad).

División que seculariza el ilustrado Lessing : “Pero la creación del abad de Floris era una visión mística que penetraba en los misterios del orden dado por Dios al universo. Al ser interpretada en sentido intelectualista y considerada como una premisa del pensamiento *científico*, hubo, pues de perder toda significación. Y, en efecto, eso es lo que ha ocurrido desde el siglo XVII. Es completamente inaceptable el modo de interpretar la historia universal que consiste en dar rienda suelta a las propias convicciones políticas, religiosas y sociales, y en las tres fases que nadie se atreve a tocar, discernir una dirección que conduce justamente al punto en que el interpretador se encuentra”³.

Ello lo podemos comprobar con un somero y elemental análisis comparativo entre el desarrollo de la filosofía antigua y la moderna. Como ya propusimos en otro lugar⁴, utilizaremos

¹ Ostwald Spengler, *La decadencia de Occidente*, trad. de Manuel G. Morente, Espasa Calpe, Madrid, 1976, p.41.

² *Ibid.*, p. 44.

³ *Ibid.*, p. 46.

⁴ Manuel F. Lorenzo, “ Teoría Ambiental e Historia de la Filosofía”, *El Basilisco*, nº 13, 1992, pp.14-20.

como marco comparativo la cultura greco-romana y la cultura europea, como formas ideológicas de dos civilizaciones histórico-positivas, en el sentido de Spengler, - renovado actualmente por Samuel Huntington -, el cual, en su momento, puso de relieve el fundamento teológico que se esconde tras la aparente asepsia de la usual división de la historia universal en antigua-media-moderna: el dogma de la Trinidad adaptado como criterio de periodización histórica en la alta edad media europea por el monje franciscano Joaquín de Fiori.

En una primera aproximación a la filosofía greco-romana observamos que esta tiene unos orígenes y un final ligado a las formas de conciencia religiosas. El paso del mito al lógos es una forma tradicional de entender el nacimiento de la filosofía en Grecia. Su final, si consideramos el mundo romano como una prolongación del helenismo, tiene lugar con el ascenso del cristianismo, en el que la filosofía griega no desaparece enteramente, pero pasa a ser *ancilla theologia*.

En este espacio temporal, que se mueve en torno a una duración de un milenio, el pensamiento filosófico greco-romano recorre diversos avatares. Los historiadores coinciden en distinguir cuatro periodos bien diferenciados: el periodo presocrático, el clásico, el helenístico y el propiamente romano.

En el primero la reflexión filosófica se genera en unas matrices religiosas (arjé, caos, etc.), que se irán racionalizando y purificando progresivamente. La crisis de las instituciones políticas tradicionales abre el camino a una época en que todo gira en torno a la política con la concepción sofística de que el hombre es la medida de todas las cosas, que se traduce en los primeros brotes de impiedad hacia los dioses tradicionales.

La crisis de la polis tradicional en el comienzo del helenismo abre el camino a las concepciones cósmicas del puesto del hombre en la sociedad como siendo preponderantemente un ser en el mundo, antes que un ciudadano de una polis determinada. Cínicos, estoicos y epicúreos se aventuran a desarrollar esta nueva concepción.

Con el final del helenismo provocado por una serie de crisis que llevaron a Roma a adquirir un papel político hegemónico en todo el Mediterráneo, se abre la vía a la transformación del senti-

miento cosmopolita vago e impreciso del helenismo en el sentimiento más preciso de identificar la universalidad con la civilidad romana, traducida en la frase <<todos los caminos conducen a Roma>>. El llamado estoicismo medio, de Panecio y Posidonio, a través del círculo minoritario, pero muy poderoso e influyente, de Cicerón y los Escipiones pondrá la cultura, la vida humana, por encima de la propia Naturaleza, conformando una versión romana del estoicismo que culminará en la máxima de Marco Aurelio <<la Naturaleza mudanza, en la Vida firmeza>>.

La crisis del siglo III conduce, en el siglo siguiente, con Constantino y el neoplatonismo, a la sustitución del estoicismo romano, que había llegado a ser la ideología oficial del Imperio romano en su época más brillante, por una nueva religión, el cristianismo, que asumirá progresivamente el lugar del estoicismo filosófico como nueva ideología del imperio. Con este resurgir de la religiosidad como forma de conciencia dominante se acaba el proceso creativo de la filosofía greco-romana cuando son cerradas las escuelas filosóficas de Atenas por el emperador Justiniano en el 529. La filosofía no volverá a resurgir en nuevas formas distanciadas y críticas con la nueva religión hasta el Renacimiento europeo.

Esta periodización, que no deja, por otra parte, de ser muy habitual entre los historiadores, empieza a ser interesante y sorprendente cuando observamos como se inicia una cierta repetición funcional de la misma, aunque ahora con un argumento distinto, en lo que podemos denominar la cultura europea, la única en la que se produce una nueva eclosión creativa de la conciencia filosófica. Pues en la cultura islámica y en la bizantina, ambas únicas herederas junto con la europea occidental de legado filosófico greco-romano, no se produjo más que una asimilación repetitiva fundada en comentaristas y no propiamente creativa.

La filosofía europea, en lo que lleva recorrido hasta el momento, se suele dividir asimismo en varios periodos que, para sorpresa nuestra, se corresponden, como si de una repetición se tratara, con los periodos que observamos en la cultura greco-romana. Hay un primer periodo escolástico medieval, en el cual predomina una especie de mitología de las religiones mono-teístas: la teología. La filosofía europea empieza, como la griega

con Tales, con Descartes tratando de modo semejante, aunque no idéntico, de racionalizar la visión del mundo religiosa. Así como en la filosofía presocrática, hasta los sofistas, los griegos inventan y exploran todas las variantes posibles de una fundamentación materialista (un elemento como *arjé* en los Milesios, una combinación limitada de cuatro elementos en Empédocles, un combinación infinita en los atomistas) desde Descartes, en el llamado Racionalismo moderno, se exploran todas las posibilidades de una fundamentación espiritualista en la que se indagan sistemáticamente todas las posibilidades racionales de entender la relación de Dios, espíritu creador del mundo, con sus creaturas: como una relación ocasional (Malebranche), como un inmanentismo paralelo (Espinosa) o como una armonía pre-establecida (Leibniz).

Con la Ilustración se alcanza en Europa un periodo equivalente al de la sofística griega, paralelo a las grandes transformaciones políticas, en el cual la fe en los dogmas religiosos se relativiza en el deísmo o desaparece en el ateísmo. En todo caso la religión pasa a ser un asunto privado pues lo público queda monopolizado por la política.

Este periodo culmina con la elaboración sistemática de la gran creación filosófica moderna, esto es novedosa con respecto a la tradicional mentalidad realista greco-romana y con respecto a la metafísica espiritualista cristiana: el llamado Idealismo clásico alemán que culmina en Hegel.

Después de Hegel, como después de Aristóteles, se inicia una nueva etapa en la filosofía que tiene un carácter fuertemente cosmopolita o, más precisamente político-cósmico, en el que una serie de corrientes como el positivismo clásico, el positivismo lógico, el marxismo, el vitalismo y el existencialismo, son el *pendant* de las escuelas helenísticas: el cientifismo alejandrino, el escepticismo, el cinismo, el estoicismo y el epicureísmo, con las que comparten la orientación práctica de la filosofía como “escuelas de salvación” más que de sabiduría.

Incluso podemos percibir como hoy nos encontramos en el inicio de un periodo semejante al último periodo de la civilización griega, el romano, - un periodo que podemos denominar cultural, porque una cultura o civilización, la greco-romana, pasa a encarnar los valores cósmico-universales -, con el que coinci-

den en el fin de la modernidad una serie de fenómenos semejantes a los que condujeron a los romanos a alzarse con la hegemonía política en el Mediterráneo, al final de las terribles guerras desatadas entre los diversos imperios helenísticos.

Después de la Segunda Guerra Mundial asistimos al fin de los imperios coloniales europeos y con la caída del Muro, al inicio de la hegemonía norteamericana, los nuevos romanos, no ya como pretende Fukuyama, en el globo terráqueo, pues quedan puntos de poder irreductibles como China, el Islam, la India, sino en el mundo europeo, en el mundo de los auténticos aliados, en el Atlántico Norte, con la posibilidad futura de extenderse también al Atlántico Sur, si Hispanoamérica mediante su industrialización, converge definitivamente con la civilización europea occidental.

En ello, el papel de una España modernizada, que ayude a la industrialización de dichos países puede ser de primerísima importancia. EEUU es la Roma de la civilización occidental y, como la Roma antigua, su dominio e inteligencia política, superior a la europea como la historia ya ha demostrado, contrasta con su vacío cultural¹.

No existe una cultura norteamericana en el sentido estricto del término: una filosofía, un arte, una interpretación de la historia propias. Existe una tecnociencia muy potente. Pero en ella sobresalen los llamados por Ortega "barbaros especialistas", esto es los científicos incultos. El último país europeo donde hubo una gran cultura filosófica fue Alemania Pero su derrota militar, quebró su creatividad filosófica. Los únicos países europeos que recibieron creativamente su legado fueron Francia, que desarrolló la Fenomenología husserliana en un sentido existencialista, con Sartre y el Estructuralismo, y España, que desarrolló la fenomenología con la razón vital orteguiana.

Pasada la influencia de la filosofía y cultura francesa, puede abrirse hoy el camino a la filosofía y cultura española en esta tradición de una creación filosófica, de tradición germánica pero profunda y creativamente renovada por Ortega, en el intento de ofrecer una interpretación española del mundo. La posibilidad de

¹ Manuel F. Lorenzo, "Metafísica, filosofía y fin de la modernidad", *Scripta. Homenaje a Elida García García*, Universidad de Oviedo, 1998, t.1, pp. 161-185.

que dicha filosofía influya en EEUU, la nueva Roma, se abre también con el ascenso de una minoría que puede llegar a ser decisiva en la contienda electoral, donde se ventila el poder norteamericano: la pujante y creciente minoría hispana, la cual puede ver compensada su inferioridad social frente a la dominancia anglosajona o a la poderosa minoría negra, con la superioridad de su filosofía y cultura cuyo foco de irradiación, hoy por hoy, después de Ortega, podría seguir siendo España.

“Siempre es asunto del filósofo intentar ver si los principios lo son verdaderamente. Diferentes en esto a los hombres de ciencia que progresan acumulando nuevos conocimientos, los filósofos progresan hacia atrás; buscan siempre, detrás de los principios que parecen válidos en la época, si lo son verdaderamente, e intentan encontrar detrás principios que sean más sólidos”.

José Ortega y Gasset, *Obras Completas.*, t. VI, Rev. de Occidente -Taurus, Madrid, 2006, p. 1116.

Principios filosóficos del Pensamiento Hábil.

A partir del análisis elemental del acto más simple de conocimiento, entendido al modo algebraico como reducido a términos, relaciones y operaciones, establecimos tres tipos de fundamentación histórica de la filosofía. Vimos como tras el “giro copernicano” que Kant introduce en la explicación del conocimiento humano, la filosofía parte de la subjetividad para fundamentar racionalmente nuestra representación del mundo. El Ego Trascendental kantiano es el nuevo eje en torno al cual gira el conocimiento humano. Pero Kant y sus sucesores entendieron dicho sujeto de forma idealista como una inteligencia consciente, un Yo, en términos de Fichte, lo que provocaba una confusión inevitable entre el Yo trascendental y el Yo psicológico a pesar de que su distinción conceptual era clara.

Ello condujo a Schelling y a Hegel a sustituir el término fichteano de Yo Absoluto por el de Dios o Espíritu Absoluto, a lo cual no fue ajeno, por otra parte la acusación de ateísmo lanzada

contra la primera filosofía de Fichte expuesta en la Universidad de Jena. El propio Fichte acabaría reformulando su filosofía inicial del Yo en términos de una Filosofía del Ser, que parecía más acorde con la ortodoxia espiritualista aún reinante. Las posiciones ateas no se abrirán paso en la filosofía alemana hasta la aparición de Schopenhauer, Feuerbach o Marx.

El retorno al espiritualismo realizado por Hegel fue un exceso, como se encargará de criticar el viejo Schelling al contemplar como era malinterpretada su filosofía de la Identidad por su antiguo amigo y después rival. Pues la filosofía de la Identidad schellinguiana, que pretendía escapar a la confusión del Yo Absoluto de Fichte con la Conciencia, pedía más bien un desarrollo hacia una Filosofía de la Voluntad, de lo Inconsciente, que más tarde sería llevado a cabo por el llamado Vitalismo.

El espiritualismo Hegeliano provocará como reacción proporcionada a tal exceso, aunque de sentido contrario, la “inversión” del sistema hegeliano y su transformación en un sistema materialista por parte de Marx y Engels, produciéndose en tal sentido un regreso a posiciones prekantianas tanto en la teoría del conocimiento, con su vuelta a la teoría del conocimiento como un reflejo superestructural, como en la Ontología con la afirmación de la materia como fundamento terminal.

El Vitalismo, al tratar de volver a Kant para evitar el espiritualismo hegeliano, siguió un camino más prometedor al interpretar con Schopenhauer la Cosa en sí kantiana como una entidad subjetiva, aunque Inconsciente: la Voluntad. Pero se bloqueó al rechazar cualquier colonización metódica y racional de dicha Voluntad nouménica, de la Vida. No obstante tales movimientos filosóficos, que inauguran la contemporaneidad en filosofía, llevaron a cabo una profundización en la explicación del sujeto humano que permitió empezar a entenderlo como algo cuyos resortes últimos no estaban en la conciencia sino en los instintos inconscientes (Schopenhauer) o en los intereses económicos de clase (Marx).

En el caso del Vitalismo se da una especie de “inversión etológica” de Hegel y en el del marxismo se hace una “inversión

antropológica”¹. Pues con Hegel culmina la racionalización del espiritualismo cristiano en clave humanista, para el cual la Humanidad es la encarnación final del Espíritu divino que se aliena en la Naturaleza para devenir consciente en el Hombre en cuanto culminación y floración máxima de ella. Esta perspectiva de ascenso a costa del duro trabajo de la negación, que debe afrontar el Espíritu hasta alcanzar la cima, se invierte en Feuerbach y Marx cuando se adopta el punto de vista inverso para ver a Dios desde el hombre como una creación fantástica de la sociedad humana misma y que, por tanto, no tiene ya entidad sustantiva propia, con lo que se proclama abiertamente el ateísmo y la reducción del mundo a una Sustancia material que, a lo Espinosa, es reducida a los dos Atributos de Naturaleza y Cultura.

En el Vitalismo, el giro adopta un punto de vista biológico-etológico al contemplar al propio hombre, en tanto que individuo viviente, como dominado por su naturaleza animal, a la que se pretende subordinar lo tenido por más espiritual de su conducta. La Cultura humana deja de ser un fin para pasar a ser un medio para el desarrollo y mantenimiento de la vida humana que a su vez debe fundirse en simpatía con la Vida cósmica.

De tal modo, el sujeto humano pasa a ser punto de vista privilegiado sobre el que comienza a recaer un interés especial en tanto que se sospecha que, tras la apariencia espiritualista, hay una realidad profunda, lo Inconsciente en el vitalismo o los intereses económicos, que se imponen por encima de la voluntad en el marxismo, que debe ser explorada con nuevos métodos más positivos que los hasta entonces empleados.

Pero tales métodos, en principio, o se limitan a repetir otros ya usados por la filosofía anterior, como ocurre en el caso del marxismo que retoma el método dialéctico hegeliano, o el mismo positivismo que recurre a la tradición metodológica empirista, o bien se proponen métodos nuevos pero excesivamente imprec-

¹ El concepto de “inversión antropológica” lo hemos introducido por primera vez en la reseña que hicimos del libro de Carmen Gonzalez del Tejo, *La presencia del pasado según Collingwood*, en *El Basilisco* n° 6, 2ª Epoca, 1990, en relación con el concepto previo de “inversión teológica” acuñado por Gustavo Bueno, en su obra *Ensayo sobre las categorías de la economía política* (1972), para interpretar el llamado “punto de vista de Dios” que adoptan filósofos modernos como Bruno, Descartes, Malebranche o Leibniz. El concepto de “inversión etológica” fue introducido posteriormente por el propio Bueno en su artículo “La Etología como ciencia de la cultura”, *El Basilisco*, n° 9, 2ª Epoca, 1991, pp. 31 s.s.

sos, como hace Nietzsche al proponer como nuevo punto de vista tomar al cuerpo humano y sus pulsiones como “hilo conductor” (*Leitfaden*).

Habrá que esperar a la irrupción de la Fenomenología husserliana para contemplar la aparición de un método filosófico realmente nuevo, el método de la descripción de las esencias o estructuras cognoscitivas. No obstante, la Fenomenología husserliana tendió, como se le ha reprochado, a detenerse demasiado en un continuo y excesivamente reiterativo afilar los cuchillos metódicos sin llegar apenas a trinchar la carne. En tal sentido los avances positivos y sistemáticos en la elaboración de una nueva filosofía fueron realmente pocos en comparación con lo que ocurrió en la época de Kant. Y cuando los hubo se debieron más a la acción y capacidad genial de discípulos de Husserl, como Max Scheler en el campo de la  tica o Heidegger en el de la Antropología filosófica, que a la obra copiosa pero llena de repeticiones y lagunas del propio Husserl. En tal sentido el método fenomenológico de las descripciones no permitió un avance profundo en la construcción sistemática de una nueva filosofía que superase a la de los tiempos de Kant.

Hubo que esperar a la Psicología Genética para que la reformulación de la Idea de Sujeto entendido como Sujeto vivo, corpóreo operatorio, y no ya como mera Conciencia intencional, abriese un campo de inusitadas posibilidades de construcción y reconstrucción filosófica como señalamos más arriba. Con ella el método de análisis de las estructuras o esencias del conocimiento dejó de ser un método puramente descriptivo para pasar a ser un método constructivo o reconstructivo. Dicho método transforma el conocido lema de los fenomenólogos “*Zuruck zu dem Sachen Selbst*” (“A las cosas mismas”) por otro lema que podría rezar así: “A las cosas mismas a través de las operaciones”. En tal sentido la clave ahora estaría también en el desvelamiento de las estructuras que condicionan nuestra relación con la percepción o asimilación de los objetos, pero el hilo conductor para lograrlo tendría que ver más con la comprensión de las estructuras operatorias que están implícitamente actuando en nuestra relación con los objetos.

El ejemplo más brillante que se puede ofrecer es la comprensión del espacio en tanto que condición trascendental del cono-

cimiento humano a lo Kant, aunque ahora no entendido ya como resultado de la intuición de una estructura o forma dada *a priori* sino como resultado de las acciones de un sujeto vivo que es capaz de coordinar sus movimientos de tal forma que ellos obedecen a una estructura operatoria del tipo de un “grupo” algebraico. El famoso “Grupo de los Desplazamientos” establecido por el matemático francés Henry Poincaré inspira a Piaget a aplicarlo no sólo a las acción de desplazarse de un sujeto en un espacio sino también a los desplazamientos de un objeto en las manos de un sujeto por el cual se obtiene la noción operatoria de Sustancia, como aquello que permanece invariable, como un Objeto Permanente resultante de un grupo de transformaciones.

De tal forma, desde el nuevo punto de vista alcanzado por la epistemología genética se obtienen definiciones operatorias de categorías filosóficas tan tradicionales como la Sustancia, el Espacio, la Cantidad, etc. Este operacionalismo es aplicado por Piaget sistemáticamente para la definición de conceptos abstractos que tienen que ver con las operaciones intelectuales por las cuales se establecen ya en la infancia las estructuras más básicas del conocimiento humano. Sus incursiones por la Historia de la Ciencia también resultaron interesantes aunque en el campo de la Teoría de la Ciencia no obtuvo resultados equivalentes. Seguramente no fue ajeno a ello el prejuicio positivista piagetiano que le llevaba a considerar que la Teoría de la Ciencia al igual que la Teoría del Conocimiento habían dejado de ser disciplinas filosóficas para pasar a ser objeto exclusivo de las llamadas “ciencias del conocimiento”.

Pero tal pretensión fue puesta en cuestión, en nuestro país, por Gustavo Bueno quien apropiándose de la noción piagetiana del sujeto epistemológico como un sujeto corpóreo operatorio la aplica al desarrollo de una nueva concepción operatoria del conocimiento científico de carácter filosófico conocida como la Teoría del Cierre Categorical¹. En dicha teoría se ofrece una explicación operatoria del conocimiento científico, muy compleja, pero a la vez original y única en tal sentido en el panorama internacional de las diversas Teorías de la Ciencia, en la que se

¹ Un resumen introductorio se puede encontrar en G.Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995.

toman como hilo conductor los cursos de construcción operatoria que conducen al establecimiento de las verdades científicas, los Teoremas. Aunque dicha metodología operatoria sufre, a nuestro juicio, la deformación de unos presupuestos materialistas propios de una filosofía pre-kantiana, que lastran y oscurecen muchas veces sus innegables y brillantes resultados en el siempre difícil y enjundioso análisis del conocimiento científico.

Las definiciones operatorias de los conceptos no se limitan con este nuevo método, que podemos denominar *operatiológico*, por contraste con el método fenomenológico, a estos análisis del conocimiento común y del propiamente científico, sino que su virtualidad es más amplia, como lo pone de manifiesto el propio Bueno cuando aplica esta metodología de las definiciones operacionales al análisis de concepto más humildes, inspirándose en el Sócrates del *Parménides* platónico, como el concepto de basura al ser conectado con la “operación barrer”, en relación con la acuñación crítica de la denominación que ha llegado a ser tan habitual como la “televisión basura”¹.

Ello indica un camino muy fértil y sugerente para aplicar este nuevo método, que pide dirigirse hacia las operaciones para entender las cosas mismas, y que se ha mostrado tan iluminador en el campo de la inteligencia infantil, a otros terrenos como el ahora llamado de la “inteligencia emocional” o al mundo de los valores. Pero antes de pasar a las consideradas partes especiales de la Filosofía, como son la Ética, la Política o la Estética, debemos abordar al menos en esta obra de carácter introductorio los Principios que afectan a las tenidas como partes más generales de la Filosofía, la parte que afecta a la doctrina sobre el conocimiento, designada tradicionalmente como Gnoseología y a la parte que afecta a la doctrina sobre el ser de las cosas u Ontología.

¹ G. Bueno, *Telebasura y democracia*, Ediciones B, Barcelona 2002, pp. 25 s.s. Asimismo, un análisis en términos operativos de la acción de dialogar se encuentra en G. Bueno, *Zapatero y el Pensamiento Alicia*, Temas de Hoy, Madrid, 2006, cap. 3: “Sobre el diálogo”.

Principios gnoseológicos.

Ante todo debemos utilizar este método para establecer los principios básicos que expliquen la totalidad del conocimiento humano. Tomaremos para ello como referencia la explicación que Fichte estableció con gran brillantez en su tiempo cuando consiguió sistematizar con sus famosos Tres Principios la nueva explicación kantiana del conocimiento humano. Pues tal como señalamos más arriba el paso adelante dado por Piaget frente al “giro copernicano” de Kant, como consistiendo en una rectificación kepleriana de dicho giro al suponer que el conocimiento humano no gira solo en torno a la Conciencia o a la “mente”, sino que tiene otro foco más importante radicado en las habilidades corpóreo operatorias del sujeto, nos invita ahora a tratar de rectificar en un sentido operatorio los Tres Principios de Fichte¹.

Como es sabido, los Principios que Fichte estableció, entendidos como Principios gnoseológicos, tenían la función de que a partir de ellos se pudiese reconstruir racionalmente el entero edificio de la explicación del conocimiento humano, cuyas bases habían sido establecidas de modo nuevo por Kant. Fichte se remitió para ello al modo cartesiano-espinosiano de proceder *more geométrico* a la hora de reconstruir la explicación filosófica de la verdadera realidad. Se debía arrancar en el proceder filosófico de unos primeras definiciones indudables para a partir de ellas ir estableciendo proposiciones filosóficas ulteriores que descansasen indirectamente en estas primeras evidencias, de un

¹ Hemos llevado a cabo dicha rectificación de los Principios fichteanos a la luz de Piaget en Manuel F. Lorenzo, “Principios de la razón manual fundamentados al modo operatorio-algebraico”, *Studia Philosophica*, IV, Universidad de Oviedo, 2005, pp. 139-167.

modo semejante a como se hace en la Geometría. Fichte procede de una forma similar en su concepción de la tarea filosófica, pero cambia el método, que ahora será dialéctico y no geométrico, y cambia asimismo la elección del punto de partida que ahora será el sujeto humano consciente y no la Sustancia Divina. Asimismo presupone con Kant que la filosofía no puede explicar lo que es el mundo en sí, sino el mundo tal como aparece en las representaciones que necesariamente nos hacemos de él.

Si se analiza el acto más simple del que surge la representación más inmediata de la realidad, el acto perceptivo, como ya había señalado Reinhold (“En la conciencia, la representación es distinta de lo representado y de lo representante y referida a ambos”), obtenemos tres elementos claramente diferenciados: el Objeto (lo representado), el Sujeto psicológico (lo representante) y el Sujeto Trascendental (la representación que une a ambos). Fichte denominará al Objeto el No-Yo, en tanto que no sabemos lo que es en sí, sino solo en relación con el Yo que lo percibe como algo que opone resistencia a sus acciones. A su vez, pasando de la mera percepción a un acto cognoscitivo más complejo, en tanto que implica la temporalidad, como es el acto de recordar, descubre que aparece un nuevo tipo de Yo reflexivo que incluye como parte suya al Yo meramente perceptivo y al No-Yo.

Fichte decía a sus oyentes que mirasen a la pared. Al hacerlo analizaba dicho acto como compuesto de un yo perceptivo, el yo que mira, y un objeto, la pared. Después les volvía a decir que recordasen lo que habían hecho. Al analizar tal recuerdo aparecía el yo que mira, la pared y un nuevo yo, el yo que recuerda. A su vez el acto de recordar podía repetirse y repetirse bajo la forma de “el yo que recuerda como recordaba...” y así sucesivamente, sin que apareciese un nuevo yo distinto por su naturaleza del yo reflexivo del recuerdo. En tal sentido el Yo reflexivo es el Yo Absoluto, en tanto que no presupone otro tipo de Yo que lo incluya. Además el Yo reflexivo consiste en analizarse a sí mismo, en “ponerse a sí mismo”, como dice Fichte, por eso tenemos en dicha actividad el primer principio que nos permite entender la génesis de la “representación”. Fichte lo representa con el Principio lógico de identidad “Yo=Yo”.

Pero a este Yo infinito por su capacidad ilimitada de acción reflexiva, se le opone como un límite externo, un No-Yo infinito. Con ello obtiene Fichte su segundo Principio “Yo/No-Yo”. La infinitud de ambos principios haría imposible toda síntesis, por lo que Fichte propone un postulado de limitación por el cual dichas síntesis solo pueden llevarse a cabo dentro del Yo Absoluto, lo que expresa bajo la forma de un Tercer Principio obtenido como síntesis condicionada de los otros dos: “Yo (Yo/No-Yo)”. A partir de tal Principio, según se entienda que la pasividad descansa en el Yo o a la inversa, se obtienen respectivamente la génesis de las representaciones cognoscitivas teóricas y de las prácticas, esto es de la totalidad de nuestras representaciones de la realidad.

La rectificación de estos principios que exige una concepción del conocimiento como la formulada por Piaget es factible ya que Fichte comparte con aquel la tesis de que el origen del conocimiento no está tanto en las sensaciones, como se pensó de modo inveterado sino, principalmente, en las acciones del sujeto. Además comparte la perspectiva genética de explicación, ausente, sin embargo, en Kant. La diferencia principal respecto a Fichte y Kant está en que ahora, para Piaget, el sujeto epistemológico no es ya originariamente una “mente” o un Yo, sino que es un sujeto corpóreo operatorio dado en un medio del que depende para vivir y sobre el que actúa.

Es, pues, un sujeto biológico en el cual encontramos ya las raíces de la inteligencia en sus acciones y coordinaciones de acciones, antes incluso de que surja la capacidad representativa simbólica con el lenguaje. Pues la finalidad de la inteligencia para Piaget ya no es primordialmente obtener una representación del mundo, sino conseguir de un modo más seguro la supervivencia del organismo en relación con el medio. La propia capacidad de representación simbólica, sobre todo la lingüística, permite un desarrollo de la racionalidad corpórea, ligada originariamente a las extremidades corporales, especialmente a las manos, condición de posibilidad de la aparición de la técnica en los homínidos, que hace que la inteligencia humana alcance un *summum* de desarrollo y de capacidad adaptativa inigualable en comparación con el resto de las especies.

Pero el *summum* no es el *primum*, por lo que el origen de la inteligencia no está en las acciones u operaciones “mentales” de un Yo sino en las acciones corporales, manuales, de un homínido que fabrica un hacha golpeando con cierta habilidad, que le permiten sus manos, unas piedras de sílex. Por ello para Piaget el conocimiento tiene que ver con las acciones de un organismo vivo que operando sobre los objetos, establece relaciones entre ellos. Términos, relaciones y operaciones, como señalamos más arriba, constituyen ahora los elementos últimos en que queda descompuesto el acto más simple de conocimiento inteligente.

Si ponemos en correlación esta nueva estructura de análisis epistemológico con los Principios de Fichte podemos rectificar el Primer Principio fichteano entendiéndolo como un Principio de los Términos subjetuales, el Segundo como un Principio de las Relaciones de los sujetos con el medio y el Tercero como un Principio deductivo de las Operaciones cognoscitivas que permiten la adaptación inteligente de los sujetos al medio natural.

El Primer Principio trata ahora, desde este nuevo punto de vista alcanzado, del Sujeto como un organismo vivo y no como una Conciencia. Fichte caracterizaba al Yo como “poniéndose a sí mismo” en cuanto autónomo, por el acto reflexivo. Pero la autonomía del Yo así entendida incurre en el dualismo que separa un Yo nouménico de su propio cuerpo considerado fenoménico. Como si el yo puro escapara así al determinismo físico. En el caso de Piaget, al ser entendido el sujeto como sujeto corpóreo operatorio, no hay ya tal dualismo, pues las propias operaciones “mentales” pueden ser explicadas por la interiorización simbólica permitida por la aparición del lenguaje y no tienen una naturaleza esencialmente diferente a la naturaleza de las operaciones manuales.

Este sujeto corpóreo operatorio es asimismo “autónomo”, aunque en un sentido diferente y nada espiritualista. Es autónomo en tanto que como organismo vivo tiene la capacidad de autorregularse, de modificar la relación de sus partes con el todo. La autoregulación caracteriza, según Piaget, a la inteligencia en el sentido en que es posible la realización de acciones inversas. En tal sentido, dicha habilidad autoreguladora no se expresa simplemente por una proposición lógica de Identidad, como ocurría en el caso de Fichte, si no que su expresión se corres-

ponde mejor con la de una estructura cerrada de un “grupo” algebraico de operaciones en el que la Identidad no es ya, ciertamente, algo originario sino el resultado de combinar una operación con su inversa. Además se necesita presuponer, como condición de “cierre” operatorio-algebraico, una “ley de composición interna”, la capacidad asociativa, etc. En tal sentido la racionalidad humana no se define ya, desde este nuevo punto de vista, como la capacidad de realizar la Identidad del Yo consigo mismo sino como la capacidad o habilidad de coordinar las acciones según una estructura operatoria cerrada.

El Segundo Principio de Fichte, en cuanto Principio de las Relaciones del sujeto con lo que le rodea, por el cual se oponía al Yo un No-Yo, debe ser rectificado en el sentido de que la oposición entre el sujeto corpóreo operatorio y el medio natural no es entendida ya como una oposición puramente lógica de todo o nada regida por el Principio de Contradicción, sino que es una oposición biológica regida por los Principios biológicos darwinianos de Adaptación. Pues lo que se opone a un sujeto vivo operatorio no es algo enteramente negativo y ajeno a él, un No-Yo, sino algo como el medio natural del que el propio sujeto vivo es una parte y que, por tanto no le es enteramente extraño.

Fichte, a pesar de sus intentos de superar el dualismo kantiano por medio de las deducciones genéticas, conserva todavía una porción considerable del odio a la naturaleza instintiva, propia de la mentalidad protestante que le es común con Kant, al considerar todo lo que proviene de ella, ya sean las sensaciones en la explicación del conocimiento teórico o las inclinaciones en el conocimiento moral, como algo enteramente caótico que es preciso disciplinar desde el espíritu, desde el Yo. Pero la relación del ser vivo con la naturaleza no excluye la relación de simpatía, y de la tendencia a unirse a ella, como ya señaló en su momento Schelling y, posteriormente, Max Scheler al criticar el formalismo y el rigorismo de la ética kantiana¹.

El Tercer Principio de Fichte, entendido como un Principio de las Operaciones, es el Principio a partir del cual se deducen el conocimiento Teórico y el Práctico. Es un Principio dualista y

¹ Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp.126 s.s.

rígido pues solo plantea abstractamente la oposición de dos tipos de conocimiento siguiendo la inversión de la actividad/pasividad recíproca del Yo y del No-Yo. Su rectificación es posible evitando tal dualismo si se pone en relación con las operaciones de Asimilación y Acomodación que Piaget asigna a todo proceso de Adaptación biológica.

Piaget señala dos Funciones constantes que están a la base de la explicación de las cambiantes Estructuras que se producen en el desarrollo de la inteligencia humana: la capacidad de Organización, que pusimos en correspondencia con el Principio funcional de los Términos y la capacidad de Adaptación, que equiparamos con el Principio de las Relaciones; además entiende la Adaptación llevándose a cabo a través de las funciones de Asimilación y Acomodación, que podemos poner en relación con el Principio funcional de las Operaciones.

La Asimilación ocurre, según Piaget, cuando el sujeto hace suyo el alimento, biológico o “mental”, asimilándolo a sus estructuras, incluyendo algo externo dado en su entorno en las estructuras ya existentes en nosotros. El organismo vivo en vez de someterse pasivamente al medio entorno lo modifica, asimilándolo a sus estructuras: en el caso del alimento físico, el organismo absorbe las sustancias y las modifica por la digestión antes de asimilarlas. En el caso del alimento “mental” no hay propiamente asimilación sustancial sino solo funcional, en el sentido de que el organismo incorpora los objetos a los esquemas conductuales o tramas de acciones susceptibles de repetirse activamente (como el chupar, golpear o frotar los objetos por un niño) para poder asimilarlos.

La Acomodación es la función recíproca que entra en funcionamiento cuando el medio obra sobre el organismo y, al modificarse y alterarse con ello el ciclo asimilador, el organismo no permanece pasivo sino que reacciona ante esta presión de las cosas realizando acciones de acomodación de su organismo a la nueva situación.

La Adaptación del organismo al medio se alcanza cuando se consigue un equilibrio entre ambas funciones operatorias de Asimilación y de Acomodación. Piaget supone, como Fichte, que todo el desarrollo genético del conocimiento humano, desde los conocimientos más simples, como la percepción o el hábito,

hasta los más complejos, como las operaciones superiores del pensamiento lógico y matemático, se producen y progresan en función del equilibrio entre la Asimilación y la Acomodación a realidades cada vez más alejadas de la acción propia.

Pero, a diferencia de Fichte, Piaget no explica dicha génesis de los conocimientos mediante el dualismo actividad/pasividad del sujeto para generar las representaciones prácticas en un caso y teóricas en el otro. Sino que dichas funciones de Asimilación y Acomodación requieren, ambas, diferentes tipos de acciones, en un caso de asimilación y en el otro de acomodación. La explicación de la producción de diferentes tipos de conocimientos la lleva a cabo Piaget al plantear tres posibilidades de relación entre ambas funciones: que la Asimilación predomine sobre la Acomodación como ocurre en el caso de los llamados juegos de construcción infantiles, barruntos de la invención técnica del adulto. Que ocurra al revés predominando la Acomodación sobre la Asimilación, como ocurre en los juegos de imitación, en consonancia con la invención artística. Y por último, que haya un equilibrio entre ambas funciones con lo que se obtiene el conocimiento inteligente propio de la actividad científica o filosófica.

Principios ontológicos.

La Filosofía, considerada en sus lineamientos más generales, además de la Gnoseología debe ofrecer también una Ontología. En tal sentido debemos, de acuerdo con los Principios gnoseológicos expuestos, establecer una Ontología asimismo ternaria en base a los Principios de los términos, relaciones y operaciones.

La pregunta por lo que hay o existe en el mundo se corresponde, tradicionalmente, con lo que se llamó la pregunta ontológica, la pregunta por los distintos tipos de seres o entidades existentes. La Ontología o Metafísica se inserta en una larga tradición que se remonta a Aristóteles, continuada en la Escolástica medieval, que acabó tomando una forma compacta y sistemática en los *Cursus philosophicus* que durante el siglo XVII, por influencia de la neo-escolástica española a partir de Suárez, Juan de Santo Tomás, Rodrigo de Arriaga, Francisco de Oviedo, etc., empiezan a sustituir a los Comentarios a Aristóteles.

Es en Wolff donde, tras recoger esta tradición de la neoescolástica católica española, por influencia de Leibniz, acaba cristalizando una Metafísica entendida como Ontología dividida en dos partes: una General, que trataba del Ser en cuanto ser, y otra especial que trataba de tres tipos de entes, el mundo físico, el alma humana y Dios, los cuales eran las tres Substancias cartesianas en las que se resumía todo lo que hay.

Pero Kant modificó profundamente esta situación al declarar como constitutivamente incognoscibles para el conocimiento teórico humano tanto el Ser en cuanto Ser o la Cosa en sí, cuanto el ser divino, Dios, en cuanto un tipo particular de entidad o Substancia, a cuyo conocimiento estaba consagrada la Teología

dogmática. Quedaban, por tanto, como únicas entidades a que se reducía la *omnitudo realitatis*, el Yo y la Naturaleza cósmica.

Con Hegel se recuperaría la Metafísica como *prima philosophia* aunque mezclándola con la Lógica en una suerte de Teoría de las Categorías, en cuanto conceptos o relaciones más generales, a la que sigue una Filosofía de la Naturaleza y una Filosofía del Espíritu. Para nosotros, a diferencia de Hegel, la *prima philosophia* es la que viene recogida en la dimensión operatiológica, entendida como una suerte no ya de Lógica sino de Álgebra trascendental. Entendiendo el álgebra como un lenguaje, en la dimensión semántica situamos la consideración de la realidad desde su consideración terminal. Así podemos establecer tres tipos de objetos o entidades: las entidades propiamente terminales (átomos físicos, moléculas, etc.), las entidades operacionales (células, organismos vivos, etc.) y la entidades relacionales (números, figuras geométricas, infinitésimos, conjuntos, etc.).

En esta interpretación podemos recoger otras aportaciones contemporáneas, como la Teoría de los Tres reinos de Simmel, la de los Tres Mundos de Popper, o la de los Tres Géneros de Materialidad de Gustavo Bueno¹. La *Potenzenlehre* del último Schelling puede también considerarse como implicando una Ontología ternaria, tal como hemos hecho en nuestra tesis doctoral². Producto de un trabajo de escuela, como se mantiene en la Introducción, no se trataba tanto de rastrear en dicho trabajo un presunto materialismo escondido en la *Spätphilosophie* - tal como había hecho Habermas en su tesis doctoral, rastreando el materialismo de la fase intermedia de las *Weltalter* schellingianas -, cuanto de buscar correspondencias, que no identidades, entre la Teoría de los Tres Géneros de Materialidad de Gustavo Bueno y la Teoría de las Tres Potencias del último Schelling. Y en tal sentido se pusieron de manifiesto unas correspondencias que fueron posibles por la existencia de unas fuentes comunes, la tradición leibniziana que cristaliza en la Ontología

¹ Ver G. Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972, cap. VI: "La conciencia filosófica y la doctrina de las Tres materialidades".

² M. F. Lorenzo, *La última orilla. Introducción a la Spätphilosophie de Schelling*, Pentalfa, Oviedo, 1989.

ternaria de Wolff, siendo tomada como modelo en el caso de G. Bueno, y la sistematización espinosista que influye en Fichte y Schelling a través de la polémica sobre el espinosismo de Lessing¹.

Hoy, desde la posición propia del Pensamiento Hábil, podemos percibir no obstante diferencias significativas a través de la contraposición con la organización ternaria del sistema hegeliano, que había sido criticada por el último Schelling. Percibimos diferencias fundamentales que derivan de la mayor dependencia de fondo de G. Bueno del hegelianismo, a través de su dependencia del materialismo marxista, y la mayor proximidad nuestra hacia las concepciones de fondo schellinguianas, las cuales tienen más que ver con el raciovitalismo de Ortega y Gasset, como vimos más arriba.

Lo que no podemos aceptar es que los tres tipos de entidades se entiendan exclusivamente como materialidades. Pues un átomo, además de constar de una materia energética, por tanto no-corpórea (lo que no quiere decir inmaterial) consta de una forma o configuración propia. Incluso se les puede atribuir el carácter de dador de forma de un modo indirecto, cuando por la colisión necesaria entre partículas resultan nuevas partículas, con configuraciones y propiedades distintas. Una célula consta, además de una materia y de una forma, de un dador de forma, que es lo que caracteriza principalmente a los objetos vivientes frente a los no-vivientes, aunque la frontera entre ellos no sea enteramente clara. Un símbolo matemático no tiene vida propia, y en esto se asemeja a los objetos físicos, pero su forma no es natural, sino artificial, producto de la cultura. Su carácter de dador de nuevas formas es también no propio, sino resultado de la combinación por el matemático de dos estructuras matemáticas diferentes. Choque no necesario, como en los procesos físicos sino impulsado por la voluntad del matemático.

Por ello la diferencia entre los tres tipos de entidades, en los que se encuentra una especie de repetición fractal de la misma estructura, reside en el peso relativamente mayor de uno u otra de las características básicas. No es necesario entonces apelar a

¹ M. F. Lorenzo, "La polémica sobre el espinosismo de Lessing", *El Basilisco*, 2ª época, nº1, 1989, pp. 65-74.

la sustancialización de una (monismo) o dos de ellas (dualismo) para obtener la tercera. Pues son resultado de un análisis dimensional.

Por ello, consideramos que como mejor se constituye la filosofía de la Razón manual es como una profundización en la concepción orteguiana de la Razón vital. La Vida desempeña en dicha filosofía el mismo papel que el Ser desempeñaba en la tradición griega. La Vida como *realidad radical* es la nueva respuesta a la pregunta por el Ser que debe ofrecer, según Ortega, la filosofía europea post-idealista. Es la tercera respuesta desde un punto de vista histórico-filosófico. La primera fue el materialismo y la segunda el idealismo. Y lo esencial de la vida humana es el ser un “ser ejecutivo”, un sujeto operatorio: “ Yo no soy una sustancia, no soy ni siquiera un acto, soy la *ejecución* de mi acto”¹. Lo cual sólo se comprende, según Ortega, cuando se ha comprendido la vida en su génesis, cuando se tiene de ella una visión genética².

Dicha visión genética se ha desarrollado positiva y científicamente, después de la muerte de Ortega, de modo especial en la Psicología Genética y en la Paleo-antropología evolucionista. Con ella descubrimos que la forma esencial de la ejecutividad u operatoriedad humana está ligada a la habilidad manual. La Razón manual, como ya dijimos, entendida como esencia de la vida propiamente humana, como uno de los temas más sorprendentes y asombrosos de nuestro tiempo, no ya del de Ortega, puede no obstante, erigirse en un potente hilo conductor que nos ayude al desarrollo y despliegue de esa filosofía de la Razón vital enunciada con gran visión y profundidad histórica por Ortega el cual, como un nuevo Moisés, no le fue concedida la dicha de pisar el nuevo terreno prometido.

La Razón manual, cuyo principal valedor fue Jean Piaget, es el zapato de nueva horma, resultado del avance de los descubrimientos científicos, que nos permite a nosotros pisar y desplazarnos por ese nuevo territorio anunciado, no ya por la razón

¹ José Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1984, p.55.

² *Ibid*, p.102.

pura, negativa y abstracta, sino por la razón vital, positiva y concreta. La Vida, en la sistematización que nos permite introducir en la filosofía la Razón manual, cumple el papel que el Ser material o la Sustancia espiritual desempeñaban en la filosofía griega o en la europea respectivamente. La consideración de la Vida como realidad fronteriza radical, como nuevo quicio absoluto, que hacía Ortega, en la que nos apoyamos y reconocemos como la dirección más creativa y consecuente entre las corrientes que se proponen en la filosofía contemporánea la superación del Idealismo moderno, debe ser investigada en dos direcciones principales: una que responda a su relación con el conocer, como vimos más atrás al establecer los Principios del Conocimiento y otra en su relación con el Ser, la cual, cubriendo el campo de la Ontología, debe pronunciarse claramente sobre las distintas entidades que hay.

Pero no se pueden establecer las entidades que hay de una forma rapsódica o empírica, como cuando se dice hay piedras, animales, plantas, etc. Se trata de dar una respuesta filosófico trascendental, esto es, que se apoye en las condiciones de posibilidad que permiten decir lo que hay, sustentándose en fundamentaciones positivas últimas. Partiendo de fundamentaciones mitológico-religiosas y racionalizándolas al máximo, Descartes redujo todo lo que hay a tres tipos de entidades sustanciales: Dios, la *res extensa* y la *res cogitans*. En ello se basó Wolff para establecer una Ontología o Metafísica ternaria en la que el Ser general se concretaba en tres entidades, Dios, Cosmos y Alma. Gustavo Bueno propone una Ontología ternaria que reinterpreta la ontología wolffiana en clave materialista. Es una solución que, como ya señalamos, plantea el problema de regresar a una posición filosófica pre-crítica como es el materialismo, por mucho que se lo quiera *aggiornar*, y que rezuma un fuerte regusto de nueva solución dogmática, aunque se presente como crítica respecto a los tradicionales materialismos corporeistas, mecanicistas o dialécticos¹.

¹ No obstante, Gustavo Bueno, aunque en principio estableció su Doctrina de los Tres Géneros de materialidad tomando como una especie de hilo conductor, por yuxtaposición no deductiva sino meramente inmediata, la Ontología de Wolff, posteriormente introdujo una justificación o deducción operacional de dicha doctrina en relación con el esquema más básico de toda actividad operatoria: “Es evidente que, si este hilo conductor o criterio deductivo existe, deberá estar
vin-

Es cierto que Kant mismo, después de criticar la Ontología wolffiana, no ofreció ninguna nueva. Pero si la ofrecieron sus sucesores, el primero Fichte: en la W.-L. de 1804 aparece claramente una ontología basada en la consideración del Ser como Luz y de las regiones del Ser como imágenes del Ser que cubren los tres territorios kantianos. Pues el origen de la nueva ontología idealista, según la cual la realidad se reparte entre la Naturaleza, el Espíritu y la Idea, está en el análisis último del acto más simple del conocimiento humano que Fichte sistematizó por primera vez, siguiendo a Reinhold. Esto es así porque de los profundos y revolucionarios análisis de Kant se desprendía que la vieja fundamentación religioso-mitológica debía abandonarse, pues sus supuestos rebasaban los límites de la experiencia humana, actual o posible. Las que se estableciesen en adelante debían cumplir el postulado criticista de que sólo se puede decir razonablemente lo que hay en relación con la propia estructura cognoscitiva humana. Es a partir de dicha estructura cognoscitiva, dada en su situación más básica y sencilla, el “¿que ven cuando miran a la pared?” que planteaba Fichte a sus alumnos, a partir de cuyo análisis se extraen tres componentes y ni uno más ni uno menos: el yo (1) que percibe una pared, denominada no-yo (2), pues, siguiendo a Kant no podemos saber lo que es la pared en sí misma, y por último el yo (3) que aparece al recordar o reflexionar sobre dicho acto y que Fichte identifica con el Yo trascendental kantiano.

Schelling y Hegel identificarán a dicho Yo trascendental con el equivalente del *Deus sive Substantia* de Espinosa, con lo que transformarán la ontología tradicional, pues Dios será no un ser mitológico religioso, sino el propio orden relacional interno al mundo en su despliegue evolutivo, la Idea impersonal que relaciona naturaleza y espíritus. Tiene especial interés asimismo la Teoría Schellinguiana de la Potencias (*Potenzenlehre*) en la que

culado al contexto mismo originario de la idea de materia determinada, el contexto tecnológico transformacional. Ahora bien, desde un punto de vista sintáctico, todo sistema tecnológico comporta tres momentos o, si se quiere, sus constituyentes pueden ser estratificados en tres niveles diferentes: el *nivel de los términos*, el de las *operaciones* y el de las *relaciones* (...). La materia determinada se nos dará, bien como materia determinada del *primer género* (por ejemplo, como una multiplicidad de corpúsculos codeterminados), o bien como una materia del *segundo género* (una multiplicidad de operaciones interconectadas), o bien como una materia del *tercer género* (por ejemplo, una multiplicidad de razones dobles constituyendo un sistema)”, G. Bueno, *Materia*, Oviedo, Pentalfa, 1990, pp. 30-31.

se establece una Ontología especial ternaria, como hemos indicado más arriba (ver nota 2, p. 124).

Se puede criticar hoy la fundamentación ontológica fichteana por idealista e incluso por pre-científica en tanto que se basa en la psicología introspectiva. Pero lo que no se debe hacer es volver a la ontología prekantiana de Wolff. Hay otra vía, que es la que vamos a seguir aquí, para superar el acientifismo y el idealismo mentalista fichteano. Partiendo de los supuestos racio-vitalistas de Ortega en su crítica al idealismo fenomenológico y, por extensión, a todo idealismo, las raíces últimas del conocimiento humano no residen en la conciencia, ni tampoco en la materia, sino en una realidad intermedia, en la actividad biológica propia del organismo corpóreo humano, el cual no es más que un animal evolucionado. Por ello la fundamentación ontológica debe tener un carácter pre-reflexivo.

Heidegger había abierto la consideración antropológica de ese estado pre-reflexivo del sujeto humano descubriendo que previamente al conocimiento mentalista, que implica la contemplación de lo que está a la vista (*Vorhanden*), del mirar a la pared fichteana, está la ocupación pre-reflexiva de lo que está a mano (*Zuhanden*), de los útiles y su manejo en nuestra relación con el mundo entorno.

Los ricos análisis heideggerianos eran sin embargo demasiado abstractos e intemporales. Análisis más concretos y siguiendo procedimientos científico-positivos son los llevados a cabo por la Psicología Genética de Piaget dentro del supuesto de un origen biológico del conocimiento. En dichos análisis, como vimos más arriba, se llega a establecer una estructura básica del conocimiento, común al pre-consciente o pre-lingüístico y al consciente o reflexivo que considera, en el análisis de las actividades más elementales, la necesidad de distinguir tres aspectos: las *operaciones* del sujeto, los *términos* u objetos a que se aplican y las *relaciones* que el sujeto establece entre dichos términos. Por ello el acto más simple, no ya del conocimiento reflexivo-consciente, como era el caso de Fichte, sino de la inteligencia humana incluso en sus estados pre-conscientes, aunque no meramente instintivos, no se entiende como un mero compuesto dualista de sujeto y objetos, sino que es necesario considerar las relaciones objetivas que el sujeto establece entre los objetos que manipula.

Ya Fichte, apoyándose en Kant, había introducido un análisis ternario de lo que consideraba el acto más simple u originario del conocimiento humano; pero mixtificó las relaciones, entendiéndolas como un Yo trascendental, distinto del sujeto empírico y del no-yo u objeto igualmente empírico. Lo cual abrió el camino al entendimiento de dicho sujeto trascendental, en Schelling y en Hegel, como Dios, aunque visto ahora, no ya como Substancia trascendente, sino como Relación de Identidad inmanente al propio Mundo en cuanto constitutiva de su propio orden interno.

Desde la nueva posición que nos suministra Piaget, en tanto que admite que la trascendentabilidad es una conquista kantiana a la que no podemos renunciar si no queremos recaer en posiciones prekantianas, y puesto que dicho punto de vista trascendental puede ser entendido no ya *a priori* sino *a posteriori*, como vimos, podemos centrarnos en las estructuras operatorias necesarias y universales a todos los individuos humanos que, producidas por los propios sujetos humanos empíricos, se apoyan y descansan en los propios objetos físicos y las relaciones que se pueden establecer entre ellos. Por tanto, el Sujeto trascendental es el propio sujeto corpóreo-operatorio humano, en tanto que *datur formarum*, es decir en tanto que dotado de la capacidad o habilidad autorreguladora de establecer lazos o relaciones entre los objetos.

En tal sentido hemos utilizado más arriba dicha distinción ternaria piagetiana para distinguir tres tipos de fundamentación de la filosofía dados efectivamente en su largo curso histórico y Tres Principios básicos en la explicación del conocimiento humano. Podemos utilizar dicha distinción asimismo para analizar los tipos de entidades u objetos que hay, que es de lo que tradicionalmente trata la Ontología. Podemos decir ahora, según ello, que lo que podemos conocer se reduce a tres tipos de entidades: entidades terminales, entidades operatorias y entidades relacionales.

Pero dicha afirmación debe ser fundamentada filosóficamente en el sentido de que, en la ontología clásica, cuando se establecían los distintos tipos de seres o entidades, se hacía en relación con un Ser en general del cual los entes o seres particulares resultantes eran especificaciones por participación ana-

lógica, etc. Por ello nos es necesario aquí remitirnos a lo que debe ocupar ahora el lugar tradicionalmente asignado al Ser.

En la tradición prekantiana el Ser era entendido como una Substancia (el materialismo griego) o como una Causa (la escolástica medieval cristiana que se continúa, secularizada, en el idealismo moderno). Para nosotros, que nos apoyamos en este punto esencial en Ortega, el Ser, entendido como la Vida es una actividad que se manifiesta en la relación recíproca de Coexistencia entre el organismo y el medio. Dicha Idea de Vida como Ser radical se obtiene tras un *regressus* trascendental, en el sentido de Platón, el cual nos debe proporcionar el *esquema* que nos permita organizar la realidad en nuestra vuelta al mundo (*progressus*).

Pero dicho regreso no puede ser absoluto, como se pensó en la filosofía prekantiana, cuando se obtenía como resultado un Ser, el agua de Tales, el fuego de Heráclito, etc., lo que podemos denominar como una Materia general, a partir de la cual debemos poder reconstruir el mundo. Apoyándonos hoy en conocimientos que nos proporcionan las ciencias, podemos regresar categoriamente hasta unas entidades últimas, los átomos, los paquetes de ondas, etc., que sin embargo tienen un problema a la hora de considerarlas límites trascendentales y no meramente categoriales, pues a partir de ellas no podemos reconstruir enteramente la vida, ni menos la vida humana.

La única realidad límite, a la cual podemos regresar y desde ella podemos progresar para reconstruir el mundo en su totalidad, es la Vida, entendida orteguianamente como una relación recíproca, una co-existencia de un sujeto y un objeto, de un yo y unas circunstancias, de un operador y unos términos relacionados. No podemos regresar a la Materia, porque la propia ciencia contemporánea es incapaz de reconstruir positivamente (el famoso problema del origen de la vida) el paso racional-positivo de la Materia a la Vida. Sin embargo esa misma ciencia positiva, supuesta ya dada la vida en relación con un medio material, si es capaz de explicar y resolver problemas como el origen de la conciencia, del lenguaje, de la cultura humana.

No podemos reconstruir el origen de la vida en el laboratorio. A todo lo más se ha conseguido reconstruir algunas partes materiales de la vida (aminoácidos) como en el conocido experimento

de Miller en 1953: “ La idea de Miller es simple: tomar en un frasco de laboratorio una imitación de la atmósfera primitiva, tanto en composición como en radiaciones energéticas. En su caso, esto consiste en hacer pasar una descarga eléctrica por una mezcla de amoníaco, metano, hidrógeno y vapor de agua. Los resultados de las transformaciones moleculares se recogen mediante la circulación del agua, y el análisis de las sustancias que quedan allí disueltas. Para la sorpresa de toda la comunidad científica, Miller obtuvo la abundante producción de moléculas típicamente halladas en organismos celulares modernos, tales como los aminoácidos alanina, ácido aspártico y otras moléculas orgánicas como la urea y el ácido succínico”¹.

Pero de ahí a reconstruir la capacidad celular de moverse por si misma, etc., hay un salto infranqueable. Lo que se consigue reconstruir a través de las ciencias físico-químicas es uno de los componentes del problema, el medio que es necesario para el desarrollo de toda vida: la formación física de la Tierra o del Sistema Solar. Por ello otras hipótesis científicas apuntan a la llegada externa de la vida a través de meteoritos, etc. Lo que podemos decir desde planteamientos lógico-filosóficos es que el problema del origen de la vida no tiene solución, ni actual ni posible, pues supone un dilema irresoluble. Pretender solucionarlo es como pretender salir de un pantano como el barón de Münchhausen, tirándose de los pelos.

Podemos resolver problemas como el origen del lenguaje, de la inteligencia humana, del Estado, etc., pues podemos acceder a documentos o situaciones presentes (la infancia, sociedades primitivas) que nos permiten observar como se producen dichos acontecimientos. Pero no podemos resolver problemas como el origen del universo, o de la vida pues, en tanto que seres vivos, no podemos ir más allá de la vida sin incurrir en una suerte de dilema. Cuando nos representamos la situación de la Tierra antes de la existencia de vida y observamos aquel paisaje, en el fondo dicho paisaje es una reconstrucción que presupone la ciencia, la cual ha sido a su vez un producto de la evolución de la vida humana, por lo que no podemos salir realmente de la vida. Todavía

¹ H. Maturana y F. J. Varela, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Editorial Debate, Madrid, 1990, p. 37.

se podría admitir que la vida no estaba allí porque pudo venir de otra parte, pero si nos tratamos de representar el origen del universo con todas sus galaxias, por definición ya no cabe que haya otras partes, por lo que el absurdo resulta aquí más patente, y la racionalidad choca con límites infranqueables.

Se encuentra la razón desfondada o, como decía el viejo Schelling, sin fundamento (*Ungrund*). Es preciso, por tanto, detener dichas consecuencias que pueden conducir al irracionalismo, en tanto a partir de tal estado físico-químico es imposible reconstruir positiva y racionalmente la vida humana. Todos los intentos que se han hecho para progresar a partir de una situación tal utilizan metáforas o mitos (emergentismo, emanacionismo, creación de la nada). Sólo si aceptamos como firmes estos límites o fronteras que nos plantea la situación de que partimos al iniciar el *regressus*, sólo si admitimos una suerte de dialelo, podemos reconstruir racionalmente, en el consecuente *progressus*, el mundo, en tanto que lo que es en sí no puede separarse de lo que es para nosotros.

Por ello el límite inmediatamente anterior al momento en que la racionalidad positiva humana comienza a disolverse es la Idea de la Vida animal, tal como la percibieron sus primeros propugnadores modernos, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, etc. Dicha Idea de la Vida no la entienden como hacían los positivistas o materialistas de su tiempo, como fingiendo por extrapolación o metáfora su obtención a partir de una situación originariamente sustantivada (la materia, lo Incognoscible de Spencer), sino como surgiendo *in medias res* en la propia constitución corporal humana, como la clave que explica el mundo de la conciencia pero que a la vez no se reduce a mera materia inanimada. Una Idea que inmediatamente se contraponía al resto del mundo vivo en cuanto distribuido en especies de morfologías y costumbres muy diferentes de la propia humana, que también se contemplaba en estado evolutivo (al Hombre debe suceder el Superhombre), y con las que había que considerar una nueva forma de relación (el recurso de Schopenhauer al budismo para oponerlo en este punto a las religiones del Libro).

La Idea de Vida se nos presenta entonces no ya como una Idea crítica en el sentido de la Cosa en sí o *noumeno* kantiano, sino como una Idea fronteriza, en el sentido de Eugenio Trías, esto

es como realidad limítrofe dada *in medias res*, entre Materia y Conciencia. La Vida es la frontera que no podemos traspasar en nuestro *regressus* filosófico si no queremos incurrir en un dilema. En tanto que Idea fronteriza contiene la estructura última de la realidad que nos es dado alcanzar si queremos no fracasar en nuestro regreso. En dicha Idea hallamos el esquema que nos ofrece, no tanto la posible estructura del mundo, sino la estructura racional positiva componible con el mundo, sin incurrir en dilema o petición de principio. Tal esquema no es otro que el que nos presenta la vida como una actividad *operacional* de un sujeto u organismo que establece *relaciones* entre *términos*.

Dicho esquema de la Vida se obtiene regresando positivamente a través de diversas categorías científicas. Así la Psicología Genética lo obtiene cuando regresa al origen de la inteligencia humana, observando positivamente su desarrollo en la infancia (ontogénesis). La Antropología evolucionista, auxiliada por otras ciencias como la Neurología o la Psicología cognitiva descubre (filogénesis) en el origen de la humanidad a un homínido que operando con unas manos muy evolucionadas, con respecto a otros animales evolutivamente cercanos (simios), manipula y construye instrumentos creando una nueva serie de relaciones con ellos que precisan y a la vez impulsan un gran crecimiento de la capacidad cerebral para fijar y automatizar tales nuevas relaciones.

Tanto las manipulaciones infantiles como las manipulaciones con instrumentos técnicos han sido juzgadas retrospectivamente, visto el curso *a posteriori* que toma tanto la inteligencia individual como la superioridad de la especie humana en la lucha por la vida frente a otras especies animales, como trascendentales, en el sentido de que en ellas está el origen del inmenso progreso y ventajas adquiridas. En tal sentido les atribuimos un carácter constitutivo trascendental. Dicha estructura trascendental que atribuimos a la Vida humana resulta por identidad en la confluencia de tales cursos reconstructivos regresivos.

Por ello el *progressus*, desde la Idea de la Vida así entendida, debe realizarse de un modo consonante con el *regressus* así establecido, entendiendo la realidad como participando al modo de una repetición *fractal* de dicho esquema. Con ello podemos entender la vida así racionalizada como esquema ontológico, como

determinación de los tipos de entes que hay. Resultará así que el mundo se reparte en entidades operacionales, terminales y relacionales. La Idea de Vida así entendida no es ya una Idea metafísica como lo era la Idea de Voluntad de Schopenhauer ni irracional como era la Vida para Dilthey, sino entendida, a lo Ortega, como racionalidad vital, es una Idea que contiene la estructura o esquema de la misma razón fronteriza que se manifiesta mediante un *regressus* positivo en la Razón manual. Regresivamente se alcanzan, a través de métodos y procedimientos positivos, situaciones vitales a partir de las cuales se reconstruyen las situaciones de partida, en una suerte de circularidad positiva de la que no se puede salir, pero que es la única forma de profundizar en nuestro control sobre la realidad en la que coexistimos.

Principios filosóficos especiales.

Además de la Gnoseología y de la Ontología, la Filosofía tiene otras partes que podemos llamar especiales, como la Ética, la Economía, la Política, la Estética, etc. Deberíamos también establecer los principios filosóficos de cada una de estas partes especiales de la reflexión filosófica. Debido al carácter introductorio de este libro nos limitaremos a ofrecer una exposición muy somera y meramente indicativa de lo que serían los principios de algunas ramas especiales de la filosofía dejando lo demás como un programa de investigación filosófica abierta para avanzar en un futuro en el desarrollo y puesta a prueba de este modo nuevo de filosofar que denominamos Pensamiento Hábil.

Por fortuna no hemos tenido que ir muy lejos para encontrar los principios que deben presidir el conocimiento ético. En este caso podemos decir como Picasso aquello de “yo no busco, encuentro”. Pues tales principios, que volviendo al procedimiento general deben ser Principios de los términos, de las relaciones y de las operaciones, los encontramos prefigurados en la tradición clásica que procede de Espinosa. El Principio que regula los *términos* o sujetos éticos, es decir que rige para los individuos corpóreos considerados en cuanto tales, es una “fortaleza del alma” entendida en la *Ética* como lo que Gustavo Bueno¹ denomina Firmeza, o capacidad de permanecer en la existencia (*conatus*): “El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de

¹ Gustavo Bueno, *El sentido de la vida. Lectura 1. Ética y moral y derecho*, Pentalfa, Oviedo, 1996, p. 61 ss.

ese esfuerzo suyo”(Parte III, Prop. IX). Cuando el sujeto ético no es un individuo sino un grupo la firmeza se entiende como cohesión del grupo.

El segundo Principio, el Principio ético que debe presidir las *relaciones* entre dichos términos, es asimismo una fortaleza pero entendida ahora como Generosidad: “Quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc., que otro le tiene” (Parte IV, Prop. XLVI). En el caso de que la relación sea entre grupos será entendido como Solidaridad.

El Principio de las *operaciones* lo podemos encontrar en lo que Gustavo Bueno denomina el Principio de la Sindéresis: “*debo obrar de tal modo (o bien: obro ética o moralmente en la medida en) que mis acciones puedan contribuir a la preservación en la existencia de los sujetos humanos, y yo entre ellos, en cuanto son sujetos actuantes, que no se oponen, con sus acciones u operaciones, a esa misma preservación de la comunidad de sujetos humanos*”¹.

Dicho Principio se desdobra inmediatamente, según el autor, en dos planos correspondientes a dos contextos, el individual distributivo y el social atributivo, en que se da la existencia de los sujetos corpóreos operatorios.

En el primer contexto predomina lo individual sobre lo social desarrollándose en él los deberes “éticos”, es decir los deberes que remiten al individuo en aquello que tiene de más universal y abstracto, a saber, la propia corporeidad operatoria. Su más primitiva esfera de desarrollo sería la familia en la que los individuos aparecen muy próximos a la vida orgánica y su pérdida es considerada como irreparable. En el segundo contexto predomina lo social frente a lo individual, de tal modo que los deberes llamados ahora “morales” remiten a la esfera del grupo social entendido como tribu, clase social, etc. en el que los individuos someten sus intereses individuales al grupo y son por ello perfectamente sustituibles unos por otros.

Pero cabe aún una tercera posibilidad que se constituye cuan-

¹ Gustavo Bueno, op. cit., p. 57.

do se consigue una conciliación o equilibrio entre lo individual y lo social, entre lo ético y lo moral, cuando se consagran positivamente por el poder político legislativo de una sociedad, unas costumbres o una “moralidad objetiva” en el sentido de la *Sittlichkeit* hegeliana. En esta tercera situación se registran las diversas sociedades históricas en las que se han ido encontrando fórmulas diversas de conciliación o de equilibrio entre las obligaciones éticas y las morales.

De esta forma, por analogía con los Tres Principios del conocimiento que expusimos más arriba, en relación polémica con los Tres Principios de Fichte, obtenemos unos nuevos Principios básicos sobre los cuales fundamentar los conocimientos éticos y morales.

En el ámbito de la Naturaleza física nos salta inmediatamente a la vista la posibilidad de interpretar los famosos Tres Principios de la física de Newton como Principios de una forma hábil de pensar la mecánica de los cuerpos físicos. El Primer Principio o Principio de Inercia es el principio que define los *términos* o cuerpos físicos como masas inerciales. El Segundo Principio o Principio de la Fuerza trata de establecer las *relaciones* entre los cuerpos inerciales como relaciones de fuerza que son definidas como el producto de la masa por la aceleración. Y el Tercer Principio o Principio de Acción y Reacción establece las *operaciones* entre los cuerpos inerciales como regidas por la reciprocidad: a toda acción se opone siempre una reacción igual de sentido contrario. A partir de estos principios se explican los movimientos de los cuerpos terrestres y especialmente los movimientos de los cuerpos en rotación en los que Newton establece la existencia de las fuerzas centripeta y centrífuga que explican por ejemplo el movimiento de una piedra girando en una onda de un pastor. La proyección de estas experiencias de movimientos terrestres a los giros de la Luna en torno a la Tierra, hecha por primera vez por Newton, o de la Tierra en torno al Sol, preparada por las Leyes de Kepler, permitió la elaboración de la Ley de la Gravitación que Newton demostrará como válida también para los cuerpos celestes y por tanto de validez universal.

Los Principios de Newton culminaron la llamada Revolución científica moderna en la explicación del mundo físico. Pero la modernidad revolucionaria también afectó al mundo político

culminando en la Revolución francesa. En ella se establecieron también tres Principios, la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad, que presiden desde entonces el funcionamiento de una sociedad política moderna. Se pueden establecer analogías muy interesantes entre ambas triadas de Principios¹. Pero lo que nos importa señalar aquí es la analogía que nos lleva a entender dichos Principios políticos como Principios, respectivamente, de los términos, de las relaciones y de las operaciones. La Libertad es el principio que rige a los sujetos o términos político de las democracias políticas modernas. La Igualdad rige las relaciones políticas que se establecen entre dichos términos. Y la Fraternidad es el principio que regula las operaciones entre los términos entendida como un principio de reciprocidad, de cooperación o solidaridad filantrópica activa entre los miembros de una sociedad política. Así como la Gravitación varía modulándose según se aplique a los cuerpos terrestres, a la Luna, respecto de la Tierra o esta misma respecto del Sol, la Fraternidad política varía en su radio de acción desde la fraternidad propia de un partido político a la fraternidad de una tribu, una nación o la de todo el Genero Humano.

No podemos dejar pasar por alto la analogía entre los Tres Principios políticos y los tres principios o Virtudes teologales: Fé, Esperanza y Caridad. Pues tenemos aquí los principios que presiden las sociedades de religiosidad teológica. La Fé es el principio que define a los sujetos religiosos. La Esperanza en la venida del Mesias, en la Resurrección, etc., es el lazo o relación que los mantiene unidos. Y la Caridad u obligación de ayudar a los demas es el principio operatorio que regula la relación entre los miembros de la sociedad religiosa. Según el grado de desprendimiento se configura una escala de situaciones que van desde el creyente de base que sin renunciar a sus bienes da limosnas, hasta el monje que renuncia a toda propiedad mediante sus votos para darse a los demas, colaborando al mantenimiento de la Fé y de la Esperanza.

Como último ejemplo, en relación con los Principios de la racionalidad Económica, podemos atenernos para formularlos a

¹ Gustavo Bueno, "Los tres principios de la revolución política y los tres axiomas de la revolución científica", *Ibid.*, pp. 191 ss.

la división clásica que encontramos, por ejemplo, en Maurice Godelier: “Ya que hemos definido la actividad económica de una sociedad como el conjunto de las *operaciones* por las cuales sus miembros obtienen, se distribuyen y consumen los medios materiales para satisfacer sus necesidades individuales y colectivas, un sistema económico es la combinación de tres estructuras, la de la producción, de la distribución y del consumo”¹.

Producción de los bienes económicos, Distribución de los mismos y su Consumo, constituyen las tres partes de todo sistema económico. Mejor que Distribución, que es una categoría asociada a las economías socialistas de planificación central, hablaríamos de Circulación o intercambio de mercancías en el mercado, que se ha demostrado el mecanismo más eficiente en la distribución de recursos:

“La importancia de la categoría de *intercambio*, aun en su sentido estrictamente comercial (mejor aún que la categoría de distribución, que está, más bien, pensada radialmente) reside en su componente circular. Y la significación de la moneda en la constitución de la racionalidad económica, como categoría real (a la manera como la rueda constituye, también, un acontecimiento en la historia de la racionalidad mecánica) hay que verla originariamente en su naturaleza circular, en el contexto de la, precisamente, llamada *circulación de bienes*”².

Si ponemos en relación ahora la división en Producción, Intercambio y Consumo de bienes con los términos o sujetos económicos (Productores), con las relaciones económicas que establecen entre sí (Intercambio) a través de las operaciones de apropiación de los bienes (Consumo) tenemos delimitados con claridad los Principios últimos que presiden la racionalidad económica.

El Principio de los Términos define la habilidad productiva que es propia de la clase económica de los productores (trabajadores y empresarios) en relación con la producción o fabricación de los bienes económicos. Dicho principio tiene que ver con la

¹ Maurice Godelier, *Racionalidad e irracionalidad en Economía*, Siglo XXI, Madrid, 1967, p. 259.

² Gustavo Bueno, *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1972, pp. 42-43.

transformación o explotación de la naturaleza por medio de técnicas y artes diversas inventadas y acumuladas a lo largo de la historia de la humanidad.

El Principio de las Relaciones entre los productores, que a la vez son consumidores de los bienes que no producen, es el intercambio en el Mercado. Dicho intercambio y circulación de los bienes va desde el primitivo comercio por trueque, hasta el intercambio de bienes por dinero o por capital.

El Principio de las Operaciones tiene que ver con las acciones de comprar y vender bienes en el mercado y acaba cristalizando en la forma de una Ley, la Ley de la Oferta y la Demanda, que regula el consumo y apropiación de los bienes económicos disponibles en el Mercado. Dicha Ley establece tres situaciones generales: cuando la oferta supera a la demanda, los precios tienden a bajar; cuando la demanda supera a la oferta, los precios suben; cuando se igualan ambas, los precios se mantienen en un equilibrio estable. Esta última situación ha sido explicada con procedimientos matemáticos de la teoría de funciones por la teoría de la Utilidad Marginal desde Stanley Jevons hasta Walras o Pareto, con grandes aplicaciones en la micro-economía.

La explicación del funcionamiento macro-económico llevó al desarrollo de Teorías para evitar las grandes crisis o colapsos del sistema económico con el fin de mantener un Sistema económico estable. El marxismo propuso la sustitución del capitalismo por un sistema intervencionista de planificación central que tras su experimentación soviética y china se ha demostrado ineficiente. Otras formas de intervención limitada en la economía sin pretender sustituir al mercado, como el keynesianismo o el monetarismo de la Escuela de Chicago, han tenido mayor éxito en el control de las crisis económicas, aunque la globalización de la economía mundial está planteando nuevos retos y posibilidades de intervención macroeconómica.

En tal sentido tales Principios operacionales aplicados así a los diversos campos específicos de la realidad nos abren una prometedora puerta, que trataremos de traspasar en ulteriores intentos, para la construcción sistemática de una nueva filosofía que pueda presentarse, en cuanto que representa una forma hábil de pensar, como superadora, y a la vez continuadora en lo que merece ser conservado como adquisición permanente, de los

grandes filósofos del pasado al progreso del pensamiento filosófico universal.

ENTREVISTA AL AUTOR REALIZADA POR HECTOR ALVAREZ MELLA, ASIER PEREZ RIOBELLO Y ALBERTO M. HERS MARTINEZ.

1. Usted viene desarrollando desde hace un tiempo un nuevo proyecto filosófico que denomina “Pensamiento Hábil”. ¿Cuáles son sus líneas maestras y sus conexiones con el marco filosófico actual?

En relación con el marco filosófico más reciente, el Pensamiento Hábil es la denominación de un modo nuevo de filosofar que surgió con ocasión de una estancia del conocido filósofo italiano Gianni Vattimo en la Universidad de Oviedo. Hubo entonces unas jornadas de conferencias y coloquios en los que se me invitó a participar y en las que, en el marco de una pequeña comunicación posteriormente publicada (Manuel F. Lorenzo, “Ser como voluntad y ser a la mano”, en G.Vattimo, *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*, Nobel, Oviedo, 1996, pp.213-226), propuse, frente a las tesis de Vattimo de sostener un Pensamiento Débil, que se contraponía al “pensamiento fuerte” asociado al dogmatismo de la metafísica tradicional, sistemático, etc., la Idea de un pensamiento que mezclaba ambas posiciones en el sentido de que era a la vez fuerte para construir y débil para rechazar o destruir todo el pasado metafísico. Así surgió una vía media que significaba por un parte un pensamiento que quiere evitar los extremos como un buen navegante debe tener habilidad para evitar los extremos rocosos de un paso estrecho y difícil, como el que hay entre Escila y Caribdis. Pero a la vez remitía también a las habilidades corporales entre las cuales la habilidad manual destaca sobremanera. Pensar en tal sentido, más que “reflexionar” en sentido mentalista, es maniobrar. La reflexión es un medio para orientarnos, una especie de espejo retrovisor. La conducción de nuestras actividades depende más de nuestras manos. A partir de aquí he ido esbozando unas líneas maestras que, siguiendo planteamientos clásicos, se podrían compendiar en una metodología, un canon, una arquitectónica y una historia. Como método el Pensamiento Hábil propone, creando una palabra nueva, el método *operatiológico*, esto es, el punto de vista de las operaciones como hilo conductor de nuestras explicaciones de los

fenómenos. Parodiando el lema de los fenomenólogos, el “ir a las cosas mismas”, decimos que las cosas esenciales son las operaciones y por tanto hay que “ir a las cosas a través de las operaciones mismas”. Por eso preferimos las definiciones operacionales de las cosas que las definiciones puramente lógico-gramaticales. Como canon de este método to-mamos la manualidad misma, las manos contempladas en si mismas y no como un mero instrumento del alma o del cerebro. El hombre no es la medida de todas las cosas, como sostenía Protágoras, pero si el medidor, siendo las manos su metro. En tal sentido los límites de nuestro pensamiento no están tanto en el lenguaje, como decía Wittgenstein, cuanto en lo que podemos hacer con nuestras manos. Apoyándonos en tal canon podemos establecer unos principios o fundamentos que nos permitan construir sistemática o arquitectónicamente una filosofía con sus diversas estancias o partes gnoseológica, ontológica, ética, estética, política, etc. Por último, tal organización sistemática debe permitir una reinterpretación de la historia del pensamiento filosófico en un sentido más profundo que el alcanzado hasta la fecha.



De izquierda a derecha: Héctor Álvarez Mella, Asier Pérez Riobello, Alberto M. Hers Martínez y Manuel F. Lorenzo.

2. Su planteamiento filosófico apunta reiteradamente a la figura de las manos. ¿A qué se debe esa curiosa obsesión? ¿Por qué las manos?

Las manos, ciertamente, han sido para mí una obsesión. Ya en los años de estudiante me impresionaban aquellas críticas que Marx y Engels hacían en la *Ideología alemana* al trabajo intelectual que se creía que podía prescindir del trabajo manual. Después, la Psicología de Piaget, con su insistencia en observar las actividades manuales de los niños, me dio argumentos más científico-positivos para seguir alimentando la obsesión. Por último, recientemente, mi amigo, el poeta Manuel Asur, conecedor de mi obsesión, me habló del libro de Frank Wilson *La mano* (Tusquets, Barcelona, 2002), el cual compré y leí inmediatamente. Para mi sorpresa me encontré con que el autor, un médico neurólogo de San Francisco que se había especializado en curar a músicos profesionales que padecían serias dolencias en sus delicadas y virtuosas manos, había dado forma a la misma obsesión por las manos como un ataque al cefalocentrismo predominante entre sus colegas neurólogos. El libro, que fue finalista en la modalidad de no-ficción de los Premios Pulitzer, me impresionó asimismo porque el autor hace gala de una vastedad y profundidad de conocimientos antropológicos propia de aquellos llamados médicos humanistas que abundaron en la España del Renacimiento. Tanto fue así que no resistí la tentación de contactar con él. Le mandé un e-mail y me contestó inmediatamente diciéndome que era el primer lector hispano que le escribía. Hice una reseña de su libro en la revista Teorema, que para sorpresa mía llegó hasta la mismísima Universidad de Harvard, y me invitó a colaborar en sus próximas investigaciones, una actitud que hizo que tomase con renovado interés la obsesión por las manos, pues al menos en USA había un gran interés en este tema. Incluso este interés ha salido del campo puramente científico antropológico y ha llegado al del arte como prueba la Colección Bull de fotografías “Speaking with hands” expuesta hasta hace poco en el Guggenheim de Bilbao, después de haber estado en el de Nueva York. Curiosamente Henry Bull, un filántropo neoyorkino y Wilson son viejos amigos.

3. El “habilismo” dialoga con la Filosofía contemporánea y la tradición filosófica española. ¿Ortega y Trías son clave para usted?

Me sorprende la denominación de “habilismo” pero, a la vez me parece que encaja bien con lo que estoy haciendo. Pues la obsesión por las manos me llevó a buscar en los filósofos contemporáneos algún filósofo que, como en la antigüedad Anaxagoras, viese en las manos el origen de la inteligencia humana. Lo encontré en Heidegger, quien, en su famosa obra *El ser y el tiempo*, acuña la Idea del Ser-a-la-mano (*Zu-handen-sein*) como previa y más fundamental que la de Ser-ante-la-mano o Ser-a-la-vista (*Vor-handen-sein*). Pero Heidegger, influido por una metodología puramente descriptiva propia de la Fenomenología o posteriormente de una metodología hermenéutica y puramente etimológica, no se plantea ninguna edificación sistemática en base a estas nuevas ideas. No pasa siquiera del Ser-a-la-mano al Ser-de-la-mano. Ortega, sin embargo, aunque no se centra en el Ser-a-la-mano sino en la Vida, define el núcleo de esta como la ejecutividad, el Ser ejecutivo y además está abierto a un nuevo proyecto de fundamentación sistemática, el racio-vitalismo. Ortega puso los gérmenes de una filosofía “post-moderna” en España, pero tampoco los desarrolló. Sus discípulos se limitaron a repetir al maestro y con la Guerra Fría y el franquismo se impuso el dilema de eliminar la filosofía sustituyéndola por las ciencias (Manuel Sacristán y los positivistas lógicos) o elaborar una alternativa escolástica moderna (Zubiri, Gustavo Bueno) a la escolástica tomista que el régimen franquista impuso en la enseñanza. Pero la industrialización impulsada por el propio franquismo secularizó el país laminando el zubirismo, muy apegado aún al catolicismo, y la caída del Muro de Berlín afectó seriamente a las bases materialistas marxistas del buenismo. No obstante el espíritu orteguiano de buscar una nueva filosofía ha resucitado en cierto modo en la obra madura de Eugenio Trías. Su Idea de una Razón Fronteriza recoge muy bien el espíritu orteguiano de una vía media entre el realismo antiguo y el idealismo moderno. Con respecto a la racionalidad manual, en tanto que es una racionalidad principalmente biológica o raciovital en el sentido de Ortega, permite comprenderla asimismo como una racionalidad fronteriza en tanto que las manos, junto con los pies, constituyen las extremidades del cuerpo, los órganos fronterizos

esenciales para nuestra adaptación al mundo externo. El punto de vista de las manos, el Ser-de-las-manos es algo fronterizo, en el sentido de Trías.

4. Como profesional que ejerce su actividad desde Asturias, ¿podría decirnos en qué estado se encuentra, a su modo de ver, la facultad de Filosofía de Oviedo?

Desde un punto de vista administrativo estamos ante un panorama difícil, de futuros cambios que se imponen por circunstancias externas, como las relaciones con el resto de Europa o las ocurrencias de los ministros de turno. Desde un punto de vista de la filosofía que se hace y se enseña, la Facultad aparece dividida en dos “bandos” trasunto de aquellos analíticos y dialécticos del tardo franquismo. Hay algunos profesores que siguen posiciones diferentes de estas pero a la hora de votar en los órganos administrativos se produce una polarización que los arrastra inevitablemente a uno de los polos. Parece un conflicto difícil de resolver pues ni la filosofía analítica ni el materialismo marxista son filosofías del futuro, sino que pertenecen por sus adscripciones básicas, a un tiempo que ya ha pasado. Además el conflicto se redobra con la oposición escolástica/no-escolástica. Yo he vivido esta contradicción en mi propia formación filosófica pues estudié filosofía en la Universidad de Valencia, donde predominaban los analíticos y formé parte del llamado “Grupo de Oviedo” liderado por Gustavo Bueno. Aprendí que en lógica, cuando se quiere salir de una contradicción, se puede dar marcha atrás y regresar a las premisas para, reformulándolas, encontrar una nueva vía que evite tal contradicción. Por eso regresé a Ortega cuyo Idea de la Razón Vital traté de reformular con la Razón Fronteriza y la Razón Manual. Y volviendo desde Ortega a la situación actual, creo que se puede abrir una vía filosófica nueva, que no es escolástica, pero tampoco desprecia toda escolástica, sino que simplemente la considera insuficiente, y que además, aun rechazando los planteamientos básicos de analíticos y marxistas-buenistas, pueda salvar desarrollos particulares de tales corrientes, en la teoría de la ciencia o del lenguaje, de la religión, de la política, pero reinterpretándolos sobre nuevas bases.

5. La figura de Ortega es reivindicada por usted en sus artículos como una herramienta útil para analizar los problemas políticos con los que España se enfrenta actualmente. ¿En qué sentido?

Bueno, para mi fue una sorpresa descubrir a Ortega como el padre filosófico de la actual Constitución Autonómica (Sobre esto ver Manuel F. Lorenzo, “Idea leibniziana de una Constitución Autonómica para España en Ortega”, Lluís X. Alvarez y Jaime de Salas, *La última filosofía de Ortega y Gasset*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 2003, pp. 255-289). Nadie me lo había dicho, ni lo había oído en ninguna parte. Fue en los años de los gobiernos de Felipe González cuando, leyendo a Ortega, desperté del sueño dogmático que para mi generación y anteriores era el marxismo. Actualmente nos encontramos en un momento muy crítico en que, por presiones de minorías regionalistas extremistas, se quiere modificar la Constitución en un sentido que afecta a su filosofía. Por ello creo que es oportuno volver a los textos fundacionales de la Idea de Autonomía, como *La redención de las provincias* o los discursos de Ortega en las Cortes de la República, para tener claras las Ideas básicas del autonomismo y no confundirlas ni con el centralismo ni con el federalismo o con-federalismo que propone el Gobierno Zapatero. Además de que en Ortega hay una Idea de una España liberal que no se identifica con la España del centralismo franquista.

6. Dejando de lado el panorama nacional, ¿cómo valora la figura de Piaget y sus avances científicos?

Mi conocimiento de la obra de Piaget viene de mis años de estudiante, la década de los 70, cuando se traduce su obra al español y estaba de moda. Con el tiempo, lo que más me interesó de su obra fue la comprensión racional, positiva y científica de fenómenos vitales como el desarrollo del conocimiento inteligente en los niños. Sobre todo la forma racional y sistemática de entender tales fenómenos vitales. El descubrimiento de las estructuras operatorias algebraicas, los famosos “agrupamientos”, ya en la conducta pre-lingüística de los niños. En esto me

parece que confirma la propuesta filosófica de Ortega de una comprensión de los fenómenos vitales que no sea puramente mecanicista, sin tener por ello que ser irracional. La Psicología genética de Piaget tuvo la intención también de abrir una vía media, en plena Guerra Fría, entre el positivismo conductista norteamericano de Watson, Skinner, etc., y la psicología materialista soviética de Luria, Kondratiev, etc. Hoy, tras el final de dicha época empieza a verse a Piaget como el gran psicólogo del siglo XX como se ve en Einstein al gran físico de dicho siglo. Por cierto, ambos eran suizos (el segundo de adopción), lo que pone de relieve la falsedad de aquella frase de Orson Welles que prefería un Renacimiento lleno de tiranos, pero con genios como Miguel Ángel, Rafael, etc., que una Suiza donde sus muchos años de democracia solo habían producido el reloj de cuco.

7. Asimismo, estos adelantos posibilitados por la psicología evolutiva son conectados por usted con un nuevo paradigma filosófico que parece estar constituyéndose en el ámbito anglosajón actualmente. ¿Ve factible esta unión? ¿Es hora de mirar más allá de la tradición filosófica europea?

Yo tenía una imagen muy tónica de la filosofía norteamericana que se sustentaba en el predominio abrumador de la llamada filosofía analítica en sus Universidades y Colleges. La lectura de un libro como el de Allan Bloom, *El estrechamiento de la mente americana* me llevó a matizar dicha imagen con la existencia de otras corrientes, que si bien minoritarias, empezaban a colarse por los departamentos de literatura, como era el caso de la filosofía deconstructiva de Derrida. Cuando contacté con Wilson le pregunté directamente que filosofía era la que tenía más influencia en San Francisco y me remitió al libro de G.Lakoff & M.Johnson *Philosophy in the flesh* (1999). Mi sorpresa fue que Lakoff, un conocido discípulo crítico de Chomsky, daba una imagen de la filosofía americana como dividida en dos grandes áreas: por una parte estaba la filosofía analítica de la mente ligada a la primera revolución lógico informática con figuras como Quine, Searle, etc. y apoyada en clásicos europeos como Wittgenstein y por otra había una generación emergente apoyada en la segunda revolución infor-

mática de la década de los 80, de Silycon Valley, con figuras como el propio Lakoff y con propuestas muy críticas respecto al paradigma analítico mentalista en el preciso sentido de remitir los problemas del conocimiento y del lenguaje a las nuevas “ciencias cognitivas” en tanto estas encontraban explicaciones a dichos tradicionales problemas con fundamentos ya no mentales sino operatorio corporales, ya sea en la lógica de las neuronas o en la lógica de las acciones inscrita biológica y evolutivamente en el aparato locomotor. El mismo Lakoff indica la distribución territorial de ambas corrientes en dos triángulos que se forman si trazamos una línea desde Nueva York a San Francisco. El triángulo superior tiene con uno de sus lados la costa oeste, el Pacífico, con Universidades como Berkeley (donde está Lakoff) y Stanford (donde está Wilson) y el triángulo inferior es el de la costa Este con Universidades como Harvard, donde dominaría la filosofía analítica. Por supuesto hay excepciones, pero lo interesante de la imagen es la emergencia de un nuevo paradigma filosófico que remite a la carne corporal (*flesh*) para entender las ideas, el conocimiento y el lenguaje humano, y que busca como más afin la tradición de los últimos desarrollos de la Fenomenología husserliana (Lakoff se remite a Merleau Ponty). Por ello en tanto que el Pensamiento Hábil regresa a Ortega, a una fenomenología vitalista, y se apoya en Piaget, quien remite la solución de los problemas “mentales” al estudio de las acciones y operaciones de los sujetos, creo que es factible la convergencia de puntos de vista. Ciertamente es importante mirar y observar esta nueva filosofía norteamericana, pero ello no implica abandonar la tradición europea, pues ellos mismos la están buscando de nuevo, aunque ahora no sea tanto Wittgenstein sino el último Husserl, la fenomenología de Merleau-Ponty, y cosas así. Hoy los norteamericanos son los que dominan la política internacional, no los europeos. Pero pasa lo mismo que ocurría con los griegos y los romanos, que la hegemonía política no implica necesariamente la cultural.

8. Así pues, ¿considera que se nos abre un nuevo horizonte epistemológico en la filosofía del momento? ¿Qué papel cree que jugaría en él su “Pensamiento Hábil”?

Creo que si se está abriendo un nuevo horizonte filosófico y que además, debido al gran poder de influencia norteamericano, se tiende a extender por todo el globo. Por ello estamos ante una oportunidad que no deberíamos dejar pasar, para incorporar la filosofía que hacemos aquí al nuevo ámbito de discusión internacional que se está abriendo. En tal sentido desde los primeros pasos del Pensamiento Hábil me esfuerzo en una lucha constante, aunque desgraciadamente con pocos apoyos institucionales y mediáticos, en aportar algo a dicho movimiento de nuevas Ideas. Lo que podemos aportar es sobre todo cultura y nivel filosófico, del que los norteamericanos no andan sobrados. Además la filosofía contemporánea española comparte en Europa con la francesa el tener una figura internacional como Ortega en relación muy estrecha con el movimiento fenomenológico clásico y sin los problemas políticos de claudicación ante el totalitarismo de Sartre o Merleau-Ponty, cuyos escritos políticos, a diferencia de los del español, han envejecido mucho. Sería aun más interesante que además del Erasmus europeo se fomentase la estancia de estudiantes de filosofía en la Costa Oeste de EEUU donde tomasen contacto directo con lo que allí se hace, buscando el enriquecimiento mutuo y no la mera imitación de una moda.

9. Para terminar, va a aparecer un nuevo libro suyo. ¿Podría hablarnos un poco de él? ¿Cuándo podremos disfrutar de su lectura?

El Pensamiento Hábil, hasta la fecha, sólo se ha hecho público en una serie de cuatro artículos aparecidos en la publicación bianual del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo *Studia Philosophica*. Asimismo en mis clases en la Facultad de Filosofía he ido dándolo a conocer en cursos de Fundamentos de Filosofía y de Historia de la Filosofía. Un desarrollado ya más formal es el que hago en el presente libro, *Introducción al Pensamiento Hábil*, y en otros dos o tres libros, que espero poder publicar en un futuro inmediato, sobre los

principios gnoseológicos y ontológicos, desarrollados más formal y extensamente de lo que aparecen en el presente libro y, además, sobre la visión nueva que se puede ofrecer de la Historia de la Filosofía Contemporánea desde los supuestos del Pensamiento Hábil, profundizando en la interpretación general de la Historia de la Filosofía esbozada también en este libro.

