

# El estado de la cuestión

## Actualidad de la filosofía primera. Nota breve

Miguel García-Baró

1

La extraordinaria inflación que ha hecho en las últimas décadas de la ciencia (mejor: de la lógica —meramente reproductiva o con afanes normativos— de las ciencias empíricas) el centro del trabajo en filosofía, e incluso la filosofía misma, ha llegado probablemente a la hora de su decadencia. En mi opinión, el fenómeno que marca el fin de esta tan reciente y avasalladora edad de oro de la lógica de las ciencias de la naturaleza es el redescubrimiento de que su problema propio es, a la vez, el problema radical de las ciencias del espíritu. Y cuando esta situación se ha manifestado insoslayablemente, resulta ahora inevitable la vuelta a plena vida de la cuestión que interroga, en general, por los fundamentos últimos de la racionalidad misma. He aquí el tránsito hacia un nuevo horizonte ilimitado en que la ontología y la teoría del conocimiento se expanden libres y vuelven a ser cultivadas en todos los lugares y con el máximo interés, tal como corresponde a las partes (inseparables) de la *philosophia prima*.

En efecto, el anarquismo epistemológico y la teoría de las revoluciones científicas —las dos caras de la primera fase de esto que solemos llamar «la nueva teoría de la ciencia»—, allí donde no han triunfado pacíficamente han suscitado una resistencia cuya línea de fuerza merece describirse como un nuevo sociologismo. El paradigma que es en sí la teoría de T. I. Kuhn ha

sido muy frecuentemente adoptado con una falta de crítica que sorprendería a quien no esté mínimamente curtido en la observación de tantos fenómenos paralelos en la historia de la ciencia y de la filosofía. Se mezclan en su éxito dos ingredientes. Por un lado, es evidente —al menos, en mi opinión— que la descripción en él contenida del desarrollo de las teorías científicas es mucho más adecuada que sus contrincantes. Pero, por otro, que ello sea efectivamente así ha dado lugar a un relativismo radical no sólo por lo que hace a las teorías, sino por lo que se refiere absolutamente a todos los enunciados que pretenden expresar cómo es el mundo o cómo es el marco lógico en el que caben los posibles mundos. La extensión que convierte, de este modo, a una teoría de las revoluciones en la ciencia exacta de la naturaleza, en una teoría (autocontradictoria y radical) de la razón, es una extrapolación de ingenuidad sorprendente, además de un formidable arcaísmo. ¿Cómo es posible que no se suscite a cada paso la cuestión de las condiciones de la posibilidad del paradigma kuhniano?

En cambio, la comunidad de los epistemólogos toma bastante a pecho la presunta necesidad de destruir a Feyerabend, de arrasar su influencia y sembrar de sal, por así decirlo, California y sus alrededores. En una discusión privada he oído yo mismo a ciertos prominentes miembros de esa comunidad coincidir en la aspiración a que el nombre de Feyerabend, a fuerza de no ser pronunciado, se hunda cuanto antes en la nada. Y sin embargo, Feyerabend saca firmemente las consecuencias de Kuhn y del relativismo de Quine, y en ese sentido, en la medida en que, como un nuevo Protágoras, argumenta férreamente para concluir que no hay hierro lógico en parte alguna, su anarquismo es el comienzo de una nueva polémica en torno de la razón y del ser.

¿Cuál es el tenor de las respuestas antianarquistas? Como es natural, se halla, en muchos casos, próximo al relativismo sociologista a que ha dado paso Kuhn. En castellano disponemos, por ejemplo, de varios recientes intentos de superar el anarquismo que caben perfectamente en el casillero del sociologismo relativista. Harold I. Brown, Arne Naess y Alan F. Chalmers pueden servirnos de casos muy accesibles. El primero de ellos acude, próximo a la ortodoxia kuhniana, al consenso de la comunidad científica para el control democrático y racional de lo que debe aceptarse como ciencia auténtica. El segundo se halla en el campo del pragmatismo tradicional, aún más que en el de los kuhnianos: el ecologismo y el progreso social son pautas generales que deben permitirnos hablar todavía de una ciencia incluso para anarquistas. Finalmente, Chalmers lanza desde Australia lo que el propio Feyerabend denomina un canto de sirenas marxista. El sociologismo de Brown y el pragmatismo crasamente relativista de Naess desembocan donde debían: la ideología —en el sentido propiamente politológico del término— se convierte en el verdadero árbitro de la cuestión, es decir, en el juez supremo del tribunal de la crítica de la razón. Cómo no, el marxismo se apre-

sura a reunir sus cenizas para participar en este debate que tanto le debe en su punto de partida al racionalismo crítico y su prueba de la miseria del historicismo.

Un tipo cercano de superación del anarquismo —todos los relativismos vuelven incesantemente en los rizados que describe la historia— la ofrece otra resurrección, cuyo arcaísmo es todavía más sobrecogedor: la teoría evolucionista del conocimiento, que hoy hace furor en ciertos círculos alemanes y austriacos. Spencer es reacio a dejarse vencer indefinidamente por los neokantianos de todas las variedades, y se venga, incluso, de ellos utilizando a ciertos sorprendentes residuos del kantismo. Este nuevo viejísimo relativismo biologista tiene, en efecto, una de sus fuentes fundamentales en la antropología etológica de Konrad Lorenz, que ha interpretado los «esquemas comportamentales innatos» y específicos, en el caso del hombre —en el que se hallan relativamente abiertos y moldeables—, nada menos que como la verdadera estructura apriórica de la subjetividad, cuya genealogía mitológica trazó Kant. Este soberbio disparate, que sin duda atormenta ahora a las pobres sombras de Hermann Cohen y León Brunschvicg, echa raíces en la sociobiología, e irá todavía afirmándose más y más en sí mismo a medida que avance la investigación de la estructura genética y sus correlaciones en la conducta. Sin duda, los futuros herederos de Engels y de Pavlov dirigirán cada vez más su atención hacia este campo. No hay que decir que Feyerabend es bastante más profundo que Lorenz, Wilson y sus epígonos.

Hasta aquí, pues, el panorama de los grandes marcos conceptuales dentro de los cuales se desarrolla el trabajo de la actual teoría del conocimiento arroja este doble resultado: los puntos más avanzados son el anarquismo escéptico de Feyerabend y el sociologismo (marxista o liberal) que pretende sobrepasarlo (y que ha dado lugar a que comenzara refiriéndome al punto de inflexión representado por el descubrimiento de que, contra lo que esperaba el positivismo lógico, se mezclan de nuevo las raíces de las ciencias naturales con las de las ciencias culturales y la antropología). Y la pregunta pertinente para decidir la controversia sigue siendo siempre la que se interroga por las condiciones de la posibilidad de la verdad de las tesis en pugna.

2

Precisamente, haber ido mucho más allá que el relativismo inmediato al plantear este problema transcendental es el mérito común a las teorías generales alemanas antipositivistas que hoy conocen su auge —si bien aparecen síntomas de decadencia también en esta esfera—. Me refiero a la hermenéutica de H. G. Gadamer y a las pragmáticas de J. Habermas y K. O. Apel. El problema común a todas ellas es, justamente el de las condiciones de la

comprensión de cualquier enunciado pretendidamente descriptivo. El campo de estas condiciones es, a la vez, una teoría del sentido y el lenguaje y una teoría de la posibilidad del consenso social básico. Naturalmente, sólo cabe hablar de relativismo sociologista si la teoría de la comprensión (es decir, del lenguaje y de la sociedad, al mismo tiempo que de la razón) recurre a supuestos que tengan sus raíces inmediatamente en la intemperie de la pura contingencia. Como es sabido, la distinción kantiana entre la subjetividad empírica y la trascendental subviene precisamente a la necesidad de no declarar mera cuestión de hecho toda cuestión, una vez que se ha visto claramente la esencia nihilista e imposible del escepticismo. Los neokantianos pusieron ante los ojos del positivismo la elemental verdad de que nada subsiste en el terreno empírico si el campo trascendental está vacío; que no hay ciencia si no hay filosofía; que no hay hechos si no hay leyes — y ello, aún cuando las leyes de la naturaleza y las de la cultura tengan que ser declaradas meras cuestiones de hecho ellas mismas—. Esta fuerza eterna que el platonismo (es decir: el platonismo, el aristotelismo, las filosofías teológicas medievales no voluntaristas, el racionalismo moderno, el realismo crítico y el idealismo trascendental) representa revivió esplendorosamente en el tránsito del pasado siglo al actual tanto entre los neohegelianos británicos, como, en el Continente, en neokantianos, bergsonianos —permítaseme incluirlos—, neotomistas y fenomenólogos. En cualquiera de sus formas, ha sido conservada, no sólo por un amplio grupo de filósofos contemporáneos, sino también por los más destacados miembros de la comunidad científica (desde Gödel a Heisenberg, pasando por Weyl y Einstein).

La hermeneútica de Gadamer, Habermas y Apel desciende, de modos diversos, de la filosofía trascendental; pero representa un atenuamiento de la escisión tajante entre lo empírico (contingente) y lo trascendental (necesario). Son, sobre todo, dos los libros que configuran el origen de estas tres tendencias filosóficas: *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger, y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de Edmund Husserl. El primero de ellos, a su vez, expresa la asimilación y la superación heideggerianas de las tres tendencias en que sucesivamente se educó su autor: el realismo crítico de la filosofía fomentada por la Iglesia Católica en el fin de siglo, el neokantismo en su forma de filosofía del valor (H. Rickert y E. Lask) y la fenomenología pura de la madurez del propio Husserl —a lo que hay que sumar la influencia de la crítica de la razón histórica del último Dilthey—. Este verano del 87 han visto la luz, justamente, las lecciones más antiguas de Heidegger de las que han quedado manuscritos (las de 1919 en Friburgo). En ellas se pone enteramente de relieve cómo su crítica husserliana de Rickert tiene uno de sus pilares en la evidencia de que Husserl ha alcanzado, entre otras cosas, el *desideratum* diltheyano para la fundamentación de las ciencias del espíritu: el campo de la experiencia originaria que vuelve posible la psicología comprensiva y descriptiva, plenamente desligada de la naturalización del espíritu que representa la psicología que está dominada en su

método mismo por el ideal de la explicación (es decir, del sistema deductivo-axiomático).

Esa fue la hazaña teórica de la fenomenología pura, en la perspectiva de muchos coetáneos de Heidegger, y ése es el origen de su influjo en la posterior evolución de las ciencias humanas —al menos, en la medida en que éstas se ocupan con su propia fundamentación—. Pero Heidegger hubo de echar de menos en un grado especialmente agudo las carencias relativas de la fenomenología pura realmente desarrollada por Husserl, en lo que hacía a la iluminación de la comprensión histórica. La fenomenología genética no fue expuesta en sus principios por Husserl más que en los años mismos en que Heidegger preparaba *Ser y tiempo*, y, en todo caso, los libros de Husserl no la acogieron más que en la etapa inmediatamente posterior a 1927. Y, todavía, el propio Husserl no estuvo satisfecho con ella como teoría última suficiente de la historia y la cultura. Este es, justo, el origen de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

Tanto Husserl como Heidegger atienden primordialmente a la teoría de la predicación, fundamento de cualquier posible teoría de la ciencia. Ambos establecen, por otra parte, más allá de la predicación elemental misma, una teoría de la esfera prepredicativa, que subyace a toda actividad del entendimiento y la razón. Ambos trazan, pues, una genealogía de la razón científica, cuyas etapas primordiales son, bajo el sistema de las relaciones lógicas, el juicio (λόγος ἀποφαντικός), y, aún por debajo de él, la exploración de la esfera de lo que está previamente dado respecto del λόγος. Y ello en un sentido que, en lo capital, es doble. Se trata, por un lado, de las raíces prácticas de la razón científica, y por otro de las que están en el dominio que Husserl llama *sensibilidad*. El mundo de la episteme posee, en una dirección, supuestos estimativos y prácticos que, en cierto sentido, ya en Husserl —como en Kant y, mejor, en Fichte—, exigen que la crítica de la razón práctica sea el *locus* apropiado para la fundamentación final de la filosofía primera (si bien parece inevitable que el ámbito de esta empresa tenga la estructura de círculo que Heidegger destaca para la hermeneútica del ser-ahí). En otra dirección, las idealizaciones y los conceptos absolutamente precisos de las ciencias (axiomáticas) son ideas-límite proyectadas por la razón a partir de los tipos o de las esencias morfológicas de los objetos descubiertos en el horizonte del mundo de la vida. Husserl desarrolló en gran escala la teoría del origen de la geometría, para la que es especialmente fácil revelar en las necesidades prácticas del mundo de la vida la fuente de los objetos ideales de la ciencia, límites inalcanzables para la precisión de las medidas en que los agrimensores, por ejemplo, están interesados.

La dirección que conduce hacia regiones próximas al idealismo de Fichte es privativa de Husserl, y se echa de ver desde el principio que no es aquella que puede atraer mejor la mirada de quienes aspiran a una fundamentación de las ciencias del espíritu ajena al ésjaton entre lo empírico y lo trascendental.

La vertiente de la doctrina de Husserl que ha sido (y va a ser) más explotada, es la que analiza el modo en que la episteme brota de la doxa que es cada perspectiva individual sobre el mundo común de la vida —mundo cuya intersubjetividad es radicalmente intersubjetividad pragmática—. Pero no debe olvidarse que el mundo de la vida y su doxa perspectivista no poseen en sí mismos su fundamento, tal como Husserl los entendió. Lejos de ello la misma intersubjetividad primordialmente pragmática que sustenta el mundo de la vida es rendimiento constitutivo de una vida de conciencia en la que no existe la posibilidad de emplear 'yo' en algún sentido dialógico (enfrentado a algún tú).

La analítica existencial de *Ser y tiempo*, si no veo mal, puede interpretarse como una teoría muy desarrollada y, también, absolutamente radical, del mundo pragmático e intersubjetivo de la vida. La originalidad propia de Heidegger podría ser descrita —sin gravísima injusticia pero sumariamente— como el intento de volver completamente autosuficiente esa esfera dóxica, desde el punto de vista de su fundamentación. Ella es el campo en que el ser-ahí se halla arrojado y con el que éste se ocupa; el campo primordial que debe ser analizado como la resultante del encuentro de dos entidades anteriores (el yo y el mundo real), pero que tampoco (contra Husserl) presenta en su estructura un desequilibrio que haga del «mundo» el rendimiento intencional de cierta anónima conciencia transcendental o *Ur-Ich*, en el que el momento decisivo es la infinitud teleológica. No, sino que el ser-en-el-mundo del ser-ahí, que es, constitutivamente, *Sein zum Tode*, finitud histórica y pragmática, es por decirlo paradójicamente, el absoluto. El sentido que configura el dominio del λόγος ἀποφαντικός surge de la revelación originaria y finita, pre-lógica, del ser que es, en realidad, el tiempo sostenido quebradiza, abiertamente, sobre el abismo verdaderamente primigenio de la nada.

El cuadro que acabo de esbozar muestra cómo Dilthey y Husserl están en la base misma del panorama más reciente en el que se entiende a sí misma la teoría contemporánea del conocimiento, vista desde la perspectiva de las teorías hermeneúticas contemporáneas. No es esencial, para mi propósito, todo aquello que separa el tradicionalismo de Gadamer del iluminismo de Habermas (lejano descendiente de la izquierda de Hegel) o del de Apel (con el amplio espacio que en éste tienen las consecuencias de la filosofía lingüística anglosajona).

Ahora bien, es seguro que las genealogías se dejan trazar hasta más atrás, y es también seguro que en esa zona de sombra, a la espalda de Dilthey y de Husserl, se encuentran obras que es urgente reconsiderar. En primer término, sin duda, deben figurar, en una dirección Schleiermacher, y, en la otra, Brentano y su escuela vienesa.

Este segundo foco de atención es el que sobre todo me interesa. No es en absoluto —estoy convencido de ello— tan sólo una nueva moda más el auge actual de los estudios sobre Brentano (de los que son el órgano usual de expresión los *Grazer Philosophische Studien*); ni es un capricho del tráfico académico que se haya dado a conocer en los años ochenta una editorial (Philosophia Verlag, de Munich) que dedica una de sus colecciones a la reedición de los grandes textos austríacos de filosofía entre 1870 y 1920 (por ejemplo, todo Christian von Ehrenfels), y que se extiende naturalmente hacia los discípulos no austríacos de Brentano (K. Twardowski) y los no idealistas de Husserl (estamos en espera del nuevo Adolf Reinach completo y, por primera vez, crítico). No sólo se discute apasionadamente en los Estados Unidos a propósito de la obra epistemológica de R. Chisholm (introdutor allí de muchos de los temas brentanianos, y editor en Graz, junto a R. Haller y otros, en los setenta, de la obra completa de Alexius Meinong) y de la noción husserliana de nóema (en los círculos en torno a J. Hintikka, bajo la influencia de D. Føllesdal). No sólo se escribe cada año más sobre la fantástica ontología de Meinong y su utilidad en los problemas semánticos de la lógica modal. Ocurre, además, que, básicamente en Europa, y, en lo fundamental, alrededor del llamado Seminario de Filosofía Austro-alemana, cuyas cabezas son los jóvenes filósofos Barry Smith (Manchester), Kevin Mulligan (Ginebra) y Peter Simons (Salzburgo), la ontología general practicada por Brentano y sus discípulos se cultiva en confluencia progresivamente mayor con la ontología surgida del análisis lingüístico.

Se ha producido por fin el comienzo de la resolución de un malentendido profundo que mantenía tajantemente separadas las tradiciones anglosajonas y continentales de filosofía científica. Por filosofía fenomenológica no se entiende ya en exclusiva la filosofía trascendental heredera de Kant en nuestro siglo, sino también, y hasta primordialmente, el extraordinario trabajo ontológico que se contiene en la *Filosofía de la aritmética* de Husserl, o los comienzos, tan terriblemente malogrados por la Gran Guerra, que se hallan en *Para la teoría del juicio negativo* de Adolf Reinach. La filosofía de la lógica empieza a encontrar puntos de inserción de gran valor en esta tradición que en principio dejó al margen. Y ello ocurre en un momento en que también se vislumbra plenamente la posibilidad y aun la necesidad de recuperar para el trabajo de la ontología, la filosofía del lenguaje y las lógicas llamadas no clásicas (en primer término, la epistémica y la deóntica), la enorme tradición del platonismo y el aristotelismo medievales.

No puedo dejar de referirme, en este sentido, al fenómeno que me parece más prometedor —en la medida muy modesta en que los sucesos literarios traen promesas auténticas para el filósofo—. No es otro que la cada vez más interesante, más profunda fundamentación de la teoría de los actos de

habla por John Searle, tal como está testimoniada en su *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind* (1983). Kevin Mulligan apunta certeramente al blanco cuando, a propósito de este libro, anuncia para muy pronto un trabajo que ponga en conexión la teoría de Austin y Searle sobre las actitudes proposicionales, con la que puede extraerse del espléndido ensayo de Reinach que he citado arriba.

¿No empiezan, pues, todos los grandes problemas clásicos de la *philosophia prima* a ser replanteados con entusiasmo? Hay una curiosa frescura muy atrayente en la declaración de principios del Seminario de Filosofía Austro-alemana, inspirador de Philosophia Verlag. Pretenden estos filósofos que, en buena medida, saltemos confiadamente la barrera que Kant y los idealistas alemanes pusieron en las puertas del trabajo en ontología. Confían en que el análisis directo de cada problema particular en este dominio ha de llevarnos mucho más lejos de lo que la tradición ha visto. No tienen prisa por el sistema, sino que reclaman una amplia colaboración para desmenuzar pacientemente cada una de las dificultades de la ontología general. ¿De qué otro modo podemos abrigar la esperanza de que la filosofía que ansía el radicalismo crítico desemboque en algún horizonte que no coincida con los numerosos callejones sin salida que nos presenta la historia? El único remedio, incluso si lo que queremos es una asimilación auténtica de nuestra historia espiritual, es extremar el análisis sin prejuizar para nada su resultado.

Este rechazo determinado de las generalidades vagas y los tics de escuela corre, evidentemente, muchos peligros. Pero es, quizá, la más fiel renovación del ideal de objetividad absoluta que fue el lema de los fenomenólogos y que estará siempre en el núcleo de toda vida filosófica. En realidad, las notas breves y programáticas están de más en nuestra tarea. Si es posible, no hablemos ya en adelante más que de filosofía primera.