

FILOSOFAR TRAS EL «FINAL DE LA FILOSOFÍA». SOBRE LA CUESTIÓN DEL PENSAR EN LA EDAD DE LA CIENCIA.

Manfred RIEDEL

Universidad de Leipzig

(Traducción de José Luis López y López de Lizaga)

Empezar de nuevo: éste fue el gesto de la filosofía europea hasta Hegel. ¿Con qué ha de dar comienzo la filosofía?, se preguntaba Hegel. Después de Hegel, el gesto ya no acompaña al discurso del principio, sino al del final de la filosofía. El cambio que los avances de las ciencias y de las formas de vida guiadas por la ciencia han operado en la técnica, la economía, la política y la medicina, indica lo que comúnmente se llama un atolladero y, en un lenguaje más elevado, una aporía. El término «aporía» significa en su origen los apuros de un viajero al que de pronto se le cierra el camino en el trayecto a través de un territorio difícil; y también significa la situación de quien queda excluido de la distribución de bienes o a quien, por alguna razón, le toca demasiado poco. Ambos sentidos son la paráfrasis de la situación de la filosofía hoy. ¿Sólo de la situación actual? En lo que sigue buscaremos una respuesta a esta pregunta. Lo que intento es clarificar esta situación desde la perspectiva sobre la que se funda este cambio. ¿Con qué razón, me pregunto, pudo decir Theodor W. Adorno en la mitad de este siglo que la filosofía sólo sigue con vida porque no ha sido «realizada»? La tesis del final de la filosofía nos remite a una interpelación imparcial: cómo es posible la filosofía en la edad de la ciencia. La cuestión de la posibilidad de la filosofía es, ella misma, una cuestión filosófica. Es incluso, desde cierto punto de vista, la cuestión fundamental de la filosofía.

Para encontrar una respuesta, ante todo debemos dar cuenta de las transformaciones de la realidad de la filosofía en la era científico-técnica. Con esto no me refiero al contenido proposicional de un sistema filosófico o a la existencia fáctica de las diversas corrientes filosóficas que actualmente se miran

unas a otras con hostilidad. Más bien me refiero a los hechos que indican un cambio del marco de condiciones de la actividad filosófica. Lo que ha cambiado es la forma externa de la filosofía. El filosofar (sea lo que sea) se realiza hoy en forma primordialmente institucional, en el marco de grandes organizaciones científicas y, con ello, en el marco de condiciones de una sociedad en la que la ciencia, cumpliendo el pronóstico de Auguste Comte, ha llegado a ser realmente la fuerza productiva más importante. En tanto que institución social de la edad de la ciencia, la filosofía (ésta es mi *primera tesis*) es una ciencia entre las ciencias, una disciplina entre otras disciplinas, así como una profesión entre otras profesiones de una sociedad en la que la división del trabajo ha alcanzado un grado muy alto.

Se ha dicho que hasta finales del siglo XIX los filósofos comunicaban sus pensamientos en diarios y revistas de amplia difusión pública. Desde entonces los publican en revistas especializadas o en las actas de las academias y congresos, una costumbre que tienen en común con físicos, químicos, arqueólogos, geólogos y otros especialistas y que conduce a que el filosofar se oriente cada vez más por los patrones de las técnicas de argumentación y demostración así como por la resolución de problemas especiales, difuminándose la frontera con otras ciencias especializadas. Esta revolución, consistente en la institucionalización social de la filosofía como ciencia, está hoy en marcha a escala mundial. Significa una profesionalización incompatible con las formas tradicionales de la actividad filosófica, una parcialización que alcanza a los detalles del trabajo rutinario, la edición, el comentario, la documentación, y una instrumentalización del pensamiento ya muy avanzada. Los síntomas se hacen diagnosticables cuando añadimos a la caracterización de «la era de la ciencia» otra característica. Nuestra época no es sólo la época de las grandes organizaciones científicas, ni siquiera la época de la gran técnica. En el fondo, ésta es la época de la «gran política». Con esta caracterización me refiero a los principios de la gran organización del poder en nuestro siglo, a la lucha por el poder mundial que presupone el fin de la «pequeña política», de los Estados locales, de las garantías continentales de paz y de las guerras nacionales. Un rasgo fundamental de la época de la gran política es el proceso mundial de democratización que parte de las revoluciones burguesas de la Edad Moderna y que en el umbral del siglo XXI, tras el desmoronamiento del fascismo y el comunismo, se ha decidido en favor del Estado constitucional burgués. Por primera vez, tal como expresó Nietzsche la nueva situación, ha llegado «¡la época de las construcciones ciclópeas! La

definitiva seguridad de los fundamentos, para que el futuro entero pueda construir sin peligro sobre ellos»¹.

Es manifiesto que el hábito de la actividad filosófica está marcado con el sello del contexto político de una época. Ya Hegel advirtió que los filósofos del ámbito cultural europeo eran originariamente individualidades independientes y formaban un estamento social propio, mientras que en épocas posteriores se pierde la autonomía individual en la actividad filosófica y la unidad de una forma de vida, al surgir las diferenciaciones profesionales de los estamentos sociales. Los filósofos de la Edad Moderna viven en instituciones de la vida burguesa y dependen del trabajo, del cargo y la profesión, o bien son personas privadas cuya privacidad no les aísla en modo alguno de la generalidad social. Mientras que Hegel puede aún partir del hecho de que el entramado del mundo, que se ha fijado externamente, tiene un poder tal que el individuo que filosofa puede pertenecer a él y, con todo, construirse al mismo tiempo el correctivo de un mundo interior en la «forma reflexiva de sistema», después de él se incrementa la escisión en el feudo del filósofo. Donde no le encontramos exclusivamente como funcionario del Estado, el filósofo es un rentista de la nueva economía capitalista, a la que simplemente contempla (Schopenhauer), o tiene alguna otra profesión (F. A. Lange), o se dedica a una ciencia especializada como profesión secundaria o bien, como Nietzsche y otros después de él, se convierte en escritor independiente². Hoy la vida filosófica ha retrocedido hasta convertirse, por un lado, en la vida del intelectual suspendido por encima de la sociedad y, por otro, desaparecer completamente por detrás de las presiones de la actividad científica.

En el juego de fuerzas de la ciencia y la política, la «filosofía» como forma de vida ha sido expulsada por la fuerza de su posición dominante de antaño y sustituida por la «ciencia». No sólo la lógica del progreso científico acelera este cambio, sino también la del proceso de democratización. Lo que hoy llamamos «ciencia empírica» fue hasta el umbral del siglo XVII una ocupación secundaria de diletantes, aficionados y aventureros. La «experiencia» era un asunto de «saber mundano» perteneciente a los pocos que quedaban

¹ *Menschliches, Allzumenschliches* (1886), t. 2, in: *Werke*, ed. de K. Schlechta, Bd. 1, München 1954, D. 981 y ss.

² Cf. Max SCHELER, «Probleme einer Soziologie des Wissens», in: *Gesammelte Werke* Bd. 8, Bern 1960, págs. 175 y ss.

fuera del marco de las «escuelas» europeas y sus sistemas tradicionales de conocimiento. Sólo en la era en la que la democracia va abriéndose paso llega a institucionalizarse esa experiencia mundana mediante los procedimientos regulados de las ciencias modernas. Primero en las academias de la Ilustración y luego en las universidades y escuelas técnicas superiores del siglo XIX. Al entablar una relación con la técnica y la economía muy rica en consecuencias socio-históricas en el marco de la «gran política», la ciencia se convirtió en una «profesión», como supo ver Max Weber³. Nuestra época, inmersa en el proceso de democratización, se encuentra como casi ninguna otra época anterior bajo los efectos de la ciencia como institución profesional, institucionalizándose profesionalmente la propia actividad filosófica. Pero la aporía de la situación actual consiste en que vivimos en un época de interés filosófico creciente, sin saber qué es la «filosofía» o sin preguntárnoslo concienzudamente.

Las preguntas del tipo «¿qué es filosofía?» son ambiguas. Pueden querer decir: qué clase de personas y/o proposiciones designa la palabra «filosofía» (una pregunta que a su vez es ambigua y que puede significar cómo se usa tradicionalmente la palabra, o bien qué uso proponemos nosotros), lo que en último término es una cuestión de definición que, en cuanto tal, permite sustituir a voluntad el término «filosofía» por la palabra «teoría de la ciencia», o equipararlo a otros términos tales como «ocultismo», «mística», etc. Al mismo tiempo, la cuestión del tipo «¿qué es?» apunta más allá de las meras averiguaciones terminológicas o de historia de los conceptos. Cuando preguntamos, por ejemplo, qué es el tiempo o qué es el hombre, no queremos saber qué significan las palabras «tiempo» u «hombre». Aspiramos, antes bien, al conocimiento de la cosa. Quien así pregunta quiere, pues, saber algo acerca del asunto con el que tiene que habérselas el que filosofa.

Aun a riesgo de que parezca demasiado simple y, por consiguiente, un tanto trivial, digamos en este punto que el filosofar es una actividad, la de *pensar*. A eso mismo se refiere Hegel cuando habla agudamente (y tal vez de forma no completamente adecuada a la situación, por las razones inversas) del intento de sostenerse sobre la cabeza. El pensar es una actividad que actualiza una «potencia» (*ein «Können»*) comparable con otras actividades y

³ «Wissenschaft als Beruf» (1918), in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2. Auflage, Tübingen 1951, págs. 566 y ss.

al mismo tiempo diferente de ellas. Mientras que hay algunas cosas que hacemos sin reflexionar (por ejemplo, apoyarnos sobre la cabeza, mover los pies o hacer la digestión), hay otras que no podemos hacer sin pensar o, al menos, no podemos hacer «bien» (por ejemplo, componer un poema, construir una casa, cocinar). Aunque a nadie se le ocurre llamar «filosófico» al pensamiento necesario para construir una casa o para cocinar, es natural considerar el filosofar, al igual que cualquier otra actividad, como una especie de «hecho» que puede ser analizado en cuanto tal y situarse a la base de la definición de la filosofía. Sin embargo, una de las peculiaridades de la filosofía consiste en que la cuestión de qué es no puede responderse independientemente de la cuestión de qué debe ser. Lo que vale para el arte culinario (que es siempre un intento, la actualización de una potencia que intenta coincidir con los patrones de una «buena cocina») vale en no menor medida para la filosofía. Puede definirse formalmente como una potencia que en cada paso de su actualización se mueve en la tensión entre el ser y el deber ser. Con ello se plantea la cuestión del modo específico del pensamiento filosófico. El que filosofa lo hace ya siempre «en medio» del saber; sabe que sabe algo y que al mismo tiempo no sabe pero quiere saber y, bien entendido, debe saber. Hablamos aquí de toma de conciencia (*Mitwissen*) o de reflexión inmanente.

La actividad del filosofar (afirmo esto como mi *segunda* tesis) es independiente de cualquier institución, del tipo que sea. Se ejercita originariamente, en el modo de la reflexión inmanente al saber. En tanto que reflexión, la filosofía no es ninguna ciencia entre las ciencias, ni tampoco es teoría de la ciencia, ni la síntesis de las ciencias especializadas, ni una monárquica ciencia fundamental, sino que es la clarificación y fundamentación de aquella conciencia reflexiva que, análogamente, se configura en formas diferentes, a las que vincula en la unidad de una cultura socio-histórica. Los elementos del saber susceptible de examen intersubjetivo y de consenso universal en forma metódico-científica son: 1. observación, 2. experimentación, 3. construcción simbólica y 4. transmisión. A estos elementos se añade 5. la reflexión, que para la ciencia es el «último» elemento, un elemento que, en la medida en que sea posible, la ciencia debe desconectar; y para la filosofía es el «primero», al que ésta (una empresa siempre aporética, jamás completamente realizada) intenta dar la figura de la ciencia.

Frente a cierta concepción que hoy se encuentra ampliamente extendida, quisiera afirmar que la filosofía y la ciencia han ido incuestionablemente uni-

das en la tradición filosófica europea ⁴. Aunque desde el principio haya estado la filosofía vinculada a la ciencia a través de las exigencias de fundamentación y demostración, los problemas de fundamentación del saber filosófico se presentan siempre de otro modo, de Tales a Epicuro, o de Descartes a Kant, o de Hegel a Whitehead. Ejemplos clásicos del carácter problemático de esta relación son la crítica de Platón al procedimiento hipotético de los geómetras, o la tesis de Kant de que las ciencias contienen tanta ciencia cuanto matemática haya en ellas, pero no tanta filosofía, cuyos conceptos se forman siempre reflexivamente y, por tanto, rebasan los límites de la ciencia estricta.

Para la construcción de las ciencias a partir de sus elementos es necesaria una pluralidad sometida a la división del trabajo, tanto metódicamente, a causa de la pluralidad de procedimientos de prueba, como objetivamente, a causa de la diversidad genérica de los elementos del saber. «La» ciencia no existe, sólo existen ciencias ⁵. Por eso no hay ninguna ciencia unitaria, como tampoco puede haber ninguna disciplina filosófica especializada válida para todas las ciencias, con el rótulo de «teoría de la ciencia». Por el contrario, sólo son posibles las reflexiones sobre ciencias particulares y grupos de ciencias emparentadas, una tarea que, trascendiendo la metodología de las ciencias especializadas, produce teorías unificadoras cuya validez tiene un alcance sólo limitado, y que puede ser desempeñada tanto por científicos que filosofen como por filósofos dotados de una formación científica.

Por contraste con las ciencias no reflexivas, la reflexión de la filosofía sobre sí misma es un elemento inseparable de su propia tradición. En esta circunstancia reside una de las razones de la intensiva ocupación, por comparación con otras disciplinas, con la historia de la filosofía. Cuando un físico como Heisenberg reflexiona sobre la historia y la teoría de su disciplina, ya no hace esto en su condición de científico que aporta algo al acervo proposicional de la física, sino que lo hace como filósofo. De forma similar, la teoría de la historia no es un problema de la ciencia histórica, sino de la filosofía, lo que no impide que el historiador cumpla ciertas tareas propedéuticas de las disciplinas filosóficas especializadas y que, como profesión secundaria, se ocupe de la teo-

⁴ Ésta es la opinión de J. HABERMAS, «Wozu Philosophie?», in: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M., 1971, pág. 23

⁵ Cf. Max SCHELER, «Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung», in: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bd. 1, Leipzig 1923, pág. 9.

ría de la historia. En cambio, la historia y la teoría de la filosofía son un problema para ella misma, y no sólo un problema entre otros, sino un problema fundamental de la actividad filosófica cuya solución se le está encomendada desde el principio. Quien entiende que la «teoría de la ciencia» es la disciplina sucesora de la filosofía, malentiende tanto las ciencias como la filosofía. No menos malentendidos cargados de consecuencias entrafía el concepto, surgido de la propia filosofía, de la fundamentación última, que ora se presenta con las figuras históricamente cambiantes de una ciencia universal con el nombre de «metafísica», ora con la figura de las ciencias particulares, allí donde el pensamiento filosófico toma su orientación de ciertas disciplinas particulares universalizadas como la matemática, la psicología, la historia o la lingüística. Mientras que en el primer caso los elementos del saber riguroso quedan a menudo fuera de la vista o se disuelven en el torbellino de la reflexión subjetiva, en el segundo los fundamentos del saber dependen de la formación de conceptos particulares. El resultado es insatisfactorio en ambos casos: o bien se trata de la sobreexcitación reflexiva del pensamiento, conducente a la especulación conceptual arbitraria, o bien de una reflexión conceptualmente ciega que se aferra a una ciencia, normalmente a la que está de moda.

Después de que, en la crisis de fundamentos ocurrida en nuestro siglo, las ciencias mismas se hayan vuelto reflexivas, estas figuras se revelan como poco consistentes y, con ello, como figuras últimas de la filosofía en la era de la ciencia. Pero la alternativa a la servidumbre frente a las ciencias que estas figuras documentan no es la irrupción anárquica en la hostilidad hacia las ciencias o la huida hacia el mito, sino la rehabilitación del filosofar como potencia específica que en la situación del «final» se orienta de nuevo por su principio y, con ello (tal vez), por la potencia efectiva de las ciencias. Este punto de vista conduce a la siguiente *tercera* tesis: lo que vincula a la filosofía con las ciencias no es la constricción metódica ni la seguridad finita de los fundamentos, sino el escepticismo metódico, entendido como el saber de poseer sólo provisionalmente la ciencia y buscarla siempre. La búsqueda de la ciencia se llama «investigación», y abarca al mismo tiempo la praxis de la reflexión inmanente. La «investigación» es uno de esos conceptos que se utilizan con muchísima frecuencia en la época de la ciencia, pero sobre los que muy rara vez se medita. El Estado moderno, inmerso en el proceso de la «gran política», practica la gran investigación, delegándola a las instituciones de la ciencia. Se habla de «investigación fundamental» e «investigación aplicada», de «investigación en la escuela superior» y del principio de «unidad de investigación y doctrina». La

falta de reflexión llega muy lejos, hasta el punto de que la obra de referencia de la investigación de la historia de la filosofía actual recoge un artículo sobre «reproducción» (*Fortpflanzung*) entre «cambio de forma» (*Formwechsel*) y «progreso» (*Fortschritt*), pero no conoce el concepto de «investigación» (*Forschung*).

No es éste el lugar para recorrer la historia de este concepto, pero permítanos recordar que todavía en tiempos de Humboldt «investigar» significaba «aspirar a conocer algo completamente»⁶. Dice Humboldt que la investigación «tanto si debe alcanzar los fundamentos de las cosas como los límites de la razón, presupone, además de la profundidad, una variada riqueza y un calor interior del espíritu, una excitación de las fuerzas humanas unidas»⁷. Se trata de una potencia específicamente humana o que atañe al hombre en su totalidad, porque éste, inmerso en el saber de los fundamentos, se mueve también permanentemente al borde del abismo del no-saber. El que investiga sabe algo para querer saber más. Sabe que toda ciencia está limitada por el no-saber. Quien nunca ha visto los confines ni ha estado junto al límite, nunca hará avanzar la ciencia y, por ello, será sólo profesor, nunca investigador, si por este término entendemos la capacidad de poner en cuestión lo conocido y de descubrir lo no conocido preguntando siempre de nuevo.

La investigación no tiene sólo que ver con la disciplina metódica, sino también (junto con la fantasía y la curiosidad) con el escepticismo metódico. Mientras que el escéptico se ejercita usualmente en la duda acerca de todo con el fin de remontarse hasta un fundamento absolutamente seguro o bien del saber (Descartes) o bien del escepticismo que nada sabe, el investigador es en cambio alguien que duda radicalmente. A diferencia del mero escéptico, el investigador pone en cuestión también la duda, al preguntarse qué hace cuando duda y si duda radicalmente en la duda misma. La capacidad de preguntar de forma metódicamente escéptica, orientada a la indagación y no a la duda o la certeza, es el escepticismo consecuente que aparece históricamente tanto al comienzo de la filosofía antigua como al comienzo de la ciencia moderna. Al escepticismo que permanece en el movimiento de la indagación

⁶ Cf. J. RITTER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel/Stuttgart 1972 (D-F).

⁷ *Werke*, hrsg. Von W. Flitner/K. Giel, Bd. 1, Darmstadt 1960, pg. 137 y ss. Cf. el contexto conceptual de «investigar» en J. A. EBERHARD, *Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik in einem kritisch-philosophischen Wörterbuch*, 1975, z. Auflage Leipzig 1826, Bd. 1, págs. 312-415, Bd. 2, pág. 470.

debemos el concepto de «investigación». Designa una praxis común a la ciencia y la filosofía.

De ello se sigue una *cuarta* tesis: el que filosofa no se comporta escépticamente o poniendo en cuestión toda afirmación, ni tampoco dogmáticamente o fundamentando toda afirmación, sino que se comporta de forma *zetética* o investigadora, es decir, indagando en las afirmaciones. En tanto que investigación, la filosofía no se refiere a una realidad del saber entendida como siempre se hace, como el «*factum* de la ciencia». Se refiere al saber posible y, en tal medida, a una idea del saber en general que es problemática por lo que respecta a su estatuto científico.

Que la filosofía misma no es ciencia, sino «investigación» en sentido originario, es decir, que ha de buscarse como una ciencia posible, es un supuesto que resultaba evidente en el origen griego de la actividad filosófica, y que en cambio en el presente es controvertido y a veces incluso se olvida completamente. Este supuesto resulta de la situación de aquel que se encuentra en una aporía, es decir, a quien en el reparto de las ciencias y los terrenos científicos le ha tocado muy poco o que en todo caso no se sabe en posesión de una ciencia, sino en el camino hacia ella y, por ello, siempre en un terreno difícil. A esta aporía corresponde el concepto de filosofía. Vinculado antes de Platón a muchos significados secundarios, este concepto designa en el curso de la filosofía platónica la opinión socrática de que el hombre no es alguien que guía su vida sin saber alguno ni tampoco alguien que dispone completamente del saber necesario para guiar la vida⁸. Quien, como un dios, conoce realmente la totalidad del saber posible para nosotros o, imitando la omnisciencia divina, cree conocer lo real completamente, filosofa en tan escasa medida como el especialista que conoce a la perfección su saber particular. Es el hombre el que filosofa, y no un dios, o un especialista, ni tampoco el llamado hombre culto. Es, no obstante, siempre un hombre en medio de la falta de cultura de una cultura histórica cuya situación actual, si la contemplamos correctamente, se decide en el juego de fuerzas de la ciencia y la «gran política». En esta situación, ¿para qué filosofía?

A diferencia de Heidegger, que equipara la «filosofía» con la «metafísica» y ésta con su «superación» en la ciencia y la técnica⁹, pero también en oposición

⁸ Cf. PLATÓN, *Lisis*, 218 a-b; *Banquete*, 204 a

⁹ «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, págs. 61 y ss.

a Popper y a muchos otros partidarios de la teoría de la ciencia que tienden a ver en ella únicamente cuestiones de convención y definición¹⁰, creo que para responder a esta cuestión es ineludible llevar a cabo una meditación sobre la concepción estrictamente conceptual del término «filosofía» y su relación con la aporía del hombre en la cultura histórica.

Si entendemos el filosofar como la capacidad de pensar (*Denken-Können*), el pensamiento parece una disposición natural, en nada diferente de la alimentación o la reproducción. Por analogía con el impulso de alimentarse o el impulso sexual se habla entonces de un impulso humano de conocimiento. Sin perderme en las profundidades insondables de la antropología, prefiero, con Kant, hablar de una «facultad de conocimiento» (*Erkenntnisvermögen*). El que piensa «puede» algo que al mismo tiempo intenta siempre poder hacer mejor; tiene que habérselas con un asunto peculiar. Con esto se vincula nuestra reflexión acerca de las determinaciones del concepto ofrecidas hasta ahora. El pensamiento, según dijimos, se lleva a cabo en el modo de la reflexión inmanente que en ciencia y filosofía se presenta como investigación. En la edad de la ciencia, decíamos también, la investigación se lleva a cabo de forma organizada, en el marco de las instituciones científicas y sus medios auxiliares, aparatos y cometidos. Las metas de la investigación en ciencia no se discuten: la ciencia proporciona un saber verificado metódicamente que por principio puede ser aceptado por cualquiera y servir como fundamento de nuevas investigaciones conducentes a ampliar los conocimientos que el hombre posee acerca de sí mismo y del mundo y, de este modo, satisfacer su impulso de conocimiento, en un sentido manifiestamente aproblemático. Frente a esto, ¿cuál es el interés de la investigación en filosofía?

Se trata de un «asunto» que fue caracterizado en cuanto tal por primera vez en el seno de la cultura griega y vinculado en los diálogos de Platón con el nombre de Sócrates. El asunto (*pragma*) que provoca el descrédito de Sócrates y le conduce finalmente ante los tribunales¹¹ no es otra cosa que la capacidad de pensar por uno mismo y de poner en cuestión lo evidente de suyo, y con ocasión de este ejemplo podemos remitirnos a la circunstancia de que también la palabra alemana «asunto» (*Sache*) alude a «conflicto judicial», «negociación», «confrontación». Desde el punto de vista de una de las partes en conflicto, el

¹⁰ Cf. K. R. POPPER, *Logik der Forschung*, 3. Aufl., Tübingen 1969, p. XVIII-XIX

¹¹ *Apología*, 20c

asunto es usualmente «su asunto», del que decimos que alguien puede hacerlo suyo, representarlo o defenderlo. En filosofía, en cambio, no se trata de asuntos de partes en conflicto, sino que es «el asunto o la cosa misma» (*die Sache selbst*) lo que se discute. No de las filosofías, proclamó Husserl a comienzos de nuestro siglo, sino de las cosas y problemas debe partir el impulso de la investigación¹². Naturalmente, lo que la impulsa en lo más profundo no puede explicarse con consignas ni recurriendo a etimologías. Intentaré ahora dar una respuesta continuando con la diferenciación de las afirmaciones globales acerca de la relación de la ciencia y la filosofía recurriendo a algunos puntos en común y a algunas diferencias entre la investigación científica y la filosófica.

Como ya señala el género común «investigación», ambas tienen que ver con asuntos y problemas. «Problema» es la expresión débil de «aporía», la perplejidad del no-saber que nos impulsa a la investigación. El especialista en una ciencia es, como el filósofo, un investigador que, indagando determinados estados de cosas, busca soluciones para problemas determinados. Lo que distingue al investigador es la conciencia de los problemas, es decir, su capacidad para ver problemas allí donde algún otro antes que él no los ha visto, y para verlos «correctamente», es decir, de tal modo que exista una perspectiva de solución. Lo que extravía la investigación es, del lado de la filosofía, la ilusión que fácilmente puede producir la orientación de sus problemas hacia la totalidad del saber posible para nosotros: la apariencia ilusoria de que la filosofía sólo tiene que ver con aporías, con los llamados problemas «eternos» o «irresolubles» y, por ello, con «la cosa misma». Del lado de la ciencia corresponde a esta apariencia la ilusión del especialista que considera que todo se agota en los conceptos y métodos de solución de problemas de las ciencias particulares, una confusión de la que, no obstante, se hace culpable el diletante poco formado lógicamente y hermenéuticamente, que propiamente merece el nombre de «experto idiota» (*Fachidiot*), más bien que el investigador especializado que verdaderamente sabe, el cual nunca puede ser un experto idiota.

La investigación filosófica y la científica se diferencian poco por lo que respecta a los elementos con los que la ciencia se construye. La diferencia reside en el método, que en la investigación filosófica se basa en la reflexión. Las ciencias se refieren a objetos y ámbitos objetuales particulares a los que se atribuye la existencia independientemente de si y cómo son investigados. En rela-

¹² «Philosophie als strenge Wissenschaft», in: *Logos* (1910/11), pág. 340.

ción con los estados de cosas existentes, la observación sistemática, el control experimental, la descripción métrica y la crítica histórica de las fuentes, en conexión con las reglas de la inferencia lógica y de la comprensión hermenéutica, constituyen métodos que acotan los problemas y gracias a ello producen un saber especializado verificable. En cambio la filosofía, siempre que no se malinterprete a sí misma como ciencia particular, no puede apoyarse en un determinado objeto o ámbito de objetos ni sobre un determinado método o combinación de métodos. La filosofía se sirve de métodos reflexivos de alcance y capacidad de rendimiento muy diversos para replantear los problemas aislados y el saber fijado metódicamente, que siempre produce al mismo tiempo un no-saber y, por ello, limitaciones que pertenecen específicamente a la ciencia especializada.

En oposición a la investigación científica, que siempre puede señalar a sus objetos, situados fuera de sí misma, el objeto de la investigación filosófica cae, por así decirlo, en la propia filosofía: filosofar significa literalmente «poner» la filosofía o «caracterizarla» como tal, al «tematizar» el no saber en la dirección de un saber posible. Dado que la filosofía no tiene objeto en sentido estricto, la pregunta por el objeto de la filosofía es tan absurda como la afirmación, que surge en el marco de la tesis de su final, de que lo ha «perdido» en el tránsito a la modernidad, a causa del desgajamiento de las ciencias especializadas. Para evitar malentendidos no hablaremos de un objeto, sino del *tema de la filosofía*¹³. La investigación filosófica no puede ser un saber acerca de estados de cosas existentes o proporcionar nuevos hechos, ni subordinar éstos al saber que ella busca. Su tema es el saber posible al hombre, entendido como otro tipo de saber que no se estructura desde el punto de vista de los hechos, sino desde los supuestos fundamentales acerca de las normas del conocimiento y de la acción. Este saber, ya estructurado la mayoría de las veces de forma precientífica o extracientífica, se llama tradicionalmente saber práctico. En conexión con la lógica y la hermenéutica, el saber práctico es el tema unitario de la filosofía, que se desgaja permanentemente en una pluralidad de temas. Junto al lenguaje, la historia y la religión, es la cuestión de la «vida buena», de la ética, la técnica y la política, el tema duradero que mueve

¹³ Cf. el ensayo homónimo de N. HINSKE, *Das Thema der Philosophie: Zur Lage der Philosophie in der Gegenwart*, Trier 1975, el cual, no obstante, no distingue explícitamente entre «objeto» y «tema».

a la filosofía. Así, pues, me atrevería a definir la filosofía como la conciencia (*Mitwissenschaft*) del multiverso de una cultura histórica. Es de suponer que estas diferencias se fundan en último término en la diferentes relaciones de la investigación científica y filosófica con el lenguaje, de modo que añadiré al muy insuficiente esbozo de nuestra cuestión de partida una quinta y última tesis: mientras que la exposición lingüística no plantea a las ciencias problemas que caigan dentro de su propio ámbito de objetos, el lenguaje es para la actividad filosófica un problema metódico que forma parte inmediatamente de sus problemas objetivos (*Sachprobleme*).

El lenguaje (esto ya supo verlo Wilhelm von Humboldt mucho antes del «giro lingüístico» de la mitad de este siglo) es ese elemento universal que abarca todos los posibles elementos del saber, desde la más sencilla observación cotidiana hasta la más sutil reflexión filosófica: sin saber no habría lenguaje, pero sin lenguaje no habría saber, ni ciencia, ni filosofía. El lenguaje es, ante todo, el supuesto y el fundamento que sustenta el proceso de investigación, que sólo cobra forma en la exposición, mediante la palabra hablada o escrita. Toda ciencia necesita un lenguaje o una terminología especializados para los estados de cosas que descubre. La terminología de una ciencia especializada no es ella misma un lenguaje ni una parte especial del lenguaje, sino (en grados diferentes) un simbolismo semejante al de la matemática. Un simbolismo tal presupone un lenguaje que lo interpreta, dado que, como es sabido, los términos de un lenguaje especializado sólo son comprensibles mediante una definición, y para definir un solo término necesitamos ya un lenguaje. El lenguaje es, además, objeto de diversas ciencias: en su pluriformidad, de las filologías; en sí misma, de la lingüística general. Es al mismo tiempo tema de la filosofía, tal vez el tema del filosofar de hoy, en la edad de la ciencia y de la gran política; un tema cuyo peso, naturalmente, hemos de limitarnos a esbozar en este lugar.

Si el lenguaje es el elemento de lo universal omniabarcante de una cultura histórica, en cambio las terminologías especializadas se excluyen entre sí. La exclusión recíproca es también un rasgo lógico de sus partes singulares. Una palabra se convierte en término de una ciencia cuando posee un significado fijo y constante que excluye tanto las intersecciones con otros términos como las determinaciones recíprocas de palabras que son características del progreso de una conversación. En el contexto de los enunciados científicos los términos deben excluirse mutuamente, en la misma medida en que, correspondientemente, los estados de cosas a los que se refieren están nítidamente separados.

Esto no es cierto en el caso de ciencias empíricas como la biología, cuyos estados de cosas son plantas o animales, y entre éstos son vertebrados o invertebrados. En mayor medida (pues el saber empírico conoce siempre desplazamientos) vale esta regla de la exclusión recíproca para ciencias de estructuras, como la geometría: las líneas son rectas o curvas, y ninguna línea puede ser ambas cosas a un tiempo o una tercera cosa. Mientras que las ciencias se han esforzado permanentemente por desarrollar una terminología que evitase la equívocidad, la filosofía ha recorrido desde el principio otro camino. Hasta donde ha formulado términos nuevos, éstos han cambiado una y otra vez su sentido, y de un modo que parece ser la antítesis exacta de lo que hacen las ciencias: mediante la quiebra crítica de las terminologías o mediante la ampliación de significado de los términos, que de nuevo se aproximan al habla, al lenguaje de la conversación viva.

Quien ve en esto un desvío de las ciencias o, por el contrario, una prueba de superioridad y fuerza, tenderá fácilmente a pasar por alto la dificultad metódica de la filosofía y el problema objetivo que le es propio. En las ciencias (permítaseme mostrar esto con un ejemplo) hay diversas expresiones lingüísticas para el saber y los estados de cosas existentes. La proposición: «sé que la velocidad de la luz c es la velocidad más elevada que puede alcanzar la masa en movimiento» significa: «la velocidad de 299.790 km/s es una velocidad límite, y yo lo sé». No así en filosofía. Si alguien dice, por ejemplo: «sé que la dignidad del hombre es el más alto bien protegido por la Constitución», esto puede significar también lo siguiente: «este principio se encuentra al principio de la constitución de todos los Estados miembros de la Unión Europea, y yo lo sé». Pero esta interpretación, que sitúa este principio estructuralmente al mismo nivel que el principio acerca de las velocidades-límite, no lo interpreta precisamente como lo que es: como un principio práctico acerca de un supuesto fundamental que desde cierto punto de vista ya siempre conocemos, pero que sólo puede captarse y hacerse comprensible con el pensamiento, mediante la reflexión sobre la expresión lingüística y los criterios de una «nación europea» que dicha expresión designa.

El término «dignidad» no designa un estado de cosas que existiese con independencia del hablante, ni mienta un bien jurídico junto a otros bienes jurídicos que se diferenciase de éstos por el hecho de ser el bien supremo. Se trata más bien de una totalidad de bienes jurídicos indefinida en sí misma que ha de ser permanentemente analizada y reinterpretada. Es el bien jurídico o «la cosa misma»; en términos filosóficos: su concepto. Cuando el hablante dice

que la protección de la dignidad humana es el supremo bien protegido por la Constitución, expresa con ello, aun sin ser filósofo, un concepto filosófico. Pero al mismo tiempo adopta un supuesto fundamental: asume que el hombre es persona y, como tal, es el concepto de principio y el concepto límite de todos los bienes objetivos y jurídicos posibles de una cultura histórica; dicho de otro modo, asume que el hombre es sujeto de derechos humanos. Y, como es sabido, este supuesto fundamental, la cosa a la que se refiere el concepto, es objeto de controversia. En todo caso se cuestiona siempre de nuevo, por lo cual tampoco su expresión lingüística es tan inmediatamente comprensible y clara como la expresión, por lo demás análoga, acerca de *c*, la velocidad de la luz. Hacer comprensibles los conceptos de este tipo y los supuestos que subyacen a ellos es, en la época de la ciencia y de la gran política, la tarea de la filosofía.

Con esto no me refiero a nada nuevo, sino a lo más antiguo, a aquello con lo que la filosofía comienza, en su lucha contra las perversiones del pensamiento en manos de la sofística: el problema de la formación de conceptos en ciencia y filosofía. En la situación actual hay otra vía estructuralmente nueva: el intento de resolver precipitadamente este problema, y con ello la cuestión de la posibilidad del habla filosófica, aplicando terminologías tomadas de las ciencias especializadas, o el intento de eludir el problema con otros medios, sin una reflexión conceptual metódicamente rigurosa. No casual, sino esencialmente es la filosofía una actividad secundaria que se desenvuelve en el ámbito del lenguaje y de los conceptos situados a la base de éste. El análisis e interpretación de conceptos se sitúan en el comienzo. Pero la reflexión lingüística no es ella misma el fin de la ocupación filosófica. Se busca, antes bien, como un medio para su fin auténtico: la justificación de supuestos fundamentales, o dicho filosóficamente, lograr la justificación de los conceptos fundamentales o principios que sustentan la orientación del saber y de la acción propios de una cultura histórica. En el presente ambas tareas se han pervertido. La filosofía analítica anglosajona suele ejercitar el análisis de conceptos por sí mismo, mientras que las corrientes filosófico-dialécticas intentan casi siempre justificar los conceptos fundamentales sin aclararlos previamente, con lo que pierde su orientación filosófica y pasa a reflejar las ideologías básicas histórico-culturales de la era de la ciencia y de la gran política. La línea divisoria se encuentra en la propia filosofía: aquellas justificaciones de los supuestos fundamentales de una cultura histórica que dejan sin aclarar analítica e interpretativamente sus conceptos son ideologías, ilusiones socialmente necesarias que, por su parte, constituyen un tema de la filosofía.

Sólo puede decirse que un supuesto fundamental está «justificado» en sentido filosófico cuando satisface al menos tres condiciones. La primera es la *ausencia de contradicciones*, que por su parte resulta de los supuestos fundamentales de la lógica. Deben carecer de contradicciones tanto los conceptos fundamentales como el contexto de aplicación de un supuesto fundamental. Por ejemplo, quien excluye del concepto de dignidad humana a ciertos grupos o quien defiende los derechos humanos en el exterior, pero no en su propio país, se contradice a sí mismo. La cuestión de los derechos humanos (un universal totalizador) se hace particular y, con ello, deja de ser un supuesto fundamental políticamente justificado para convertirse en una ideología. Para poder distinguir los supuestos fundamentales justificados de la ilusión social debemos *conocer las implicaciones hermenéuticas de los conceptos, o la historia de dichos conceptos*. En la reflexión sobre el lenguaje intentamos comprender qué significado poseen los conceptos fundamentales político-jurídicos, qué se mentaba originariamente con ellos o qué se mienta en los contextos actuales de acción, y si en un caso dado tiene lugar un cambio de significado. Para la decisión de las cuestiones de significado hace falta en último término *verificar los significados en estados de cosas existentes*.

Mientras que el filósofo está bien pertrechado para las dos primeras condiciones, en la tercera ya no parece ocupar una posición privilegiada, pues la investigación de estados de cosas es la tarea principal de las ciencias. Por ello decíamos que en la edad de la ciencia el filósofo necesita la cooperación de las ciencias especializadas. Pero en esta cooperación no puede dejar que las pretensiones universales de la ciencia le quiten de las manos sus propios métodos de justificación. Es tarea de las ciencias la explicación, supuestas ciertas leyes, de los estados de cosas descubiertos y la interpretación de dichos estados de cosas en el marco de teorías contrastadas empíricamente, mientras que la filosofía aprovecha los estados de cosas explicados e interpretados dentro de los límites de su tarea principal, la comparación de los supuestos fundamentales con ciertos hechos empíricamente relevantes. Las justificaciones no son explicaciones, de igual modo que, por la otra parte, las explicaciones de hechos no son todavía fundamentaciones de supuestos fundamentales, ni siquiera de los de una ciencia.

Los medios de la ciencia (esto se pasa por alto con demasiada frecuencia) siempre están por su parte limitados metódicamente. No admiten ni la falsación de supuestos prácticos fundamentales ni su verificación correspondiente. Como las normas del tipo de los derechos humanos, como por ejemplo el

principio de que todos los hombres nacen iguales y libres, no pueden derivarse de enunciados acerca de hechos (los resultados de los estudios empíricos hablan más bien en favor de la existencia de diferencias y desigualdades naturales entre los hombres), de igual modo, inversamente, las normas no pueden ser impugnadas por los hechos. Los principios teóricos y prácticos permanecen separados, según su forma lógica. Sin embargo, en el fondo no están separados: surgen de la misma reflexión, que es inmanente a «la vida misma».

A la luz de estas diferencias, la tarea del pensar en la época de la ciencia cobra un aspecto distinto del que hace suponer la tesis del «final de la filosofía». Si no procede de la supersticiosa creencia positivista en la omnipotencia de las ciencias, esta tesis ha de agradecerse a una superstición histórica específicamente alemana: la creencia compartida de Heidegger a Adorno de que la situación surgida con Hegel se ha convertido en el «destino» de la filosofía, es decir que es históricamente irrebasable. Esta tesis, historicista en su núcleo, y cuya eficacia ha sido fortalecida por las pasiones tardorrománticas del pensamiento dialéctico y de la historia del ser en contra del tránsito al mundo moderno (un fenómeno histórico no menos alemán que el anterior) es cuestionable tanto históricamente como por lo que atañe a su sentido. El discurso de la «superación de la filosofía» en las ciencias o en la sociedad implica a su vez ciertos supuestos acerca de los fundamentos del saber y de la acción que no pueden ser justificados. Pertenece a esos modos de pensamiento de la época científico-política que absolutizan filosóficamente una determinada situación histórica sin ser capaces de iluminarse a sí mismos analítica y hermenéuticamente.

El desarrollo de las ciencias y de su aplicación técnica en nuestro siglo nos ha alejado de esa situación. Muy lejos de hacer superflua a la filosofía, las ciencias han abierto a la filosofía nuevos ámbitos de investigación, ámbitos en los que los fundamentos de las orientaciones del saber y de la acción son más controvertidos que nunca. Desde una perspectiva histórica, el auge de las ciencias conduce a la liberación del trabajo con la consiguiente cualificación de las profesiones técnicas en los sistemas sociales industrializados. El proceso global de democratización va de la mano con la cientificación del proceso de trabajo. El auge de la democracia requiere la institucionalización de un más elevado nivel de conocimiento y de acción, exige el escepticismo, la capacidad de juzgar críticamente y la disposición del individuo a la responsabilidad. Si la democracia no ha alcanzado la estabilidad políticamente necesaria o se ha extraviado por otros caminos, ello se debe, y no en último lugar, a una falsa fe en la ciencia

que acompaña desde el principio a la historia de la democracia, que ya tiene más de doscientos años, en formas ideológicamente cambiantes. Hoy se articula en el uso extracientífico de terminologías científicas, en la forma de lenguajes particulares totalizados como los de la teoría de la comunicación y de los *media*, que intentan establecerse en el terreno intermedio entre la ciencia y la técnica como ideologías básicas de la época de la gran política y, con ello, asfixiar el lenguaje hablado (el lenguaje de la vida, que es el suelo de la reflexión y de la tradición y al mismo tiempo el único medio vinculante de la formación democrática de la voluntad). Nuestra época, en la que la ciencia se ha convertido al mismo tiempo en una fuerza destructiva, no puede permitirse por más tiempo la superstición en la seguridad definitiva de los fundamentos ni la huida hacia mundos opuestos al mundo moderno. La liberación de la superstición se llama «Ilustración». Pero la Ilustración no es un proceso que pueda finalizar en el tiempo. Como Ilustración, la filosofía realiza lo que su concepto encierra: la aspiración a la claridad, una aspiración no limitada en el tiempo y que actúa tanto en el rigor de la investigación científica como en la tarea filosófica de rendir cuentas.