

Cambios de perspectiva en la filosofía de hoy

Sergio Sevilla

Sergio Sevilla es catedrático de Filosofía de la Universitat de València. Es autor de *Crítica, historia y política (Cátedra-Universitat de València, 2000)*.

La irrupción, en las dos últimas décadas del siglo XX, del pensamiento «post-moderno», como crisis de los ideales científicos y emancipatorios de la modernidad, y los diversos pensamientos de la «muerte del sujeto» parecen poner un punto final al pensamiento filosófico de un siglo que se inició afirmando el proyecto de una filosofía como ciencia rigurosa al servicio de unos ideales civilizatorios propios de la tradición europea, pero potencialmente válidos para toda la humanidad

El intento de pensar la coyuntura actual de la reflexión filosófica no puede consistir en un balance de resultados consolidados, ni en una profecía sobre las tendencias filosóficas que pueden surgir; lo único que cabe, a mi juicio, es esbozar una caracterización del tratamiento que se ha dado a algunos temas de que se han ocupado los filósofos en el siglo XX, y que no es previsible que dejen de preocuparnos, dada nuestra situación presente.

Comenzaré, para ello, señalando un divorcio entre dos dimensiones de la filosofía, sin el que no puede entenderse algunas de sus características persistentes en el siglo XX, así como su pérdida de influencia en la formación de la conciencia general; son las dos dimensiones que Husserl separaba en 1911, llamando a una «ciencia estricta», y a la otra «filosofía de la cosmovisión». La primera dimensión ha de ocuparse de establecer un método definitivo para obtener un conocimiento válido para toda la humanidad, que nos permita fundar un único modo racional de vida. La segunda dimensión acepta de hecho la pluralidad histórica de modos de concebir el mundo, que plasman las formas de vida, y expresan el arte, las religiones y las propias filosofías que orientan la acción de determinadas sociedades, en unos u otros momentos históricos. En la medida en que la filosofía se compromete con la elaboración del método que ha de hacerla viable, ha de poner entre paréntesis cualquier conexión con creencias y opiniones concretas fácticas. Ese elevado propósito produce, de hecho, un efecto no deseado: es lo que podíamos llamar el ensimismamiento de la filosofía, su permanente ocupación consigo misma y con su propio método, sea éste la intuición eidética, la deconstrucción, la dialéctica, el análisis del significado de las proposiciones, o la hermenéutica. En cualquiera de sus variantes, el estatuto epistémico de la propia actividad filosófica, lo que podríamos llamar «las cuestiones de método», ha constituido la cuestión dominante de las distintas corrientes filosóficas del siglo XX. Esta permanente inseguridad acerca de los criterios del propio proceder intelectual es, en parte, una muestra legítima de la necesidad de rigor epistemológico, y de sentido autocrítico, al que no puede renunciar ningún saber; en parte conecta también con la llamada crisis de fundamentos que experimentan las ciencias duras, que habían constituido el ejemplo privilegiado de lo que significa «conocer»; pensemos en los problemas sobre sus propios conceptos fundamentales que experimentan las matemáticas, digamos convencionalmente que desde Peano hasta Gödel, o la física desde el experimento de Michelson hasta Planck o Heisenberg. La conciencia de que el progreso tecnológico depende de unos saberes que no pueden justificar sus propios fundamentos es clara en el primer tercio del siglo; y esa crisis sobre lo que sig-

Paul Klee:
Arquitectura de bosque
(1925)

nifique el conocimiento científico, o sobre cual sea el método para descubrir verdades, o incluso sobre qué significa «verdad», incide directamente sobre la actividad filosófica; no sólo porque «conocimiento», «método» o «verdad» sean sus problemas característicos, sino también porque la filosofía como voluntad de saber se encuentra con esos problemas en su propio punto de partida.

Es significativo que Edmund Husserl, fundador de una de las corrientes filosóficas más influyentes del siglo, en la que se inscriben nombres como los de Scheler, Heidegger, Sartre o Gadamer, sea un matemático, cuya primera obra trata sobre los fundamentos de la aritmética, y que en el año 1900 inicia el movimiento fenomenológico con la publicación de sus *Investigaciones lógicas*, y elabora su programa en 1911 con la publicación de *La filosofía como ciencia estricta de las esencias*, a cuyo texto me refiero en esta reflexión. La conexión que establece entre el hecho de que lleguemos a tener una filosofía como saber riguroso, y que podamos fundar un modo racional de vida, individual y colectiva, formula la aspiración más profunda y característica de la tradición filosófica ilustrada: la razón es nuestra única capacidad de conocer, y sólo en el conocimiento científico podemos basar una forma de vida racional, esto es, propiamente humana. Ahora bien, el conocimiento riguroso de lo que significan los conceptos más originarios de los que depende todo nuestro saber, y nuestro hacer, no ha sido logrado todavía en más de dos mil años de trabajo filosófico; ello se debe a la carencia de un método riguroso; las sucesivas aproximaciones a la elaboración de ese método ocuparon a Husserl el resto de su vida teórica. La filosofía como ciencia rigurosa no había logrado trascender el ámbito de su formulación de ideales, y el de su propia autoconstitución. ¿Significa eso que la filosofía, desde Platón, no había tenido otros resultados sobre la cultura y la vida humana que esa incapacidad de establecer su propio método? Es evidente que no; es un hecho histórico que la fundación de una humanidad europea, marcada por la voluntad de una forma de vida racional, se debe en gran medida a la elaboración de los ideales filosóficos; pero, como Husserl señala, esa elaboración responde a otra dimensión, a otros efectos de la actividad filosófica que no tienen un valor de verdad independiente de las situaciones históricas cambiantes; esa elaboración responde, no a la filosofía como ciencia, sino a la filosofía como concepción del mundo.

Las filosofías han sido, en efecto, una construcción intelectual que intenta responder al problema humano de dar sentido a la propia vida, de entender la propia experiencia para actuar en ella con sentido, y de entender el mundo en torno de un modo «verdadero», para actuar en él de acuerdo con valores válidos. Sucede que la validez de esa verdad y de esos valores con que los hombres han regulado sus vidas, ha resultado ser relativa a las creencias de cada sociedad y a las estructuras psíquicas de los individuos.

El problema que intento señalar, como una característica del pensamiento filosófico del siglo XX, es esa nítida separación entre el pensamiento racional que elabora un sentido relativo a la existencia y las formas de vida cambiantes, por un lado; y, por otro, la voluntad de pureza epistemológica para construir una teoría racional del mundo y de la vida que escape a la relatividad histórica y cultural. En la medida en que las filosofías se han concebido a sí mismas como teorías propedéuticas de esa racionalidad intemporal, que habría de fundar un modo de vida humano sin adjetivos, válido con aspiración cosmopolita, y con independencia del contexto cultural e histórico, han tendido a alejarse de los problemas cotidianos de elaboración del sentido de las acciones concretas, con dos efectos no deseados: su alejamiento de otras esferas de la cultura que no fuera la ciencia, por ejemplo, el arte, la vida moral, la acción política, etc; y su paulatina conversión en un pro-

blema de expertos que poco tienen que decir en la formación de la conciencia colectiva de la sociedad. La defensa de una racionalidad nunca plenamente lograda ni definida, y la genérica denuncia de la irracionalidad de las ideologías que en la vida social ocupaban el lugar vacante de las concepciones del mundo, o de las prácticas nada racionales de formación de opinión por los *mass media*, constituyen rasgos reconocibles de un pensamiento auto-referente, encerrado en los pequeños mundos de los expertos en filosofía; y no es ésta una característica que pueda atribuirse a la herencia del movimiento fenomenológico; es igualmente perceptible en el caso de la filosofía analítica e, incluso, contra su propio programa, de la teoría crítica. La voluntad de rehuir el relativismo y, con más fuerza, las ideologías como formas de falsa conciencia, ha contribuido a dejarles más libre la esfera de la conciencia social. Quizá el análisis de esa situación sea una tarea pendiente para el futuro próximo de la filosofía. En el presente, esta preocupación se plasma en la polémica epistemológica entre relativismo y universalismo, o en la polémica filosófico-política entre comunitarismo y liberalismo.

Ello no significa que las filosofías del siglo XX no hayan realizado significativas aportaciones en terrenos como la teoría de las ciencias, la ética y la teoría política; y sobre este inmediato pasado realizaré algunas reflexiones en lo que sigue, guiándome por esos bloques de temas, mejor que por escuelas o corrientes filosóficas.

Si el siglo XIX había legado una confianza en el progreso de las ciencias, que nos podían proporcionar una visión cada vez más exacta de la naturaleza, y aún de la propia sociedad, que podríamos planificar para nuestro provecho como especie, el siglo XX, en cambio, ha cuestionado a fondo esa confianza, a causa de un desarrollo, no lineal sino auto-deconstructivo, de las ciencias, y por los efectos de éstas en la racionalización de la vida de las sociedades. Son cuestiones que han suscitado desarrollos filosóficos bien distintos, de la filosofía de la ciencia a la teoría crítica de la sociedad, pero que tienen su punto de partida en un talante generalizado y paradójico: nunca antes la vida humana, incluso la vida diaria, había dependido para su normal funcionamiento del conocimiento científico en medida tan grande como en el siglo XX, pero tampoco nunca desde la ilustración se había cuestionado tan a fondo el valor de conocimiento de la ciencia y su sentido en nuestra vida.

Comenzaré señalando algunos ejemplos de ese desarrollo auto-deconstructivo de las ciencias en cuanto a su valor para nuestro conocimiento del mundo, que son ejemplos de otras tantas tareas abiertas para la reflexión filosófica en el año 2000. Para que se comprenda mejor por qué llamo «auto-deconstructivo» a lo que ha sido un crecimiento impresionante de los saberes científicos, tomaré como trasfondo la forma ilustrada de entender la relación entre la racionalidad humana y el mundo. El ejemplo más conocido y riguroso de esa concepción ilustrada del saber científico es la obra de Kant, a la que me referiré tan sólo para mostrar la forma en que determinadas categorías, nociones y supuestos que, antes del siglo XX, y aún en sus comienzos, eran tenidos por indiscutibles, han sido filosóficamente cuestionados por el desarrollo del conocimiento científico. Es bien sabido que Kant intenta trazar un mapa de la razón humana analizando las condiciones que han hecho posible que existan saberes científicos seguros como la geometría, la aritmética y la física. En el comienzo de la *Crítica de la razón pura* podemos encontrar la afirmación siguiente: «La geometría es una ciencia que establece las propiedades del espacio sintéticamente y, no obstante, *a priori*»^①; ni siquiera se menciona el nombre de Euclides porque las teorías científicas, a diferencia de las obras de arte, no necesitan el nombre de su autor. En el año 1900, Hilbert publica su obra *Grundlagen der*

① I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A-25/B-40. Trad. cast. de Ribas, págs. 70.

Geometrie en la que, al axiomatizar la geometría de Euclides en veinte axiomas, muestra que son independientes unos de otros, es decir, que uno puede ser negado conservando los demás, y deduciendo del resto una geometría completa; en consecuencia, podemos afirmar o negar el «postulado de las paralelas», por ser axioma independiente, y establecer una geometría en que se afirme que, por un punto exterior a una recta, cabe trazar más de una paralela, o no cabe trazar ninguna; es decir, la geometría de Riemann, o la de Bolyai, son tan científicas como la de Euclides.

Un tal desarrollo de la geometría no se limita a desmentir la concepción de que el espacio tenga una estructura como la que supone la geometría de Euclides; su principal consecuencia es que obliga a revisar la concepción de la ciencia con que Kant había operado. Las geometrías son científicas y, no obstante, no consisten en síntesis *a priori*; esto es, en juicios que conocen la experiencia con una validez universal y necesaria; y, yendo todavía más allá, la pluralidad de geometrías formalmente verdaderas abre fisuras en un supuesto hasta ahora radical de nuestra concepción de la realidad: el de que la verdad es única, y que a un problema bien planteado le corresponde sólo una solución válida. Se abren, por tanto, nuevos problemas filosóficos no sólo acerca del espacio, sino también acerca de qué hemos de entender por verdad y por conocimiento

Pero no es la geometría el único ejemplo que cabe poner de ello; algo similar sucede en los conceptos con que entendemos el mundo físico. Refiriéndose al proceso de desarrollo que va de Galileo a Newton, Kant señalaba que «la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella»^②.

El surgimiento de la física de la relatividad no sólo alteraba sustancialmente las nociones de espacio, tiempo, materia y movimiento, en que se basaba la concepción anterior de la naturaleza; reincidía en la cuestión, ya suscitada, del pluralismo de la verdad: si esas nociones son válidas en dimensiones físicas medias, pero han de sustituirse por otras al estudiar las grandes dimensiones, no tenemos una única noción verdadera de ellas, sino varias; y, sobre todo, la relación entre concepto y experiencia, entre leyes y hechos, entre fórmula y experimento ni es de «adecuación» ni es de verdad-constitución, con lo que nuestra forma de concebir el conocimiento verdadero ha de entrar inevitablemente en un proceso de revisión, que sigue abriéndose y profundizándose, afectando a las bases mismas de qué sea la razón. Podría pensarse que cada vez es menos claro qué hemos de entender por «ciencia», o cómo hemos de establecer los criterios para demarcar el conocimiento científico del que no lo es.

El propio Kant había supuesto que el mapa de la razón podía trazarse siguiendo el hilo conductor de la lógica, considerada una ciencia segura «que no ha necesitado dar un paso atrás desde Aristóteles»^③; su valor consiste en que «incluye las reglas absolutamente necesarias del pensar, aquellas sin las cuales no es posible uso alguno del entendimiento»^④.

Así, de los juicios de modalidad (problemáticos, asertóricos, apodícticos), obtenemos las categorías de posibilidad, existencia y necesidad; y ellas son clave de toda experiencia posible. «Posible», «existente», «necesario» se presentan como modos de ser los fenómenos que experimentamos, de modo tal que entender la experiencia en general significa entender las leyes causales necesarias por las que se rige su acontecer. De esa manera, la emergencia del probabilismo físico en el siglo XX no es sólo un cambio de paradigma en esa ciencia concreta, la física; pasa a implicar un cambio en nuestro modo de entender qué significa la experiencia en general. Resumiré su impacto con unas palabras de García Bacca:

② Kant, *op. cit.*, B-XIII/B-XIV.

③ Kant, *op. cit.*, B-VIII.

④ Kant, *op. cit.*, A-52/B-76. Trad. Ribas, pág. 93.

«En 1949 publicaba Max Born la obra *Natural philosophy of Cause and Chance...* Max Born trata de demostrar a lo largo de la obra que Azar, Probabilidad, Cálculo de Probabilidades dominan lo real, sin producir determinismo causal. Causalidad, determinismo, necesidad son trío adorado de la filosofía natural, física, desde Newton, hasta Einstein inclusive. «Probabilidad, vida, libertad» son el nuevo trío que Born propone en el capítulo final de la obra con el título *metaphysical conclusions*»^⑤.

⑤ J. D. García Bacca. *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, Anthropos, Barcelona, 2000, pág. 137.

El paso de unas a otras categorías de la modalidad no puede menos que transformar profundamente nuestra concepción de la experiencia y de la naturaleza de la racionalidad. E, incluso en contra del metodologismo dominante en la filosofía de la ciencia, desde Carnap y el Círculo de Viena hasta Popper, son curiosamente los propios científicos quienes extraen las conclusiones metafísicas de sus teorías cuando los filósofos se niegan a hacerlo por razones de cautela epistemológica. Pasar a comprender nuestra propia experiencia en términos de «probabilidad, vida y libertad» revela una conexión profunda entre el cambio de los conceptos básicos de las ciencias, y la crisis que experimentamos de nuestra comprensión de nosotros mismos, y de las cuestiones relacionadas con el sentido de la existencia, individual y social.

Por decirlo brevemente, los problemas que los cambios en la conceptualización básica de las ciencias plantean son, al menos, de tres tipos. En primer lugar, su impacto sobre la aspiración moderna de trazar un mapa de la razón, para responder a la pregunta ¿qué podemos conocer?, es enorme. Ni tan sólo podemos dar por supuesto lo que Isaiah Berlin ha llamado el «taburete de tres patas» sobre el que descansa el pensamiento occidental. Evoquemos brevemente esos supuestos normalmente tácitos. 1) «La primera proposición es ésta: todo problema auténtico sólo puede tener una solución correcta, y todas las demás son incorrectas. Si un problema no tiene solución correcta, es que no es auténtico»^⑥.

⑥ Isaiah Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona, pág. 42.

2) «El segundo supuesto es que existe un método para descubrir esas soluciones correctas. El que un hombre lo conozca o pueda, en realidad, conocerlo, es otro asunto; pero debe, en teoría al menos, ser cognoscible, siempre que se utilice para ello el procedimiento adecuado»^⑦.

⑦ Berlin, *El fuste*, págs. 42-43.

3) «El tercer supuesto, y quizás el más importante en este marco, es que todas las soluciones correctas deben ser, como mínimo, compatibles entre sí. Esto se desprende de una verdad simple y lógica: que una verdad no puede ser incompatible con otra verdad»^⑧.

⑧ Berlin, *El fuste*, pág. 43.

Estos enunciados contienen, en efecto, las «tres patas del taburete» del pensamiento político occidental, en cuanto teoría crítica y utópica, es decir, en cuanto filosofía del posible estado legítimo; contiene también el núcleo del racionalismo que caracteriza a la cultura occidental. El primer principio concibe *el pensamiento como una actividad resolutoria de problemas*, para lo cual es imprescindible el círculo lógico que él mismo establece entre problema genuino y posibilidad de solución única; de otro modo no podemos demarcar entre saber e ideología, y el hecho mismo de producir pensamientos en nuestra relación con la naturaleza y la sociedad pasa a convertirse en un atributo ornamental de la especie humana: y un atributo especialmente conflictivo.

El segundo supuesto establece la *idea de método*, entendido como procedimiento de solución de problemas que genera consenso intersubjetivo. También la crítica de Gadamer a la razón se centrará en el dominio del método; pero, aun aceptando su carácter limitador de la variedad posible de las experiencias, imagínese por un momento una cultura que careciera de procedimientos compartidos para establecer lo que ha de valer como solución correcta a un problema, es decir, como solución verdadera y/o legítima. En ella no sería posible el consenso o habría de basarse en la imposición. Berlin no ofrece salida a este dilema.

El tercero de los supuestos hace visible un rasgo formal de nuestras teorías de la verdad, que Berlin extiende también a los valores. Cuando dos proposiciones valen como verdaderas han de ser, como mínimo, compatibles entre sí; y, si es posible, organizables en un todo sistemático. Y caracterizo este rasgo como «formal» porque me parece un caso de aplicación de los principios lógicos de identidad y no contradicción, sin la aceptación de los cuales resulta imposible concebir la idea misma de verdad. La esencia de la crítica de Berlin al monismo afecta, por tanto, en primer lugar a nuestras teorías de la racionalidad; se enfrenta con los fundamentos de la epistemología, para mejor afrontar sus efectos sobre la moral y la política.

Berlin pone en cuestión esos principios como si fueran características únicamente de una tradición filosófica particular –el racionalismo, que tiene su origen en Platón y es relanzado por la confianza en la ciencia moderna– y de una cultura particular, la europea occidental; y lleva a cabo esa crítica desde una concepción que arranca del empirismo moderno: «Yo nunca dije que no creyera en “la razón”», afirma en su diálogo con Ramin Jahanbegloo. «Simplemente no entiendo qué quieren decir ciertos filósofos con el término, que para ellos es una especie de ojo mágico que capta verdades universales no empíricas»^⑨; con esa afirmación, aparentemente propia del empirismo clásico, da en cambio un paso más allá de éste hacia lo que él entiende por «pluralismo»; no es posible definir qué significa «razón», es decir no es posible elaborar una teoría de la razón que, al modo de la crítica moderna, establezca su ámbito de aplicación y su legitimidad normativa, porque ello implica universalismo, es decir, la afirmación de que todos los seres humanos son racionales, en principio, en un mismo sentido, y pueden llegar a acuerdos legítimos y fundados. Desde la pluralidad de culturas existentes, mutuamente inconmensurables, los acuerdos, si se producen, son cuestiones fácticas, no racionales. Y lo mismo sucede, según Berlin, con la fundamentación de normas y valores: «uno descubre, simplemente, que su forma de vida conlleva ciertos conceptos, categorías y creencias. Es una afirmación *de facto*, no *de jure*»^⑩. El reto que plantea esta valoración de la situación nos coloca en la necesidad de volver a pensar qué se propone la filosofía hoy; desde Kant, se había definido como teoría de la razón; pero si el proyecto de ofrecer una teoría de las condiciones racionales de posibilidad de toda experiencia se ha convertido en inviable, la filosofía debe replantear lo que ha sido desde la ilustración su caracterización dominante. Ello no comporta la necesidad de renunciar a ser un discurso racional, ni a versar sobre la racionalidad; un cambio en tal sentido equivaldría a una disolución. Pero sí implica un cambio de estrategias, y una nueva actitud ante la ciencia, que ha dejado de ser el ejemplo único y privilegiado de qué significa «conocer».

Un segundo terreno en el que lo dicho impone un cambio de conceptualización es el creado por la distancia existente entre los resultados de las ciencias, y la necesidad de sentido que experimenta el hombre en el mundo de la vida. En la medida en que la filosofía está comprometida con elaborar el sentido de nuestras acciones, el saber objetivante de la ciencia se aleja de ella, a la vez que incide directamente en la vida diaria por sus efectos tecnológicos. Dicho de otro modo, por el carácter no intuitivo de sus conceptos básicos, y por el uso exclusivo de un lenguaje matemático, que no es ya traducible al lenguaje natural, las teorías científicas no son representables en nuestra concepción del mundo, necesariamente verbal. Pero, por sus efectos tecnológicos, esas mismas ciencias son omnipresentes, e incluso nos colocan en situación de tomar decisiones para las que no nos sirven las morales conocidas: piensen ustedes en la biogenética. La distancia entre posibilidad tec-

⑨ Isaiah Berlin en *Diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1993, pág. 148.

⑩ *Op. cit.*, pág. 149.

nológica y comprensión de sentido habrá de elaborarse conceptualmente si la filosofía ha de contribuir a la acción acertada en la situación presente, y constituye, por tanto, un ámbito abierto de trabajo filosófico.

En tercer lugar, la sustitución, en nuestro concepto de las relaciones que enlazan las experiencias, de lo necesario por lo probable cambia nuestro sentido de la experiencia y de la certeza en la dirección de una mayor incertidumbre, y de una mayor libertad que obliga a repensar las concepciones hasta ahora vigentes del ser humano. Las tres dimensiones señaladas pueden caracterizarse de muchas maneras, pero en todas ellas aparecen nuevos problemas filosóficos, que habremos de ir formulando en un presente cambiante.

•••••

Las cuestiones filosóficas a menudo se han suscitado y desarrollado dentro de otras formas de elaboración teórica que, académicamente y en principio, no colocamos bajo el rótulo de «filosofía». Tal vez siempre haya sido así y, en todo caso, lo es desde la muerte de Hegel, como lo muestran los ejemplos de Kierkegaard, Marx y Freud. De hecho, el tema de la crisis de sentido de la experiencia existencial y social, en el siglo de máximo crecimiento de la ciencia, aparece con claridad en los textos del sociólogo Max Weber.

Es después de la conmovición de la primera guerra mundial que, según Gadamer, clausuró la mentalidad filosófica del siglo XIX¹¹, en parte, tal vez, por haber mostrado a las claras el potencial destructivo de la tecnificación, cuando en 1919 Max Weber pronuncia en Munich una conferencia titulada *De la vocación interna a la ciencia*. En ella se pregunta «qué es lo que significa desde el punto de vista práctico esta racionalización intelectualista (de la vida social) operada a través de la ciencia y de la técnica científicamente orientada»¹²; y, provocativamente añade: «¿Significa, quizás, que hoy cada uno de los que estamos en esta sala tiene un conocimiento de sus propias condiciones de vida más claro que el que de las suyas tenía un indio o un hotentote? Difícilmente será eso verdad»¹³.

El fenómeno social del desencantamiento separa con claridad, según Weber, dos momentos que en la mentalidad anterior estaban mezclados: el cálculo de medios y fines, en el ámbito de lo técnico y lo práctico, y la experiencia de sentido de la vida. La racionalización de la vida de los individuos y las sociedades, que ha producido el proceso generalizado de modernización queda caracterizada como un triunfo de lo que, siguiendo a Weber, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt denominará «razón instrumental»; la racionalización de la vida consiste, según Weber, en que «se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera se puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*»¹⁴. Esa intelectualización de la vida posee la lógica del ideal científico: la experiencia científica es una predicción, basada en una ley de la experiencia, que nos permite controlarla; pero ahora, esa lógica, convertida en creencia, se aplica no sólo al dominio técnico de la naturaleza, sino a la sociedad y a la racionalización interior de la propia vida individual. Lo que desaparece, junto a la creencia mágica en poderes ocultos, es la percepción de valores en la experiencia, en la medida en que no se ajustan a la lógica de la dominación y el control. La lógica de la ciencia y de la técnica, generalizada, no produce la emancipación de los hombres, sino una nueva forma de control anónimo sobre sus vidas, y una pérdida de sentido de la experiencia propia. La elaboración intelectual de estos fenómenos, que desacreditan los ideales ilustrados, constituye un tema central para tres importantes movimientos filosóficos del siglo XX: el existencialismo, el marxismo de

¹¹ H. G. Gadamer, «Los fundamentos filosóficos del siglo XX», incluido en la compilación de G. Vattimo, *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*, Gedisa, Barcelona, pág. 89.

¹² M. Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967, pág. 199.

¹³ M. Weber, *cit.*

¹⁴ M. Weber, *op. cit.*, pág. 200.

la Escuela de Frankfurt y, desde mediados de los años setenta, el giro post-moderno. Lo cual no significa que esas tres corrientes compartan posiciones filosóficas, sino sólo que elaboran conceptualmente, cada una de un modo que le es propio, los fenómenos de la racionalización social y la pérdida de sentido.

En otras escuelas de pensamiento, el *problema del sentido* ha sido el primero en ser abandonado, por una práctica ensimismada de la filosofía, en manos de otras esferas de la cultura; en ese caso, a veces lo elabora el arte, y casi siempre pretenden suturarlo las religiones. La cuestión es tan inevitable como difícil de conceptualizar; de hecho, su expresión más plástica la ofrece Weber, recurriendo a Tolstoi, cuando afirma: «La ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo hemos de vivir»¹⁵.

¹⁵ M.Weber, *op. cit.*, pág. 207.

Pero también cabe pensar que, en cierta forma, la pregunta que en la obra de Heidegger aparecía como una gran cuestión única por el sentido del ser, se ha fragmentado en una pluralidad de cuestiones que, se teoricen o no, persisten. La conversión de la ciencia en modelo para la acción con sentido en general, esto es, para la política y para la vida, que fue una profunda creencia de la mentalidad ilustrada, parece haber perdido vigencia intelectual y social; en ese sentido, la afirmación de Tolstoi se entiende tal vez mejor en nuestra época que en la suya; nuestra vida actual es tan difícil de entender sin la ciencia y las tecnologías, que sin duda tiene razón Heidegger cuando afirma que la técnica es para nuestra época una especie de destino; pero las experiencias históricas del siglo xx —especialmente las que designamos con los nombres, sólo en apariencia propios, de Auschwitz o Hiroshima— nos han obligado a separar «racionalización» y «sentido». El fracaso de esa peculiar combinación de ciencia y emancipación que quisieron ser los marxismos del siglo xx, con los resultados conocidos, contribuye con peso propio a esa separación.

Nadie cuestiona, por ello, seriamente las ventajas de la racionalización, en un mundo de seis mil millones de habitantes, salvo en nombre de una racionalización todavía mayor, que tenga en cuenta los efectos no previstos sobre el medio ambiente, sobre las generaciones futuras, o sobre las partes del planeta que quedan excluidas; lo que señala como objetivo creíble es una racionalización más abarcante y más consecuente, y ya nadie señala «contradicciones internas» —como se decía antes— que apunten en la dirección de una «superación», ni nadie tampoco predice en serio, a este nivel, un «asalto a la razón». En ese sentido, al menos, estamos más allá del siglo xx. Parece que asistimos a un proceso de racionalización sin ilusiones ilustradas; lo que no impide que las esferas propias de la acción con sentido, que están siendo redefinidas, planteen renovadas exigencias. Tal es el caso, por ejemplo, de la esfera de lo político.

El problema del sentido de lo político

Cuando Napoleón decía a Goethe que el destino en el mundo contemporáneo era lo político, señalaba el comienzo de una era que ha terminado en el siglo xx. Ni cabe esperar que la política dote de sentido a la vida humana, ni siquiera que pueda señalarle objetivos a un sistema económico, que parece funcionar hacia la globalización con autonomía total respecto a la política, y a sus propios efectos sobre la vida de los hombres. Y, sin embargo, la política es la esfera de la acción colectiva con sentido, y con voluntad de introducir sentido en la vida social. El choque constante entre esa voluntad de introducir sentido, y la autonomía funcional del sistema económico, da vigencia a las tareas de la teoría crítica como filosofía de los procesos de racionalización social, cuyos problemas ocuparán al pensamiento filosófico del siglo que empezamos, ya sea bajo el rótulo de la filosofía, ya se ins-

criba en el desarrollo de las diversas ciencias sociales y en el de las eventuales prácticas políticas. Pensar la política como el espacio de una vida colectiva que decide sobre sí misma fue la temática desde la que surgió la metafísica platónica, y sigue siendo el espacio en que se inscriben las preocupaciones filosóficas hoy. La delimitación de la esfera de lo público y los procedimientos de construcción de las identidades del sujeto son cuestión filosófica desde la República platónica, y tema central de las filosofías políticas modernas, en la línea de Locke o en la de Rousseau. Pero las realidades sociales a que esos conceptos se refieren han experimentado también una mutación de fondo.

La participación simétrica en la esfera de lo público ha sido, y sigue siendo, un postulado normativo de la noción de democracia, idéntica en éste aspecto a las condiciones de posibilidad del ejercicio de la racionalidad; pero ya en la mitad de siglo, Hannah Arendt denunciaba la invasión de esta esfera de la libertad por la lógica de la necesidad, ya procedente de la esfera económica, ya procedente de la voluntad de dominio de oligarquías políticas. Las décadas posteriores han presenciado la conversión de ese espacio de creación e intercambio simbólicos en una propiedad, si no exclusiva sí predominante, del símbolo convertido en mercancía; la llamada industria del ocio ha impuesto su lógica al resto de los intercambios, dando su configuración propia al intercambio cultural y artístico, a la información y a la presentación y contenidos del propio discurso político; el espacio público, en consecuencia, pierde la lógica de la comunicación y la interacción racional, con lo que se produce la contradicción profunda que representa una sociedad hiperinformada y, a la vez, indiferente a la participación política y volcada a lo privado. No ha de extrañar, como consecuencia, la desaparición, o la perturbación, de las identidades, individuales y colectivas que, construidas narrativamente, ejercían como sujeto de la acción social.

A comienzos del siglo xx Lukács ya señalaba la reducción de lo social a la lógica del fetichismo de la mercancía; a mediados de siglo, Sartre elaboraba una alternativa que, dejando atrás los intentos, quiméricos o ideológicos, de restaurar los vínculos tradicionales, asumiera como tarea la creación de nuevas formas de vínculo social de signo humanista, en torno a proyectos de acción colectiva que emanciparan a las sociedades de toda alienación, de toda lógica funcional que nos hace dependientes en vez de autónomos. Era un proyecto de repensar y rehacer la sociedad en torno al fenómeno central de la acción con sentido de un sujeto colectivo. Las nociones de «estructura» y de «sistema» vinieron inmediatamente a sustituir, en la teoría social, a las nociones de acción, de sujeto y de sentido; el intento de distinguir en la sociedad, ya en los años ochenta, zonas eficazmente regidas por la lógica instrumental, y otras que deben ser preservadas para la acción con sentido, que se limita ahora al mundo de la vida, a la personalidad y a la cultura, es la propuesta posibilista y crítica de Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*; se acepta que las esferas centrales de la sociedad –economía y administración– no pueden someterse a una lógica del sentido; pero, a la vez, se constata que ésta no puede desaparecer de la dinámica de nuestra personalidad, ni de nuestro, cada vez más reducido, mundo de la vida, sin producir graves patologías. Los vínculos sociales no pueden reducirse a una lógica funcional si la sociedad ha de ser habitable para sujetos humanos; pero la tendencia objetiva que observamos va en la dirección de una funcionalización cada vez más completa, sin que podamos valorar todavía el impacto que sobre esa tendencia vaya a tener la ya iniciada «era de la información». Información y autonomía pueden potenciarse, según la expectativa clásica de la Ilustración, pero también puede suceder que una información dirigida refuerce los procesos de heteronomía sistémica que ya son observables en la esfera de lo público, cada vez

más alejada de la lógica del sujeto, y de lo que Rousseau todavía llamaba «soberanía». Lo que es seguro es que la lógica de los vínculos sociales, viejos y nuevos, es objeto de reflexión crítica para la filosofía en el año 2000. La filosofía está, por programa propio, casi por definición, comprometida a repensar los postulados de una acción social con sentido, de una política participativa, de una racionalidad compatible con la libertad; pero no puede hacerlo reiterando gestos teóricos que ya están consumidos. Crear conceptos para redefinir este espacio es otra importantes tarea del filósofo para con la sociedad del presente.

•••••

Si la filosofía actual ha experimentado ese desplazamiento a que me acabo de referir es porque la sociedad contemporánea está produciendo transformaciones profundas, una verdadera transustanciación, podríamos decir usando palabras de García Bacca. No es fácil un diagnóstico etiológico, aunque abunden las aproximaciones ensayísticas que acentúan el riesgo de desaparición del vínculo social, de los sujetos, y de la propia acción con sentido a expensas de un proceso de globalización económica, cuya férrea lógica sistémica devora los espacios de la participación política. Ante la magnitud del cambio, los esquemas básicos de las teorías sociales y políticas vigentes se ven tan desbordados como la teoría criterial de la racionalidad en la epistemología filosófica.

Un último núcleo de problemas, *prima facie* éticos, pero, en el fondo problemas que irradian tanto en la dirección de una nueva concepción del hombre, del sujeto como polo de autonomía, son los que derivan del nuevo sentido que hay que dar al concepto de responsabilidad en un mundo tecnificado, que puede diferir en el tiempo histórico durante varias generaciones los efectos destructivos de las decisiones tecnológicas coherentes hoy con nuestro estilo de vida; el hecho de que podamos colocar bajo la categoría de «deber» la preservación del ozono o de la masa forestal, o que pueda hablarse en términos morales del código genético, saca a la superficie una mutación profunda de eso que Scheler llamaba «el puesto del hombre en el cosmos». La ruptura en la imagen del hombre que encontramos tanto en la sartreana «condena a ser libre» como en la afirmación de Heidegger de que «el hombre se ha estrellado ascendiendo a la subjetividad», dejando de lado por el momento las profundas diferencias de posición conceptual y valorativa que implican, es una ruptura sintomática del inicio de un cambio de época. No sólo la técnica ha desbordado –y, a veces, ha desmentido trágicamente– las expectativas emancipatorias para el hombre que en ella depositó la construcción ilustrada del sujeto moderno; los cambios cualitativos introducidos por la técnica han colocado su único sujeto posible de responsabilidad, el hombre desde mediados del siglo xx, ante una profunda alteración de su propia identidad. No se trata, tan sólo, de que, después de Auschwitz, cualquier extracción de sentido que el pensamiento construya a partir de esa experiencia histórica resulte sospechosa de falsear y encubrir la magnitud de la destrucción y el sufrimiento de las víctimas. Se trata también de que la técnica pone al hombre en situación de responsable de decisiones que, hasta ahora, estaban inscritas en la lógica de lo que sólo podían hacer la naturaleza, Dios o el destino. Por primera vez, la técnica hace posible que «alguien» decida la eliminación atómica de toda vida sobre la tierra; se convierte así en posibilidad histórica lo que Kant había llamado «estilo terrorista de imaginarse la historia humana», y que el crítico ilustrado de la razón desecha de este modo sumario: «la caída a peor no puede continuar sin cesar en la historia humana, porque al llegar a cierto punto acabaría destruyéndose a sí misma»¹⁶. Esta posibilidad le resulta simplemente imposible de pensar desde la perspectiva de quien ha equiparado los

¹⁶ I. Kant, *Filosofía de la historia*, pág.99.

⑦ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A.798-B826. Trad. Ribas, pág. 626.

intereses últimos de la razón con el «interés de la humanidad que no está subordinado a ningún otro interés superior»^⑦. Se puede ver en las nuevas posibilidades técnicas que obligan a enfrentarse a ese límite de la razón, que no puede pensar la autodestrucción de la especie, el final del humanismo moderno, de la racionalidad que sólo concibe el mundo como ente en posición de objeto, el final del ideal de autonomía basado en esa concepción de la racionalidad; por eso ha hecho fortuna esa expresión de Heidegger según la cual «sólo un dios puede salvarnos». Sartre lo interpreta como la muerte de la ilusión del hombre como esencia vinculada a valores apriorísticos que ha de aceptarse con autenticidad existencial, asumiendo una responsabilidad ilimitada por la creación de sí mismo y de los demás; si no hay un dios, sólo el hombre puede responder de lo que pase con la técnica; sólo la veracidad con que decidimos entre cursos alternativos de acción, y el hecho de asumir la responsabilidad de esa decisión, puede orientarnos en un mundo de posibilidades abiertas.

A primera vista parece una alternativa de hecho trágica, pero conceptualmente simple: desplazamos la responsabilidad a lo que el ser nos depara, o la asumimos como cuestión propia. En todo caso, aquello de lo que se ha de responder es una posibilidad nueva en la historia de la especie humana. Pero si las posibilidades nuevas lo son de algo tan crucial ¿no habrá de ser también nuevo el sujeto que las ejerza y deba hacerse cargo de las consecuencias de su ejercicio? La responsabilidad es ineludible porque es seguro que «alguien» va a elegir el uso de las posibilidades nuevas, puesto que se trenzan con deseos y necesidades de nuestra vida cotidiana. Estamos de hecho eligiendo, y lo haremos cada vez en mayor medida, entre posibilidades inauditas, en sentido literal, nunca antes oídas; dejemos de lado el patetismo de un acto único de eliminación de la vida, y pensemos en la posibilidad de hacer inhabitable el planeta a las generaciones futuras, por la ruptura del biosistema que puede derivarse del uso de objetos tan cotidianos como el refrigerador o el automóvil, de los que, a la vez, no podemos imaginarnos prescindir. O bien, pensemos en las decisiones que ya se están tomando sobre la base de las posibilidades técnicas de la ingeniería genética; ¿es lícito decidir tener un hijo para utilizarlo como donante de médula ósea con el fin de salvar la vida a un hermano con leucemia? Hay que tomar una decisión inaudita, pero cualquiera puede verse en esa situación; y, lo que es más, algunos ya se han visto en ella y ya han decidido. O bien, ¿será lícito que el individuo pueda construir colecciones de sí mismo para mantenerse con buena salud, consumiéndose a sí mismo, como consume otros objetos, en una especie de «canibalismo genético»?; o bien, ¿es moralmente aceptable la «meritocracia hereditaria», como ya se la llama, por selección de los rasgos genéticos favorables de los padres? Estas preguntas, que no son producto de mi imaginación, aparecen en un ensayo de F. Fernandez Buey titulado *Ética y filosofía política*, que, según la solapa, «está dirigido por igual a los estudiantes de humanidades... y a los aspirantes científicos» y, según una nota, toma la expresión «canibalismo genético» de un artículo de J. Attali aparecido en la prensa diaria ^⑧, de donde también están tomadas las preguntas que he formulado, y otras equivalentes. De modo que, lejos del fragor de la acción, a estudiantes y lectores de diarios se les plantean preguntas como esas, mientras el pensamiento humanístico todavía no está seguro de si, tras la muerte de Dios, ha muerto también el hombre, o de si, tras la muerte de éste, a manos del estructuralismo de los años sesenta, debemos recuperar una cierta hermenéutica del sujeto que Foucault cultivaba en sus cursos de los años ochenta. Parece que podemos pensar con Hegel que la filosofía siempre llega tarde para la solución de los problemas, puesto que, como la lechuza de Minerva, alza el vuelo al anochecer. O podemos seguir a Heidegger por la senda de un pensar post-filosófico, que tal vez nos permita estar preparados para oír un sentido post-tecnológico del ser. Lo que parece

⑧ F. Fernandez Buey, *Ética y filosofía política*, pág. 281.

claro es que lo único que se repite en la historia de la humanidad es que en el principio fue la acción o, en todo caso, que la acción viene antes que la palabra iluminadora. O que, como nos señala Hans Jonas, las éticas habidas hasta ahora han dejado de ser suficientes para guiar nuestra acción en los dilemas actuales. Pero no es indiferente a la hora de resolver los problemas el modo de plantearlos, porque éste señala vías para búsqueda, que pueden resultar fructíferas o auténticos puntos muertos, sin que tengamos criterios previos para saberlo. Aceptar la novedad de la situación implica, por tanto, aceptar los propios límites y, a la vez, la responsabilidad propia. Pero como señala Jonas al comienzo de *El principio responsabilidad* ni la condición humana puede ser considerada como fija en lo fundamental, ni sus valores pueden determinarse con claridad —contra lo que parecen pensar quienes hoy hablan de «educación en valores», la nueva ideología conservadora— ni el alcance de la acción humana está delimitado, por tanto, tampoco lo está el alcance de la responsabilidad.

En nuestro tiempo, no sólo la tecnología ha abierto nuevas posibilidades; la teoría de juegos ha ilustrado a los políticos sobre su uso como instrumento político de disuasión; después de eso, la palabra «política» no ha vuelto a significar lo mismo que antes. El aumento de poder tecnológico deja de ser mera acumulación y se convierte en transformación cualitativa en el momento en que hemos de aceptar la responsabilidad moral y política de la naturaleza, hasta ahora considerada como objeto, y de las generaciones de un futuro que no veremos, cuyos derechos han de tener voz en nuestro presente. La tematización conceptual y práctica de eso que Hans Jonas ha llamado «el vacío ético» es una tarea que la novedad del presente plantea como deber ineludible del filósofo para con la sociedad actual.

La filosofía es un doble compromiso: con la novedad del presente, de lo que se presenta, y con la racionalidad que, al presenciarlo, se constituye. La sociedad no es para ella una exterioridad, sino una condición transcendental; la actividad filosófica ha respondido a ella, en la ilustración griega como en la moderna, creando certezas racionales en las que funda el vínculo social, mas allá de la tradición y la creencia. En el siglo veinte se ha hecho evidente que la filosofía no puede concebirse más como una contemplación teórica cuya relación con la sociedad sea la de una aplicación, según el modelo de la aplicación técnica de una teoría científica; Heidegger rompe la ilusión teoreticista al ubicar la comprensión en el quehacer, como Adorno niega la praxis como aplicación de una filosofía de la historia; y esa alteración de la autocomprensión de la filosofía no sucede sólo en el ámbito de la fenomenología o de la teoría crítica; algo se quiebra también en la tradición analítica cuando Wittgenstein afirma que «la certeza no es necesaria para la acción en el sentido de que debe ser determinada de antemano, sino que está en el obrar mismo, es inmanente a la acción»¹⁹. La comprensión teórica y la certeza son modalidades de la acción, no un corpus teórico previo y distinto; cuando la acción se diversifica, en sociedades complejas como las actuales, la búsqueda de la certeza que es la filosofía se disemina como los propios vínculos sociales. La novedad de éstos en el presente es, por sí misma, un *novum* filosófico; por eso no es útil volver, para entenderlo, a las etiquetas de la contraposición moderno/post-moderno: lo que se altera es la filosofía como forma de ejercer la relación entre comprensión y acción. El fin de la era de las imágenes del mundo, que Heidegger diagnostica, o la distancia no reductible que, según Adorno, existe entre la lógica del concepto y la experiencia del particular, apuntan en esa misma dirección; la filosofía, en un mundo socialmente racionalizado, sistémico, no puede actuar como sustituto de ningún fundamentalismo, limitándose a sustituir creencias incuestionables por certezas conceptuales; y, sin embargo, no puede ausentarse de la tarea de elaborar el sentido de los problemas concretos.

¹⁹ Gerd Brandt, *Los textos fundamentales de Wittgenstein*, Alianza, Madrid 1993, p. 25.