

El Afuera del Mundo: ensayo de ontología

Alejandro Escudero Pérez
UNED

1. Un propósito y su concreción

La filosofía, tal y como la concebimos, comienza por elaborar una teoría universal de la comprensión. La universalidad de esta teoría consiste principalmente en lo siguiente: se trata de abordar la comprensión en un punto anterior a su diferenciación en seis modos de comprensión irreductibles entre sí: la comprensión científica, técnica, moral, política, artística y religiosa¹. Lo relevante del caso es que la comprensión, en su ordinario acaecer, está regida por *condiciones de posibilidad*; éstas constituyen la dimensión propia de la indagación filosófica –una dimensión intrincada, recorrida por muchos niveles y llena de recovecos.

El saber filosófico puede ser caracterizado acudiendo a tres términos: fenomenología, hermenéutica, ontología. Haremos ahora una brevísima elucidación de su significado. En el lado fenomenológico se dilucidan la metodividad de la filosofía, el carácter descriptivo de su tarea de explicitación y del conjunto de sus afirmaciones, el estatuto de sus conceptos, la manera de acreditarse, etc. La noción de hermenéutica encierra dos acepciones que no deben confundirse: por un lado señala que lo comprendido en la ordinaria comprensión está constituido por una ‘articulación dual’², por otro indica que la teoría filosófica está avocada no sólo a exponer las condiciones de posibilidad de la comprensión de los entes sino a propiciar una transacción ¿entre qué y qué? El tercer término permite aclararlo. ¿Por qué cabe denominar ‘ontología’ a una explicitación de las condiciones de posibilidad? Por una razón intrínseca: las condiciones de posibilidad de la comprensión de los entes o fenómenos en la ciencia, el arte, etc. residen y asientan en la comprensión del ser³.

El cabal desarrollo de una filosofía así orientada se enfrenta hoy a numerosos retos. Uno de ellos lo puso con lucidez sobre el tapete José Ortega y Gasset en la segunda década del siglo XX: desprenderse simultáneamente del Realismo y del Idealismo. Una teoría universal de la comprensión debe zafarse de las trampas que proceden de estas dos poderosas tradiciones. Realismo e Idealismo son dos posiciones metafísicas, es decir: dos dispositivos implantados en el mundo que persiguen su clausura⁴. Una posición metafísica surge en el cruce de dos tesis: 1) hay

¹ ¿Qué es lo comprendido en la comprensión? Lo comprendido es el fenómeno, eso que aparece o comparece siendo esto o siendo aquello.

² Esta expresión de Felipe Martínez Marzoa recoge lo que Heidegger denomina en *Ser y tiempo* (§30) el ‘en tanto que hermenéutico’ (*das hermeneutische Als*). Los tres primeros capítulos del libro *Ser y diálogo (leer a Platón)*, ed. Istmo, 1996, ayudan en parte a centrar la cuestión que aquí está en juego.

³ En nuestros artículos “Mordiendo la fruta prohibida (notas para una reforma de la hermenéutica)”, *A parte rei* n° 53 y “Entre fenomenología y hermenéutica: ensayo de ontología”, *A parte rei* n° 69, se desarrollan un poco más estas complicadas cuestiones.

⁴ En el artículo “Una confrontación incesante: ontología y metafísica”, en el n° 62 (marzo, 2009) de la revista electrónica *A parte rei* ampliamos esta definición.

un fundamento⁵; 2) hay un saber absoluto (completo, íntegro, definitivo, etc.); la filosofía, según esta óptica, es una apropiación del fundamento del saber absoluto. En el Realismo y el Idealismo, como veremos en adelante con más detalle, la fundamentación del saber absoluto se juega en la cuestión –común a ambas- de la separación y de la relación entre un Sujeto y un Objeto.

Con el fin de rebatir al Realismo y al Idealismo conviene centrarse en un tema específico, pues la cuestión acarrea el riesgo de moverse entre enormes abstracciones. Y, nos parece, ese asunto clave en la moderna teoría del conocimiento denominado “problema del mundo externo” ofrece un campo de debate a la vez preciso y con un amplio alcance. Su relevancia se percibe en que en él confluyen y se mezclan una serie de interesantes y complicadas cuestiones; por ejemplo las tres siguientes:

- Diferenciación entre dos grandes clases de realidad (dos géneros ónticos supremos a cada uno de los cuales corresponde una ciencia): una realidad física (externa, espacial, material, surcada por una férrea trama de causas y efectos, etc.) y otra realidad psíquica (interna, temporal, etc.)⁶. Este dualismo da pie a su vez a una tendencia monista, es decir a constantes intentos de “reducir” una a otra esas dos realidades (el Espíritu a la Naturaleza o la Naturaleza al Espíritu –por acudir a estos términos-).
- El dualismo antropológico según en cual en nosotros mismos hay que diferenciar la mente (o conciencia) del cuerpo (éste comparece entonces como un instrumento, una sofisticada máquina al servicio de la mente consciente).
- El representacionismo cognoscitivo. El conocimiento –y en general cualquier suerte de experiencia- se desenvuelve en el medio de una serie de “representaciones” ubicadas dentro de la mente consciente: en su “interior”, en un recinto por el que desfilan y en el que se combinan⁷.

El conjunto de cuestiones que surgen a partir de aquí debe ser desentrañado paciente y minuciosamente. Hay que desmontar el problema del mundo externo pieza por pieza. En el curso sinuoso de este propósito nos volcaremos a probar que se trata de un falso problema: una cuestión mal planteada y, por ello, un embrollo estrictamente insoluble. No queremos decir con esto que el problema mencionado sea un puro absurdo: es, sí, un endiablado galimatías, y es por eso, cuando se cae en la cuenta de ello, que se impone la tarea de disolverlo. En el fondo el realismo y el idealismo –las coordenadas filosóficas a partir de las cuales brota el problema del mundo

⁵ Ejemplos de “fundamento” son las Ideas en Platón, el Acto Puro en Aristóteles, Dios en San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Descartes o Locke, el Sujeto racional en Kant, Hegel o Husserl.

⁶ Esta tesis dualista reposa sobre la idea previa de que la totalidad de los entes se divide según géneros supremos, tesis que procede de la filosofía platónica y aristotélica. Pero ¿y si esta idea fuese enteramente errónea?

⁷ Habría que hacer una “historia de las filosofías de la representación”. En el libro dirigido por Kim Sang Ong-Van-Cung, *La voie des idées? Le statut de la représentation, XVII-XX siècles*, ed. CNRS, 2006, se encontrarán artículos que avanzan en esta dirección. Una sección de esa historia tendría que explicar cómo y por qué recientemente, con el auge de la angloamericana *Philosophy of Mind*, han resurgido algunas variantes del representacionismo clásico. En este contexto debe mencionarse el importante artículo de Emmanuel Levinas “La ruine de la représentation”, incluido en el libro *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, ed. Vrin, 2001 y el célebre libro de Richard Rorty *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, ed. Cátedra, 1983. Una interesante crítica de la noción de ‘representación’ la encontramos en el reciente libro de Jocelyn Benoist *Éléments de philosophie réaliste*, ed. J. Vrin, 2011.

externo- a pesar de que son dos callejones sin salida reposan y se erigen sobre auténticos fenómenos. Debido a esto su resistencia a la extinción es enorme: no es casual que ambas posiciones u orientaciones vuelvan a proponerse una y otra vez con variaciones sutiles que no modifican su núcleo duro. Sería errónea la actitud de tirar de antemano por la borda cualquier elemento que proceda de ellos: el reto genuino está en heredarlos, es decir, en prolongar y proseguir los hallazgos valiosos que sin duda contienen. Pero sin olvidar lo siguiente: a la vez que se sostienen sobre los fenómenos también es cierto que los someten a una severa distorsión por la acción de ciertos supuestos que operan incuestionados. Aquí nos topamos con uno de los principales los motivos que impulsa la necesidad de armar una teoría de la comprensión ni realista ni idealista: desde ambas posiciones se malentende la comprensión, y los malentendidos que introducen en ella son cualquier cosa menos inocuos, tarde o temprano obstruyen o impiden su desarrollo, avocándola a un colapso con graves consecuencias.

Así –con esta complejidad- se alza la tarea de una deconstrucción del problema del mundo externo y de las soluciones que para él se han encontrado. Dentro de este desmontaje tendrá que precisarse cómo surgió y por qué, a partir de qué supuestos se planteó y, finalmente, lo más importante: elaborar una alternativa filosófica solvente pues sólo desde ella y para ella tiene sentido el propósito anunciado.

2. El mundo externo y el problema que encierra

Vamos a exponer en qué consiste, en sus líneas principales, el problema del mundo externo y sus vínculos con la moderna teoría del conocimiento. Así podremos precisar algunos puntos avanzados en el apartado anterior.

En el siglo XIX fraguó una interpretación de la filosofía en la que se entendía que el logro específico de la era moderna frente al pensamiento griego y medieval consistía en haber dado forma, por distintas vías, a una “teoría del conocimiento”. Con razón, pues, J. L. Blasco afirma: «La Teoría del Conocimiento resulta ser casi identificable con la “filosofía moderna”: es un tópico decir que la modernidad consiste, filosóficamente hablando (y simplificando) en anteponer el problema del conocimiento al problema del ser, o de la realidad, o de la naturaleza o del mundo»⁸.

El conocimiento se entiende, en general, como algo constituido por tres términos: un sujeto, un objeto y su relación (dando de antemano por obvia la separación o escisión entre los dos primeros elementos). Johannes Hessen en un libro publicado en 1926 lo explicaba así: «En el conocimiento se hallan frente a frente la conciencia y el objeto, el sujeto y el objeto. El conocimiento se presenta como una relación entre estos dos miembros, que permanecen en ella eternamente separados el uno del otro. El dualismo de sujeto y objeto pertenece a la esencia del conocimiento»⁹. Cuando se sostiene que el elemento protagonista es el sujeto cognoscente se define una posición

⁸ J. L. Blasco, “Metafísica y teoría del conocimiento”, *Anales del seminario de metafísica*, número extra, 1992, pg. 212.

⁹ *Teoría del conocimiento*, ed. Espasa Calpe, 1991, p. 58.

“idealista” en la cuestión del conocimiento; cuando se atribuye el papel protagonista al objeto se formula una posición “realista”. Manuel Trevijano lo expone así: «En todo conocimiento hay un sujeto cognoscente y un objeto conocido. Se trata de una relación entre los dos: ¿de qué tipo? Se pueden dar dos interpretaciones extremas que graficamos así: $S \rightarrow O$ y $S \leftarrow O$. En la primera, idealismo, es el sujeto el que crea o construye el objeto. La idea o concepto predomina sobre la realidad exterior ... En la segunda es el objeto el que domina en la relación. La realidad se impone sobre nuestra mente. Su postura extrema es un realismo ingenuo exagerado, conocemos las cosas tal cual son, y nuestro acto de conocer no las toca ni cambia para nada»¹⁰. En todo caso, sea cual sea la posición finalmente adoptada, se erige en *fundamento* de la relación cognoscitiva aquel elemento que sea considerado *independiente y autosuficiente*; el otro elemento, a su vez, es entendido como dependiente, por sí sólo insuficiente, es decir: fundamentado (establecido en su esencia y existencia desde y por el fundamento). Tenemos, pues, como descripción del conocer lo siguiente: primero se afirma una *escisión* entre *dos* elementos (sujeto/objeto) y, después, se sostiene que *desde uno de ellos* se construye el puente que, finalmente, une las dos orillas previamente separadas, distanciadas y aisladas (la escisión inicial, por lo tanto, se resuelve estableciendo entre sus términos una jerarquía, un vínculo de fundamentación según el cual uno de ellos es el elemento principal y el otro algo subordinado, derivado, subsidiario).

Desde estas coordenadas se pretende abordar el problema de la *verdad*, de la verdad del conocimiento, concebida como la objetividad de las “representaciones”: es “verdadero” únicamente el “conocimiento objetivo”. Pero la cuestión, la dificultad recurrente, obsesiva, es ésta: si el Sujeto, por definición, está *escindido y separado* del Objeto ¿Cómo lo alcanza? ¿Cuál es el origen y fundamento del posible “puente” entre esas dos orillas? Etc. Insistimos en que es en este punto preciso donde adquieren sentido los dos tipos generales de solución que a este respecto se proponen: las “idealistas” y las “realistas”; para unos tanto las condiciones de la validez del conocimiento como su fundamento recaen exclusivamente en el *Sujeto*, para los otros, en cambio, el protagonismo reside en el *Objeto* (en una “realidad substancial” dotada de una “esencia” fija e inmutable, por ejemplo). Un esclarecedor texto de Husserl recapitula lo que estamos diciendo y nos permite, además, poner de relieve una vertiente del tema que pretendemos afrontar:

«El conocimiento, en todas sus formas, es una vivencia psíquica; es conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él están los objetos conocidos. Pero ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos? Se vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era cosa consabida para el pensamiento natural. En la percepción, la cosa percibida pasa por estar dada inmediatamente. Ahí, ante mis ojos que la perciben, se alza la cosa; la veo; la palpo. Pero la percepción es meramente vivencia de mi sujeto, del sujeto que percibe. Igualmente son vivencias subjetivas el recuerdo y la expectativa y todos los actos intelectuales edificados sobre ellos gracias a los cuales llegamos a la tesis mediata de la existencia de seres reales y al establecimiento de las verdades de toda

¹⁰ *En torno a la ciencia*, ed. Tecnos, 1994.

índole sobre el ser. ¿De dónde sé, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no sólo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo?»¹¹.

En el modo de presentar la propia cuestión inicial se ve con nitidez que un aspecto esencial del problema del conocimiento (de la verdad y el fundamento del conocimiento), lo constituye precisamente el *problema* del “*mundo externo*”, es decir la cuestión de su “*existencia*” o de su “*realidad*”. ¿Hay una “realidad extramental”? ¿Cómo lo “extramental” alcanza a lo mental o viceversa? ¿Vive el Sujeto cognoscente encerrado en sus internas representaciones o algunas de estas alcanzan lo que está situado “fuera” de ellas? Etc. Vemos que aquí implícitamente, como ya indicamos en el apartado anterior, se impone un *dualismo* profundamente arraigado en el núcleo de la moderna teoría del conocimiento: el dualismo de lo interno o inmanente y lo externo o trascendente, la dualidad de lo psíquico y lo físico entendidos como las dos principales clases de realidad; este dualismo se completa con su proyección antropológica: cada hombre es una combinación de una mente y un cuerpo distinguibles y separables; por otra parte si se introducen aquí los parámetros temporales y espaciales resulta lo siguiente: lo externo y físico se muestra como “espacial”, como “siendo en el espacio”, y lo interno y psíquico como “temporal”, algo que solamente “ocurre en el tiempo”.

Habría que examinar con detalle las principales soluciones que se han propuesto con el fin de cancelar este insistente “problema”. Estas soluciones, por caminos diversos, terminan por afirmar que, en efecto, *existe* un “mundo externo”: el conocimiento *verdadero* es aquel al que precisamente le *corresponde* una realidad exterior a la realidad interna o inmanente del cognoscente, a sus “representaciones” –ubicadas en sus facultades, las facultades del “Sujeto”. Importa llamar la atención sobre lo siguiente: si se pretende lograr una *certeza* a este respecto es porque previamente se ha creído que era enteramente legítimo albergar una *duda* en este terreno. Pero, ¿de dónde viene esa duda? ¿Está, en verdad, justificada? Puede destacarse aquí que una de las fuentes de esa duda se gestó en el seno de la física-matemática moderna: la distinción presente en Galileo y en Descartes –y admitida en adelante como obvia– entre “cualidades primarias” y “cualidades secundarias” obliga a considerar ‘aparente’ al ‘mundo sensible’ de la ordinaria experiencia y a tomar como ‘verdadero’ sólo a lo cuantificable bajo férreas leyes causales, se genera así el caldo de cultivo para que cuaje una duda sobre lo que está ‘fuera de nosotros’, duda angustiante que urge a buscar desesperadamente una firme certeza a la que aferrarse¹².

Volvemos, para terminar este apartado, a insistir en una cosa: ¿con qué objetivo principal traemos a colación este conjunto de cuestiones? Con el propósito, hemos dicho, de *deconstruir* el problema del mundo externo. Nuestra inmediata meta será, pues, *negar* que estemos aquí ante un conjunto de preguntas legítimas que requieran o reclamen ser seriamente enfrentadas. Este intento de deconstrucción incluye, por otro lado, poner fuera

¹¹ *La idea de la fenomenología*, FCE, pg. 29.

¹² El innatismo de las ideas sobre las que se erige la ciencia y la prueba de que una Substancia Infinita garantiza la absoluta verdad del conocimiento forman parte de esta misma orientación de las cuestiones.

de juego la serie de dualismos que hemos mencionado: sujeto/objeto, interno/externo, psíquico/físico, mente/cuerpo, tiempo/espacio, etc. Si logramos dar unos pocos pasos en esta dirección no será poco lo que se habrá conseguido.

En las dos próximas secciones realizaremos una exposición más amplia y detallada de las dos posiciones con las que debe discutirse: el realismo y el idealismo –las dos orientaciones principales de la filosofía moderna, dos corrientes con múltiples ramificaciones y variantes significativas. Se trata ahora, pues, de entender mejor a qué poderosos y bien armados contrincantes se enfrenta la teoría filosófica que anhelamos elaborar.

3. La metafísica realista y la primacía del Objeto

El Realismo es una posición milenaria, durante siglos constituyó la entraña misma de la metafísica –es decir, una posición que estipula y afianza un dispositivo que pretende la clausura del mundo desde un fundamento-. La encontramos en la Grecia clásica, en Platón y Aristóteles¹³, en la Edad Media. En la era moderna ha cobrado nuevos perfiles –hoy subsiste en la filosofía analítica, en algunos sectores de la fenomenología y en un autor como Xavier Zubiri, por solo citar estos ejemplos. ¿Qué sostiene el Realismo? Principalmente que lo independiente, lo autosuficiente, lo que propiamente es lo que es y nada más es el “objeto” (o como dirían los autores antiguos o medievales: la “sustancia, la “realidad esencial”). Es cierto que en la medida en que sus pilares más sólidos lo constituyen Platón y Aristóteles puede decirse que el realismo antiguo y medieval es “idealista”, pero siempre en una acepción del término en parte distinta de la que tiene en la filosofía moderna: según el realismo antiguo y medieval la auténtica realidad –la realidad de verdad- se encuentra en la Ideas o las Esencias (o en las Formas Substanciales en Acto aristotélicas); por otra parte, complementando lo anterior, la “racionalidad” obliga a sostener que sólo puede haber *un* universo eidético subyaciendo a la trama de los fenómenos del mundo; este universo, además, y por derecho, es perfectamente cognoscible gracias a su entendimiento intuitivo: si el cognoscente logra desatarse suficientemente de las ataduras sensibles al mundo aparente o al mundo de los entes particulares puede lograr un saber absoluto (completo, acabado, etc.).

El realismo moderno –por ejemplo en las versiones racionalista y empirista que se impusieron en los siglos XVII y XVIII- es, ciertamente, distinto del antiguo y medieval. Podría parecer que ahora ha perdido cualquier vigencia el “idealismo” –si mantenemos la acepción recién definida. Y es cierto, pero sólo en parte. Ahora la Idea o la Esencia de los fenómenos ya no será, en adelante, un género o una especie universal bajo la que –en los juicios, en lo que depende del “lógos”- los “particulares” resultan íntegramente subsumidos¹⁴; la esencia aquí, es

¹³ El núcleo principal del Realismo de estos dos colosales de la filosofía consiste en la afirmación de que la “esencia” se refleja en el puro espejo del “lógos”, del lenguaje lógicamente depurado (Martin Heidegger, *La pregunta por la cosa*, ed. pgs. 51- 58, Palamedes, 2009, Miguel García-Baró, *Introducción a la teoría de la verdad*, ed. Síntesis, 1999, pgs. 207-208).

¹⁴ En el mundo antiguo y medieval hay una auténtica exaltación del “conocimiento clasificatorio” (desarrollado bajo el postulado de que debe haber una única trama jerárquica de géneros y especies en las que todos los fenómenos estén perfectamente incluidos). En el libro de Antonio García Gutiérrez *Desclasificados*, ed. Anthropos, 2007, se pone coto a esta desmesurada ambición.

una causa eficiente cuantificable, plasmada en una ley matemática. El cambio es, sin duda, muy importante, pero no afecta a un asunto crucial: la metafísica realista moderna sigue insistiendo en la absoluta prioridad de la Necesidad, aunque ahora esta ya no se concreta en la subsistencia de una única trama de esencias genéricas y específicas sino en distintas versiones del determinismo mecanicista alentado por la física-matemática moderna – lo necesario se encontrará, principalmente, en las férreas cadenas de causas y efectos (esto sin descontar la Necesidad del Fundamento de que esto sea así –punto en el cuál la primera modernidad racionalista o empirista siguió recurriendo a “Dios” como causa creadora del mundo-).

Es peculiar del Realismo moderno algo estrictamente impensable en el mundo griego y medieval: admitir la separación entre un sujeto y un objeto; lo propio del realismo, como dijimos en el apartado anterior, es situar en el objeto la responsabilidad última de la “relación” entre estos dos extremos. Así el “mundo objetivo” es lo propiamente independiente y autosuficiente: lo que ya es todo lo que es y nada más que lo que es; lo “subjetivo”, en cambio, y sea cual sea su consistencia propia, se concibe como dependiente y condicionado. Además sobre lo “subjetivo” recae la culpa de que una y otra vez tengan lugar fallos en el momento en que el conocimiento pretender reflejar con entera fidelidad la realidad objetiva: el espejo de la mente puede ser, a veces, un espejo deformante (especialmente porque la pureza del espejo mental está enturbiada por su fatal adscripción a un cuerpo mortal). El realismo moderno –aunque en este punto habría que introducir una serie de matices y precisiones- concede primacía y prioridad a lo “exterior” sobre lo “interior” con el siguiente crucial rasgo: sólo cuenta propiamente como “exterior” la realidad física, es decir, fragmentos de materia organizados gracias a series causales lineales reflejadas por leyes matemáticamente formuladas.

Además de lo apuntado ¿cuál es la característica central de la metafísica realista moderna? Nada menos que su cientificismo¹⁵. Este nos asegura que sólo la ciencia metódica –y la tecnociencia con la que se identifica- logra reflejar como un pulido espejo la Realidad de Verdad (el arte, o la moral, serán, pues, algo siempre inseguro pues en ellas interviene con un papel considerable “lo subjetivo”, es decir: algo que de algún modo desvía del auténtico conocimiento de la verdad). En las páginas que siguen expondremos con cierto detalle este aspecto crucial de la orientación específicamente moderna del realismo¹⁶.

El cientificismo es una posición filosófica ampliamente difundida en la modernidad, hasta el punto de que impregna profundamente la mentalidad común del ciudadano medio¹⁷. Buena parte de la “filosofía analítica” lo profesa con más o menos intensidad y, según los casos, con una peculiar variedad de matices (no es casual que a la propuesta avalada por el Círculo de Viena –de donde parte la filosofía analítica angloamericana- se la denomine

¹⁵ El cientificismo más común y corriente es un monismo reduccionista (en el que se postula la posibilidad de reducir una y otra vez lo complejo a lo simple e, inversamente, derivar de lo simple lo complejo).

¹⁶ Entre otras cosas haremos hincapié en algo que suele pasar desapercibido: en él también subyace, aunque sea de un modo menos evidente que en el Idealismo moderno, una ideología humanista, es decir, un radical antropocentrismo y antropomorfismo.

¹⁷ Como iremos viendo en el plano gnoseológico el cientificismo se inclina hacia el “realismo” y en el ontológico hacia el “monismo fisicalista” o el “monismo materialista”.

tanto “empirismo lógico” como también “neopositivismo”¹⁸. Con el fin de penetrar en la entraña de esta posición acudiremos a su raíz: el positivismo decimonónico. Repararemos, así, en el autor del *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844): Auguste Comte (1798-1856)¹⁹. Él comparte con la burguesía urbana una extrema confianza en el mundo moderno, un mundo que surgió de la confluencia de dos revoluciones²⁰ y que en el siglo XIX pretendía estabilizarse, asentarse, consolidarse. En Comte confluyen la hostilidad al idealismo filosófico²¹ y una reivindicación de la herencia de F. Bacon y R. Descartes (así lo explica él mismo en el prólogo a su obra *Catecismo positivista*). ¿En qué puntos puede cifrarse la relevancia general de los escritos de Comte? J. M. Navarro y T. Calvo apuntan al respecto: «... el positivismo comtiano, como toda verdadera filosofía y más que muchas de ellas, ha influido y configurado el modo como el hombre entiende y realiza su vida. Así cabría hablar de una “total positivización del hombre y de su vivir”, cuya plasmación se puede reconocer claramente en nuestra edad científica y tecnológica»²².

De la obra de Comte estudiaremos con brevedad su concepción de la Historia Universal, su definición y clasificación de las ciencias y su concepción sobre la función social de la ciencia, así recorreremos los principales aspectos del realismo moderno.

Comte sostiene que la Historia Universal está evidentemente gobernada por una ley única; según ésta la Historia está organizada por la necesaria sucesión de tres estadios de tal manera que cada nuevo estadio supera al anterior representando respecto a él un invencible Progreso. La Historia, pues, dibuja una clara y nítida línea ascendente. El tercer estadio –“ese en el que comenzamos a entrar nosotros”, afirma Comte– es el estadio final, el definitivo: el que supone la cima, la cumbre, ese en el que la máxima perfección a la que cabe aspirar se satisface de una vez por todas y para siempre (“happy end”, pues, y amén). ¿Qué caracteriza a este estadio último y superior? La prioridad –que debe imponerse poco a poco en todas las esferas de la vida– de la Ciencia. ¿En qué consiste, entonces, el estadio *final*? En un mundo gobernado en todos sus rincones por la ciencia y su único aliado fiable: la técnica²³. En esto se resuelve la Historia Universal de la Humanidad: al estadio religioso sucede el metafísico y a

¹⁸ El libro de J. López *Positivismos y neopositivismos*, Vicens-Vives, 1988, estudia los nexos entre ambos planteamientos. Resulta también muy interesante sobre este punto el libro de José María Chamorro, *Positivismos y antipositivismos (la herencia del siglo XX)*, ed. Universidad de la Laguna, 2009.

¹⁹ El positivismo inglés está representado por autores como J. Stuart Mill, H. Spencer o T. H. Huxley; el alemán por E. Laas, W. Schuppe, G. T. Fechner, H. L. F. von Helmholtz, O. Liebmann, R. Avenarius, E. Mach. Aunque con sus innegables peculiaridades el “pragmatismo americano” (W. James, Ch. S. Pierce, etc.) comparte algunas características con el positivismo europeo.

²⁰ La revolución industrial (sostenida sobre la alianza entre la ciencia y la técnica) y la revolución francesa (con sus “antecedentes” inglés y norteamericano).

²¹ «El positivismo, considerado como corriente histórico-cultural, representa en buena medida una reacción frente al idealismo. No sorprenderá por eso ni que el idealismo organizara en círculos filosóficos su “reacción contra la ciencia positiva” ni que, allí donde el idealismo ha tenido mayor arraigo, éste fuera criticado con más dureza si las ideas positivistas, o algo parecido, quisieran instalarse», Julián Pacho, *Positivismos y darwinismo*, ed. Akal, 2005, p. 28. De todos modos, como ya indicamos, a pesar de esta mutua hostilidad hay un importante punto de coincidencia entre idealismo y positivismo.

²² J. Navarro Cordón, T. Calvo Martínez, *Historia de la filosofía*, ed. Anaya, 1990, p. 355.

²³ «Es un lugar común, justificado, que el positivismo, aunque no en todas sus versiones, alberga una confianza ingenua y casi ilimitada en la misión histórica de la ciencia. Pero esta confianza es también la que alimenta el entusiasmo de la sociedad decimonónica sobre el progreso. El positivismo es en este sentido la actitud intelectual del siglo XIX, la conciencia de una cultura que, sin poder sospechar siquiera lo que en este campo depararía el futuro próximo, asiste entusiasmada a lo que considera el advenimiento de la época científica», J. Pacho, op. cit., p. 11.

éste, por fin, el “estadio positivo”, ese que, poco a poco, se va concretando y afianzando en la modernidad²⁴. ¿Qué es, por cierto, lo que legitima y prueba la absoluta prioridad de la ciencia y la técnica? ¿Qué demuestra sin lugar a duda que ella debe ocupar el lugar central o que sea el foco principal del que irradia la luz que todo lo ilumina? El Progreso de la Historia, nada más y nada menos (esa línea ascendente en la que la Humanidad logra su emancipación).

Sentado esto Comte emprende dos tareas: definir la ciencia y ofrecer una clasificación las ciencias. Veamos qué dice al respecto.

El “estadio positivo” –y a esto debe su nombre- es el presidido por la “ciencia positiva”. La ciencia reconoce y se rige por un puro y definitivo “positum”: algo “puesto” de una vez por todas antes que ella y con independencia de ella. ¿Y qué es eso ya siempre y enteramente “puesto”? Los “hechos”: lo único realmente existente, la única fija y permanente realidad de verdad. Ellos –en tanto son “lo ya ahí dado de antemano y definitivamente”- constituyen la última piedra de toque de la ciencia: la dura roca sobre el que se eleva su férreo edificio. “Observar los hechos y nada más que los hechos”: éste es el primer y último imperativo de la Ciencia. ¿Y cómo hacerlo? ¿Cómo lograrlo? Desprendiéndose de todo prejuicio y liberándose de todo supuesto (los prejuicios y los supuestos –según el relato positivista- son lo que obnubila el recto juicio en los estadios religioso y metafísico). Estamos aquí, pues, en el plano gnoseológico, ante una estricta concepción “realista”.

Pero la ciencia aunque reposa sobre la pura y desnuda observación de los hechos no se limita a esto. La ciencia debe conseguir reflejar sin distorsiones las *leyes* de los hechos. Éstas leyes registran conexiones causales entre los hechos recogidas –al menos en las ciencias más firmes y solventes- en fórmulas matemáticas. El horizonte de la ciencia –afirma Comte- es, pues, el “determinismo”: las leyes –ellas mismas fijas e inmutables- deben expresar lo constante y permanente de los hechos (su “esencia”, por acudir al viejo término del estadio metafísico). Es por esto que la ciencia alcanza –reflejándola en su pulido espejo- la realidad de verdad. Además lo que caracteriza a la ciencia es que emplea un método: un procedimiento infinitamente reiterable que permite asegurar la verdad de las hipótesis a través de la programación de experimentos. El método es, así, una garantía infalible de la validez de los resultados de la ciencia. Cuando algo está “metódicamente comprobado” sólo cabe el unánime asentimiento: cualquier duda o pregunta sobra, está de más. En definitiva Comte define a la ciencia como el conocimiento de los hechos bajo leyes explicativas obtenidas a posteriori comprobando metódicamente hipótesis.

Una vez definida Comte lleva a cabo una clasificación de las ciencias. Consigue, así, introducir entre ellas una determinada jerarquía y un reparto de funciones. Ocupará la cúspide –erigiéndose en la ciencia modélica y

²⁴ «Modelo decisivo para operativizar cualquier cambio será el proporcionado por las ciencias ... La ciencia, exaltada “románticamente”, asume ser punto obligado de referencia: cualquier aspecto de la realidad será valorado desde lo científico o incluso reducido a lo científico, ya que el destino del hombre y de la historia depende directamente de la dinámica y de los logros de las ciencias», J. I. Morera, “Revisión del concepto de filosofía en Comte”, M. González (comp.), *Filosofía y cultura*, ed. Siglo XXI, 1999, p. 321.

ejemplar- aquella cuyos objetos sean los más simples y sus leyes las más universales; la ciencia inferior, en cambio, será esa cuyos objetos sean los más complejos y sus leyes las más particulares. Felipe Martínez Marzoa expone qué resulta de aplicar la pauta que acabamos de señalar: «La primera tarea, en orden a conseguir esta organización total, es la de hacer una “clasificación” de las ciencias que revele el efectivo orden de dependencia entre ellas, el cual es a la vez el orden de sucesión en el que las ciencias entran en el estado positivo. Ocuparán el primer lugar aquellas que versan sobre objetos más generales y más simples, los cuales están supuestos en los más particulares y más complejos. La ciencia de los cuerpos inorgánicos (“física inorgánica”) tiene un objeto más general y más simple que la de los cuerpos orgánicos (“física orgánica”); dentro de aquélla, siguiendo también el orden de simplicidad y generalidad decreciente, habrá primero una “física celeste” (física de los cuerpos celestes) y, luego, una “física terrestre”, la cual, a su vez, será (también por este orden) “física” propiamente dicha y “química”; por su parte la física orgánica será, en primer lugar, “física fisiológica” y, en segundo lugar, “física social”. La “enciclopedia” de las ciencias quedará, pues, de menor a mayor complejidad, organizada así: Astronomía, Física, Química, Biología, Sociología. No están incluidas las matemáticas, porque no son ninguna ciencia particular, sino el fundamento de toda ciencia»²⁵. Se ve así que lo óptimo en la óptica de Comte es la cuantificación de las leyes explicativas, es decir: una ley lo es cuando se expresa en una fórmula matemática.

Es el momento de considerar cuál es, dentro del positivismo, la “función social” que se asigna a las ciencias. En este punto el positivismo efectúa un peculiar “giro antropológico”²⁶. El primer paso de este giro consiste en “tecnificar la ciencia”: según Comte la ciencia, para serlo, deber ser “aplicada técnicamente” (con lo cual se propugna así una estrecha alianza entre la tecnociencia y el sistema productivo); explica sobre esto J. I. Morera: «Ciencia y técnica, teoría y práctica deben conjugarse con el fin de evitar en todo momento y en cualquier ámbito la dispersión que representa tener, por ejemplo, un nivel de positividad en el campo técnico pero estar en una instancia teológico-metafísica en el campo teórico. La técnica permite que la teoría llegue a la acción y resulte útil, de otro modo, como ocurre con frecuencia, las teorías carecen de interés práctico y son estériles»²⁷. Gracias a la aplicación técnica de la ciencia se lograría pues el ansiado control de los objetos²⁸. Felipe Martínez Marzoa lo subraya diciendo: «Para Comte toda ciencia es *teoría* ... pero el sentido profundo de esto es –según el propio Comte- que no es este o aquel contenido de la ciencia, sino el sentido general de la ciencia misma, lo que es *dominio* de las cosas»²⁹. ¿Por qué, a partir de aquí, cabe hablar de un “giro antropológico” del y en el positivismo? Porque la alianza entre la ciencia y la técnica propugnada por Comte afirma que todo debe subordinarse en último término “al Hombre y sus necesidades”³⁰. Partiendo de esto resulta importante, sin duda, averiguar cuáles son las genuinas “necesidades del hombre” y esto sólo puede hacerlo –entiende Comte con coherencia- la propia ciencia.

²⁵ F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, ed. Istmo, 1994, volumen II, pp. 227-228

²⁶ Este es el punto de coincidencia entre idealismo y positivismo al que aludimos en una nota anterior. A ambas posiciones le es común una radical opción antropomórfica y antropocéntrica; si J. P. Sartre escribió un ensayo titulado “El existencialismo es un humanismo” Comte podría haber redactado otro sosteniendo que “El positivismo es un humanismo”. Como hemos señalado ya la *ideología humanista* es común al realismo y al idealismo. Es imprescindible mencionar aquí el libro de Félix Duque *Contra el humanismo*, ed. Abada, 2003.

²⁷ Juan Ignacio Morera, op. cit., p. 328.

²⁸ La tecnificación de la ciencia y la defensa del determinismo son la cara y la cruz de la misma moneda.

²⁹ F. Martínez Marzoa, op. cit., pp. 228-229.

³⁰ Comte, para exponer esto, acuñó un lema o una máxima: “conocer para prever, prever para proveer”.

¿Cuál de ellas? Nada menos que la “sociología”. Dos autores nos concretan los detalles de esta respuesta:

-«Referido a la sociología esto quiere decir que ella ha de convertirse en la base de un orden social sociocrático, es decir: en el que sociología ha de constituir el elemento dirigente. Incluso la investigación científica ha de estar al servicio de “las verdaderas necesidades intelectuales del hombre”, y la sociología es el tribunal que determina qué “necesidades” son “las verdaderas”, y lo determina conforme al criterio de un necesario “progreso” como “perfeccionamiento” constante de la humanidad y “creciente predominio de las tendencias más nobles de nuestra naturaleza”»³¹.

-«La sociología, cuya situación en el concierto de las ciencias básicas es la más compleja y la más precaria, posee sin embargo, de entrada, el valor decisivo de posibilitar la convergencia de todo el saber al contemplar las diversas ciencias en su relación con los hombres. Los variados campos científicos, con sus objetos y métodos propios, no permiten la conjunción de los mismos en una síntesis objetiva, pero sí es viable llevarlo a cabo desde la “subjetividad” de lo humano, presentándose entonces todo el proceso de conocimiento como un discurrir histórico desde lo exterior al hombre hacia los aspectos que más directamente lo constituyen y configuran. Esto es así, como ya hemos visto, en tanto en cuanto el estudio sobre el hombre ha superado fases anteriores y se ha instalado en la positividad. La sociología, por tanto, posee un carácter de subordinación a la vez que directivo y ordenador respecto a las ciencias. Por una parte, depende de las ciencias, especialmente de la biología, que permite un conocimiento fundamental de la naturaleza humana, y de las ciencias inorgánicas en general que hacen posible el estudio de las condiciones en las que se desarrolla la vida en el mundo. Por otra parte, es la clave que da explicación y sentido a las demás ciencias dirigiéndolas según el valor que poseen en orden a solventar las necesidades humanas. La función teórica de unificación e integración de las ciencias se conjuga ahora ya con la función práctica, reformadora de lo social. El conocimiento previo de las leyes que configuran lo social permitirá su necesaria reorganización, pues sólo controlando el entorno se puede dinamizar con éxito la renovación progresiva»³².

Surge así una curiosa paradoja: la ciencia inferior es, al final, y en razón del “giro antropológico” del que estamos hablando, la *ciencia directiva*, la ciencia llamada a gobernar en el estadio positivo. Si en la utopía platónica los gobernantes tenían que ser “los filósofos” en la propuesta de Comte se los sustituye por “los científicos”, más concretamente por “los sociólogos”, entendidos como “ingenieros sociales”. En definitiva: Comte sostiene que el fin de la Historia Universal, la culminación del Progreso, la constituye la era científico-industrial³³ a la que

³¹ F. Martínez Marzoa, op. cit., p. 229.

³² Juan Ignacio Morera, op. cit., p. 330.

³³ Dice sobre esto J. I. Morera: «Por último, se alcanza el estado definitivo de positividad en el que se consolida la ciencia, el ámbito de los hechos y de sus relaciones, y se combina la razón con la observación haciendo posible el establecimiento de las leyes efectivas ... El orden social que le corresponde es el científico-industrial, que afecta a la humanidad entera y que, con el surgimiento de la sociología, posibilitará la superación de la crisis y el establecimiento de la convivencia pacífica. Colaboran en esta empresa los sabios, los directores de producción y los ingenieros, siendo estos últimos los auténticos organizadores de la relación entre teoría y práctica, entre la ciencia y la industria, por cuanto son ellos los que poseen el dominio sobre la técnica. La época industrial inaugura la época de la tecnología, que canaliza y activa cualquier teoría científica permitiendo la eficaz transformación de la naturaleza y la sociedad», op. cit., p. 325.

corresponde un régimen político “tecnocrático”. ¿Qué tiene entonces la primacía y la prioridad en el “estado positivo”? Lo útil, lo eficaz, lo eficiente, lo rentable, lo funcional, es decir: todo lo que depende de la “razón instrumental”. Expresado en vocabulario hegeliano: “todo lo real es racional” –según el positivismo- cuando todo está bajo el gobierno de la ciencia y la técnica, es decir: allí donde la tecnociencia moldea todos los rincones del mundo, al servicio de la emancipación humana.

A partir de estos elementos –y ya en su última etapa- Comte declaró a los cuatro vientos el surgimiento de una “nueva fe” ¿fe en qué? En la incontrovertible e infalible autoridad de la ciencia. La ciencia resulta así proclamada la “nueva (y única) religión de la humanidad”. Escribe José María Atencia en su documentado libro sobre Comte: «Por su parte, la ciencia se manifiesta ya como un factor verdaderamente moderno, progresivo, eficaz e indiscutible. Ha heredado la autoridad moral que antaño tuviera la religión. La ciencia es por naturaleza dogmática y en ella no hay libertad de conciencia. Por ello es coherente, firme, fidedigna en toda la fuerza del término».

En el contexto dibujado por el positivismo: ¿cuál es el destino de la filosofía? ¿cuál su lugar y papel? La respuesta oscila entre cuatro opciones sin decantarse por ninguna en exclusiva –cada una de ellas ha sido asumida por distintas versiones de la “filosofía analítica” (la genuina heredera y propagadora en el siglo XX del positivismo decimonónico)-:

- 1.- Eliminación de la filosofía; la filosofía se disuelve a sí misma en la ciencia al quedarse sin cometido ni territorio propio.
- 2.- La filosofía se encarga de lograr una “fundamentación” de la ciencia.
- 3.- La filosofía debe refundir los resultados de las ciencias en una “concepción (científica) del mundo”.
- 4.- La filosofía tiene que volcarse en llevar a cabo análisis lógicos y/o metodológicos de los conocimientos científicos.

Sea cual sea la opción adoptada en todas ellas la filosofía aparece siendo “ancilla scientiae”, tal como en la Edad Media fue “sierva” de la teología cristiana (y de la Iglesia erigida sobre ella).

De todos modos el científicismo –algunos de cuyos rasgos hemos delineado gracias al positivismo- ha sido tema de “crítica filosófica”. Enfocaremos el asunto –por seguir con el ejemplo adoptado- con algunos argumentos críticos dirigidos contra el positivismo (tanto en su versión decimonónica como en las versiones que –con nuevos matices- han proliferado en el siglo XX).

Importa resaltar, de entrada, lo siguiente: la crítica al científicismo no implica tanto un cuestionamiento de la propia ciencia como la puesta en tela de juicio de una errónea concepción –muy extendida sin duda, muy influyente también- de la misma. ¿Qué decir aquí? Para empezar que una fe ciega en la ciencia no es otra cosa que un puro dogmatismo incompatible con la “actitud crítica” consubstancial a la filosofía. Por paradójico o contradictorio que pueda parecer cuando el positivismo se presenta como el remedio contra el dogmatismo de la metafísica lo hace impulsando una “metafísica” de nuevo cuño³⁴. ¿En qué elementos suyos puede localizarse el rígido dogmatismo de la posición positivista? Por ejemplo en los dos siguientes:

1.- Por un lado el positivismo considera que la ciencia –y sólo ella- es un fiel y exacto reflejo del “mundo verdadero”, de la “realidad en sí” (postula pues –como la vieja metafísica- que la “realidad” es ya siempre y definitivamente todo lo que es y nada más que lo que ya es –constituyendo entonces una pura “actualidad” sin potencialidad o virtualidad alguna capaz de desbordarla desde dentro de tal modo que pueda alterar su consistencia propia-). De este modo se convierte a la ciencia (sea de facto o sea de iure) en un “saber absoluto” (completo, exhaustivo, definitivo, infalible).

2.- Por otro lado el positivismo implica un drástico y rotundo “reduccionismo” en la medida en que es inseparable –en el plano ontológico- de un “monismo fisicalista” según el cual “lo real” es o físico o es reductible a términos físicos (este “materialismo científicista” está implícito en buena parte de la filosofía analítica del siglo XX).

Por cierto –y lo señalamos sin entrar en los detalles de la cuestión- la crítica del positivismo (firme matriz del científicismo) es inseparable de una crítica del mundo moderno pues ha sido en él donde ha brotado y donde ha arraigado. Esta crítica, desde luego, puede ser conducida por distintos derroteros en los que no vamos adentrarnos ahora.

De la mano de unos pocos textos señalaremos algunos puntos críticos del positivismo. Por ejemplo Felipe Martínez Marzoa pone en duda uno de los principales pilares del positivismo: su creencia en que es posible un acceso puro y desnudo a “los hechos”; dice así: «No se encuentra en la obra de Comte ninguna averiguación acerca de qué es lo que la propia actitud científica pone, como exigencia absoluta a priori, en su mismo modo de acoger la presencia de los fenómenos; por ello no es de extrañar que el término “positivismo” haya quedado para designar aquella actitud de “atenerse a los hechos” que se cree libre de supuestos por el hecho de que, habiendo decretado la ausencia de supuestos, lo que en realidad ha prohibido es toda averiguación acerca de lo que hay supuesto en la misma actitud neutral y objetiva presencia de los fenómenos, y lo que de este modo ha conseguido es que sus propios supuestos permanezcan desconocidos, por lo tanto no criticados y, por lo tanto, pedestremente

³⁴ Esta es una de las ideas centrales del citado libro de José María Atencia.

constituidos»³⁵. Por su parte J. M. Navarro y T. Calvo sostienen: «En fin, el positivismo comtiano ha llevado a cabo una interpretación “reductivamente positivista” de la razón: la positivización de la razón. Con esta expresión se quiere designar la amputación de la naturaleza y tarea crítica de la razón con respecto a la realidad social e histórica dada, y su sometimiento ciego a las ciencias y a la técnica como únicos y omnipotentes modos del ejercicio práctico-racional del pensamiento. En una palabra, con esa expresión se quiere designar la reducción de la razón a “organización” y su sometimiento a los hechos y a la experiencia dada: la razón positiva e instrumental»³⁶. Por último José María Atencia afirma con ecuanimidad: «La ilegitimidad del programa comteano salta a la vista tan pronto como se considera de cerca. Pero entonces se abre ante nosotros una serie de interrogantes que trascienden el plano de una investigación histórica sobre el pensador francés para adquirir la gravedad de una pregunta sistemática y filosófica en sentido estricto: ¿es posible, o lo será algún día, la construcción de un sistema de ideas apoyado en la ciencia? ¿tiene la sociedad derecho a esperar de la ciencia algún tipo de respuesta a los problemas de la convivencia humana? Sobre todo, ¿cabe la posibilidad de que se convierta la ciencia en el dogma moderno? Y si así fuera, ¿cuáles serían las consecuencias? ¿cuál el papel de los científicos en la sociedad? Es evidente que las respuestas de Auguste Comte no son ni pueden ser plenamente actuales. Pero para nosotros no es menos cierto que el rigor de su planteamiento y la profundidad de su percepción sobre estos problemas le dan derecho a una nueva lectura y a un reexamen, al tiempo que nos brindan a todos nosotros la ocasión de recuperar a unos de los más grandes clásicos del pensamiento moderno»³⁷.

Con el fin de completar el complejo panorama dibujado por el positivismo, es decir, por la figura moderna del realismo, dedicaremos unas pocas líneas a la cuestión que nos parece oportuno adoptar como hilo conductor: ¿qué pasa, dicho muy en general, con el “mundo externo” en el contexto del “realismo”? Apuntaremos una respuesta ciñéndonos sólo a lo que puede denominarse “realismo del sentido común” o “realismo ingenuo” (en la medida en que no está “filosóficamente elaborado”). Un texto de Richard Rorty nos servirá de punto de partida: «... muchos filósofos han vivido de las basuras de los otros (y de las de sus predecesores) dando por supuesto que existe un Problema del Mundo Externo (o de la Verdad o de la Libertad, etc.), y procediendo a criticar o producir soluciones sin preguntarse si las premisas que generan el problema son realmente aceptadas por las personas corrientes»³⁸. Con el fin de rechazar cabalmente el problema del mundo externo alguien puede creer que basta apelar a las “convicciones espontáneas” de las “personas corrientes”³⁹. Pero, ¿es este el único y el más genuino rasero? A nuestro juicio no. Solo una teoría filosófica puede desbancar a otra teoría filosófica (y el “realismo ingenuo” tiene muy poco de “espontáneo”: no es sino una versión degradada y empobrecida del realismo

³⁵ F. Martínez Marzoa, op. cit., p. 228.

³⁶ J. M. Navarro y T. Calvo, op. cit., p. 355.

³⁷ J. M. Atencia, op. cit., p. 17. Cabe mencionar algunos hitos –dentro de la filosofía continental del siglo XX– de la crítica filosófica del cientificismo: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1938) de E. Husserl (en esta obra se denuncia el ingenuo “objetivismo” del realismo cientificista); *Verdad y método* (1960) de H. G. Gadamer (en él se discute la exagerada confianza en el “método” –entendido como el único modo de establecer alguna “verdad”–); *Ciencia y técnica como “ideología”* (1968) de J. Habermas (aquí se cuestiona la visión tecnocientífica de la sociedad y de la política). En el estudio atento de éstos y otros textos se encontrarán un buen conjunto de argumentos desde los que llevar a cabo con rigor y acierto una crítica filosófica del cientificismo (una posición, como hemos señalado repetidamente, muy arraigada y, por eso, muy difícil de contrarrestar).

³⁸ R. Rorty, *El giro lingüístico*, ed. Paidós, 1990, p. 92.

³⁹ Así procede, en buena medida, George Edgard Moore en su *Refutación del idealismo*, Ed. Universidad Complutense, 1991.

metafísico). Nosotros, es cierto, vamos a defender que el problema del mundo externo no es un problema genuino que deba preocupar en última instancia a la filosofía. Pero no concluimos esto a partir de ningún “sentido común”. El Realismo –sea el más refinado o el más tosco- es una posición venerable pero en el fondo tan insuficiente y deficiente como el Idealismo –comete una unilateralidad inversa y simétrica a la que realiza este último: absolutiza indebidamente el objeto o la realidad objetiva (independiente, autosuficiente, que es todo lo que es y nada más que lo que ya es, etc.). Resulta, pues, insostenible.

No se trata, como dijimos anteriormente, de tirar al cubo de la basura sin consideración alguna todo lo que procede del realismo, sea antiguo, medieval o moderno. No debe cometerse nunca semejante despilfarro: es menester reciclar lo que sea de provecho. ¿Qué consideramos aceptable del realismo? Por ejemplo esta tesis –que tiene un alcance enorme-: “los rasgos de los fenómenos son *suyos*”, es decir, no son algo “puesto por el Sujeto”, por ejemplo. Tal vez no cabe recoger esta afirmación “tal cual”⁴⁰ pero gracias a ella podremos contrarrestar las engañosas afirmaciones del idealismo según el cual “somos nosotros” los que “construimos” o “producimos” el sentido y la verdad⁴¹.

4. La metafísica idealista y la primacía del Sujeto

El Idealismo –desarrollado, por ejemplo, en el arco que va de Kant y llega hasta Sartre- es una posición netamente moderna. ¿Qué lo define? Un texto de Ramón Rodríguez nos proporciona unas certeras pistas iniciales: «El fondo de la subjetividad es la acción originaria de darse a sí misma las leyes a las que se vincula precisamente en cuanto puestas por ella misma. Las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad son posiciones del sujeto, que se define como este libre poner. Que esta posición es en su raíz autopoición se muestra en el propio desarrollo de la metafísica de la subjetividad: la objetividad de las leyes a las que el sujeto se vincula, en la medida en que es obra de él mismo, abre el paso a la autodeterminación estricta y total, la libertad de determinar la propia figura, la propia “naturaleza” del ser humano, que así deviene por entero dueño de sí mismo»⁴².

El Idealismo, además, admite –igual que el Realismo moderno- la *separación* de Sujeto y Objeto, y, a continuación, sostiene –con muchas variantes- que la “relación” entre ambos términos se establece *desde, por y para* el Sujeto: él es, pues, el único legítimo *fundamento* en la medida en que únicamente él es propiamente independiente, autosuficiente, incondicionado. El sentido y la verdad –en la ciencia, la técnica, la moral, la política,

⁴⁰ Pues podría suceder que los rasgos de los fenómenos fuesen “suyos” a partir de una “adquisición originaria” (concretada, por ejemplo, cuando un ente ingresa en un ámbito del saber –ciencia o arte, por ejemplo-).

⁴¹ En el artículo “Nietzsche y la hermenéutica filosófica”, aparecido en la revista electrónica “La caverna de Platón”, mayo 2011, exponemos algunos elementos de crítica al “constructivismo”. Algunos dirán que el “constructivismo” tiene un sano “sentido emancipatorio” (“si nosotros hemos construido el mundo nosotros libremente podemos cambiarlo”, etc.) pero esta es una forma de argumentar más bien débil y, en último término, da alas a un ‘voluntarismo’ tan engañoso como peligroso.

⁴² R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, ed. Síntesis, 2004, pgs. 120-121.

el arte y la religión- es, según esta metafísica, “puesto” (constituido, producido, construido) a partir de la soberanía del Sujeto humano⁴³. Aquí –y por eso acudimos al término “metafísica”- la totalidad de lo ente en sus distintos modos de ser resulta clausurada por un fundamento único y trascendente; así pues a pesar de su novedad retoma al menos dos tesis del “idealismo antiguo”: la prioridad de la Necesidad sobre la posibilidad y el postulado de que sólo hay *un* “universo eidético” abrazado por un saber absoluto (completo, definitivo, asegurado, etc.). La metafísica idealista está avocada, por su propio impulso, a sostener contra viento y marea que el único mundo verdadero es el mundo *moderno*: sólo él es el “producto certificado” de la *razón* del Sujeto (su ciencia es *la* Ciencia, su política es *la* Política, su arte es *el* Arte, etc.)⁴⁴.

Si el Sujeto (humano) es el único fundamento del mundo él mismo debe ser íntegramente *pre-mundano*⁴⁵. Con el fin de entenderse en su pureza –y desarrollarse plenamente como el Sujeto que es- debe *desvincularse* y *desatarse* del mundo y todo lo mundano. ¿Cuál será, entonces, la genuina entraña del Sujeto humano? La “reflexión”, la “autoconciencia”: gracias a ella, a su poder inmenso, se desmundaniza, se prueba y se comprueba en su originaria “precedencia” y “prioridad” respecto a lo mundano y el mundo. El Sujeto, por lo tanto, se define por una radical “interioridad” a la vez que el objeto es definido por su carácter externo, exterior⁴⁶.

El reparto entre lo externo y lo interno es, sin embargo, complejo, pues en el propio Sujeto conviven dos caras: una cara interna –la propia de la mente consciente⁴⁷- y otra cara externa constituida por el “cuerpo” (un

⁴³ La lectura del magnífico y sugerente artículo de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina “Cuerpo y materia” (incluido en el libro *Filosofía y cuerpo: debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, ed. Libertarias, 2005) nos ha suscitado una duda que concierne a la gnoseología materialista que procede de Gustavo Bueno. Ésta parece declararse, si no nos equivocamos, “constructivista”: los contenidos de los campos temáticos de las ciencias no son ‘dados’ sino, en última instancia, “construidos”. Pero a nuestro juicio se formule como se formule esta es una tesis estrictamente idealista: el sujeto cognoscente, desde sí mismo y por sí mismo, construye –produce, constituye- los objetos conocidos. Entendemos, pues, que una gnoseología materialista debe en el fondo renunciar al constructivismo, esto es, al idealismo (sin aceptar por ello alguna forma de realismo). ¿Cómo? Por ejemplo afirmando a la vez dos cosas: a) los fenómenos son ‘dados’, nunca ‘construidos’; b) los fenómenos son dados en el seno de las operaciones del cuerpo, del agente operatorio y, a la vez, más profundamente en el seno de un ámbito del saber regido por un presupuesto. Tal vez sea esto, o algo semejante, lo que sostiene la gnoseología materialista; con esta nota sólo queremos llamar la atención sobre un tema que concierne al núcleo de lo que aquí planteamos y que afecta y concierne en estos o en otros términos a lo que propone una gnoseología materialista.

⁴⁴ La “razón del Sujeto” es, en último término, un rígido dispositivo de *clausura* impuesto sobre el “mundo”; estamos aquí ante un claro ejemplo del “dogmatismo del Fundamento”, poco importa que la era moderna se haya considerado a sí misma nada menos que la ‘edad de la crítica’, pero esta grandilocuente autoproclamación, vista desde nuestra contemporaneidad, es poco más que un espejismo. Cuando Horkheimer y Adorno se refirieron a la “dialéctica de la Ilustración” intentaban poner de relieve a su modo algo semejante a lo que aquí pretendemos sostener: a la vez que la razón del Sujeto moderno ponía como fin de la Historia Universal su emancipación se estaba fraguando por múltiples vías y en todos los ámbitos del saber una peculiar “encarcelación”: una tenaz clausura dogmática del mundo. Hemos analizado esta cuestión en la conclusión del libro *El tiempo del sujeto (un diagnóstico de la crisis de la modernidad)*, Arena Libros, 2010.

⁴⁵ En el incisivo y brillante libro de Jean-François Mattéi *La barbarie interior*, ed. del Sol, 2005, leemos consideraciones que aclaran y precisan lo que estamos exponiendo: «El rasgo saliente del hombre moderno, aquel que se califica como “sujeto”... es, en efecto, la interiorización y la necesidad de relacionar todo consigo mismo», pg. 13; «Privado de sustancia, privado de mundo, el Sujeto moderno no encontrará en él más que la forma vacía de una razón solitaria orientada hacia ella misma», pg. 17; «La relación consigo mismo que experimenta el sujeto moderno lo conduce a identificarse con cualquier instancia material que pueda darle un predicado, salvando así el lastre de su vaciedad originaria. Revela de este modo, su impotencia para romper su encierro y para acceder, en cuanto que *existe*, a la experiencia de la exterioridad», pg. 16; «El supuesto arraigo del hombre en sí mismo en realidad no es más que un desarraigo del mundo que, desde ese momento, seco, resquebrajado, estallado, prohíbe al hombre beber de otra fuente que no sea él mismo», pg. 123.

⁴⁶ La *interioridad* del Sujeto remite al tiempo. Sobre la primacía del tiempo y la tensión que esto introduce respecto a la pretensión de ser el fundamento remitimos a los artículos “El sujeto moderno: entre el tiempo y el fundamento (I y II)”, en la revista electrónica “La Caverna de Platón”, junio y julio de 2010 (en ellos analizamos los casos de Kant, Hegel, Bergson y Husserl).

⁴⁷ La interioridad del Sujeto es la sede propia de todo lo que se considera cierto y seguro. Jean-Paul Sartre lo argumenta así: «No puede haber otra verdad, en el punto de partida, que esta: *je pense donc je suis*, es la verdad absoluta de la conciencia que se alcanza a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de este momento en el que se alcanza a sí mismo es una teoría que suprime la verdad porque, fuera del *cogito*

instrumento más o menos dócil frente a los designios de la mente o la conciencia); esto es: un lado superior y principal –propiamente “humano”- y otro lado inferior, subordinado, accidental (raíz última de la falsedad, del mal, de la fealdad y asociado, además, a la mera animalidad). El Sujeto –a causa de esta doble faz- nunca termina de aparecer(se) plenamente; a pesar de que ésta es su última voluntad como “ser de interior” la pura presencia para sí: se encuentra, y sufre por ello, circunscrita en un vaivén o atrapado por una oscilación: el Sujeto se pierde –se escapa a sí mismo, se sustrae a su propio dominio- cuando se “exterioriza”, padeciendo entonces un existir corpóreo y una vida mundana; pero contrarrestando esta fatal inclinación el Sujeto se gana a sí mismo, se recupera en su esencia, cuando se “interioriza” gracias al poder inmenso de la libertad reflexiva⁴⁸.

En su interiorización el Sujeto se torna dueño de sí mismo –sale de su “minoría de edad”- y, por ello, puede reclamar el trono propio de su soberanía: se convierte así en el único monarca legítimo, en el único “legislador autónomo” en la ciencia, en la moral, en el arte. Es –subraya Heidegger en su diagnóstico del Idealismo moderno- el único “señor del ente”. Una serie de filosofías del siglo XX han iniciado la enorme y ardua tarea de acometer una “crítica del sujeto”⁴⁹, una crítica de la metafísica idealista indiscernible, en última instancia, de una crítica del propio mundo moderno, es decir: de su ciencia, su moral, su política⁵⁰, etc. Quienes conozcan –aunque sea superficialmente- los avatares, las idas y venidas, los atascos y los logros, de esta crítica saben bien que el asunto es complicadísimo. Aquí –y en términos bastante abstractos- únicamente rozaremos un nudo de la compleja aporía inherente al idealismo filosófico⁵¹, una aporía firmemente anudada a la crisis de la modernidad en la que estamos inmersos.

La metafísica idealista sostiene: el Sujeto humano –la sede de *la* Razón- es el Fundamento, es, pues, lo Absoluto. El fundamento absoluto implica o contiene la radical Identidad del Sujeto (humano): en última instancia sólo él es plenamente idéntico a sí mismo, es, en definitiva, lo único sólido, permanente, fijo y seguro. Pero, ¿cómo

cartesiano, todos los objetos son únicamente probables, y una doctrina de las probabilidades que no está suspendida sobre una verdad se hunde en la nada; para definir lo probable hay que poseer lo verdadero. Así pues para que haya una verdad cualquiera se precisa de una verdad absoluta; y esta es simple, fácil de alcanzar, está en la mano de cualquiera; consiste en aprehenderse sin intermediario», *L' existencialisme est un humanisme*, ed. Gallimard, 1996, pg. 57.

⁴⁸ Jean-François Mattéi afirma al respecto: «... la constitución del sujeto autónomo de los modernos hereda al hombre interior de los griegos y de los cristianos ... », pg. 45.

⁴⁹ Jean-François Mattéi: «Es precisamente contra la abstracción metafísica de un sujeto petrificado, sin apertura hacia el mundo, que se han levantado numerosos pensadores contemporáneos», op. cit., pg. 16. Esta inmensa tarea sólo ha sido realizada -¿hace falta decirlo?- “a medias” (y esto en el mejor de los casos). Cuando se cae en la cuenta de la prioridad del Afuera del Mundo (exterioridad) se pone en cuestión la primacía del sujeto y su interioridad. En los siguientes textos de Jesús Ezquerro Gómez (en *La postmodernidad ante el espejo*, ed. PUZ, 2012) se dibujan algunas de las coordenadas del marco en el que se mueve lo que aquí proponemos: «Si el pensamiento del Afuera tiene como tarea explicar la interioridad a partir de un Afuera originario (tarea que asigna a la categoría de pliegue) el pensamiento de la reflexión debe explicar el Afuera allí donde todo es interioridad», pg. 92; «El pliegue presupone lo que la reflexión niega: el Afuera. La reflexión presupone aquello que el pliegue conquista: la interioridad», pg. 95; «La superación del Sujeto se ha ensayado, desde eso que se ha dado en llamar postmodernidad, partiendo de una categoría de estirpe fenomenológica: la de exterioridad», pg. 95. Según este planteamiento cada uno de nosotros somos un peculiar “repliegue” (por contracción de hábitos en el cuerpo) en el Afuera y *del* Afuera (lo que no somos es precisamente lo que sostiene el Idealismo: el sujeto del mundo, su fundamento).

⁵⁰ Un apunte sobre el tema puede encontrarse en el artículo “Dos vías de la crítica del Sujeto: hermenéutica y estructuralismo”, en la revista electrónica “La Caverna de Platón”, octubre de 2009. Algunos libros que introducen en los vericuetos del tema: Manuel Cruz (compilador), *Tiempo de subjetividad*, ed. Paidós, 1996, Eduardo Álvarez (editor), *La cuestión del sujeto (el debate en torno a un paradigma de la modernidad)*, Cuaderno Gris nº 8, ed. UAM, 2007.

⁵¹ El catálogo más exhaustivo y esclarecedor de las aporías en la que está envuelta la filosofía moderna está, a nuestro juicio, en el capítulo IX de *Las palabras y las cosas*, de Michel Foucault.

el Sujeto “consigue” o “corroborar” su inmaculada Identidad (la pureza íntegra de su “interioridad”)? Gracias a la *Reflexión*: la “conciencia de sí” –la autoconciencia- se erige así en la auténtica entraña del Sujeto. La Reflexión es, entonces, la propia auto-posición del Sujeto como lo que es en primer y en último término: el fundamento (por definición “absoluto”) del Mundo. Sin embargo la reflexión –cuando se la considera de cerca- incluye en su seno una tupida red de contradicciones⁵². Vamos a indicar –con brevedad- cuatro de ellas (destacando que se apoyan entre sí y se refuerzan mutuamente con el propósito de evitar el colapso al que están avocadas, un descalabro que desesperadamente intentan evitar cueste lo que cueste y caiga quien caiga):

- La reflexión implica, necesariamente, un “desdoblamiento” entre el Sujeto reflexionante y el sujeto alcanzado o tocado por la reflexión. La contradicción reside en esto: la Identidad del Sujeto (en la que está en juego su carácter absoluto y su postulación como el fundamento del mundo) choca frontalmente con el desdoblamiento reflexivo. Gran parte de los esfuerzos del idealismo se han dirigido a evitar o sortear este severo obstáculo –a nuestro juicio sin éxito. Por ejemplo: han pretendido que debe distinguirse una reflexión superficial e impura (la apercepción empírica en Kant, o la tematización de una vivencia por otra en Husserl, etc.) de una reflexión pura y profunda (la apercepción trascendental en Kant o, en Husserl, el momento en el que el Yo se aprehende a sí mismo más acá del curso temporal de sus vivencias). Pero ningún “fenómeno” respalda esta distinción. Intentaremos explicar el lío –monumental, sin duda- en los términos siguientes: la reflexión nos da gato por liebre porque una cosa es “lo que dice que hace” y otra “lo que en efecto hace”; por un lado nos asegura –y aquí residiría su fuerza, la prueba de su enorme poder- que es capaz de llegar al mismo “punto cero”, al “origen de todo”: como si fuese capaz de “ver a Dios” en el instante mismo en que crea el mundo entero (aunque no solo basta aquí “verlo”: debe identificarse con él –pues la reflexión del Sujeto es el Sujeto mismo reflexionando-). Sin embargo “lo que consigue” la reflexión –por muy profunda y pura que se postule – es otra cosa: afirma llegar siempre pronto –al mismo punto cero- pero siempre llega tarde⁵³, a lo sumo –y por seguir con la metáfora anterior⁵⁴- logra atisbar al “Dios creador” partiendo de lo creado y apoyándose en ello. Dicho de otra manera: el Sujeto solo se recupera o recobra a partir de lo mundano y el mundo, es decir, sólo se erige como su fundamento a partir de lo fundamentado. Pero si esto es así no es cierto que la reflexión –la conciencia de sí, la autoconciencia- nos plante, como debería conseguir, ante la absoluta identidad del Sujeto de la razón. La reflexión nunca prueba la pre-mundanidad del Sujeto (más bien hace lo contrario: “certifica” –a su pesar- su inevitable “mundanidad”) y sin lograr esto la afirmación de que el Sujeto es el fundamento del mundo no es otra cosa que un mero postulado o una pura hipótesis (un espejismo, en el fondo).

⁵² La dialéctica hegeliana –como, a su modo, en la antigüedad la dialéctica platónica- es el “sueño” de que la Identidad del Sujeto (el Espíritu Absoluto) es el conjunto de todas las contradicciones en las que está envuelto (una pretensión tan “racional” como, en el fondo, delirante –el sueño, aquí, se convierte en una pesadilla de la que no es fácil despertar-).

⁵³ Daniel Giovannangeli, *Le retard de la conscience: Husserl, Sartre, Derrida*, ed. Ousia, 2001.

⁵⁴ La “comparación” entre el Sujeto humano del Idealismo moderno y la temática de la metafísica cristiana de la “creación del mundo por Dios” es mucho menos forzada de lo que alguien podría creer. Basta leer la nota nº 146 -pgs. 123-125- del libro de Félix Duque, *La fuerza de la razón (invitación a la lectura de la “Crítica de la razón pura” de Kant)*, ed. Dykinson, 2002.

- La “autoconciencia” del Sujeto remite a un “previo” olvido de sí mismo –por ejemplo al olvido de que él es la única instancia constituyente, el único legítimo legislador autónomo, la sede de la razón, etc. El lío aquí se forma de la siguiente manera. El Sujeto siempre es eso mismo: el Sujeto, es decir: lo que subyace a todo lo óntico, lo que aguanta y soporta impertérrito el peso del mundo (nada puede hacer propiamente mella en él, nada altera un ápice su pura interioridad); y esto es así –por derecho- “antes” de que sea consciente de ello, antes de que se despliegue su expresa y explícita autoconciencia⁵⁵. ¿Cuál es la contradicción aquí? El Sujeto sólo es Sujeto cuando y porque *se sabe* tal –por ejemplo cuando se reconoce autor y protagonista de la Ciencia moderna o del Estado moderno, etc.- Pero nada cambia aquí en el fondo si –por un motivo que tendrá que especificarse- el Sujeto vive olvidando su propio papel y condición (lo fundamentado por el fundamento fundamentado está). La reflexión –la conciencia de sí, etc.- es pues a la vez necesaria y superflua: el Sujeto, por un lado, depende de ella para ser tal, pero, por otro lado, es enteramente independiente de ella –él es igualmente el Sujeto de los procesos históricos de la modernidad, lo sepa o lo ignore. El Idealismo ha intentado de mil modos sortear esta contradicción –por ejemplo minimizándola o culpando del olvido de sí mismo a la enajenante exterioridad del mundo, pero haciendo esto lo único que consigue es una y otra vez escurrir el bulto infructuosamente.
- Con el fin de cumplir su principal ambición la metafísica idealista ha introducido en nosotros mismos –en el “hombre”- una “separación jerárquica”. El hombre, así, comparece escindido en dos mitades de difícil y complicado encaje. Según su lado inferior y subordinado el hombre es un “objeto en el mundo”: un ente intramundano de carácter contingente, particular, múltiple. En su aspecto superior, sin embargo, el hombre es el Sujeto del mundo, su fundamento premundano; pero esto último sólo sucede si se cumple a rajatabla una cláusula muy estricta: para ser Sujeto –o por serlo- debe eliminar o suprimir en él –cueste lo que cueste- cualquier atisbo de multiplicidad, contingencia o particularidad pues, por definición, el Sujeto –el fundamento del único “mundo verdadero”- sólo puede ser *uno, necesario, universal*. Este proyecto de eliminación y supresión constituye el auténtico significado del término “razón”: si la razón es la “razón del Sujeto” –y sólo eso- entonces ésta implica que solo hay o solo cabe una rígida y permanente “esencia humana”. La escisión jerárquica que estamos resaltando encierra, desde luego, una profunda contradicción: ¿cómo y por qué el “ser humano” puede ser a la vez contingente y necesario, particular y universal, múltiple y uno, etc.? Es cierto que las diferentes modulaciones de la metafísica idealista han intentado dar cuenta de esta “duplicación” pero, a nuestro juicio, sin éxito. En este punto, por otro lado, se evidencia con fuerza lo siguiente: la metafísica del Sujeto –y la ideología humanista que promueve⁵⁶- prometió a los hombres el momento dulce de su

⁵⁵ En este punto el Idealismo –el de Kant, Hegel o Husserl- termina siempre acudiendo a una instancia plenamente “mundana”: es en la era *moderna* del mundo –y sólo en ella- donde el Sujeto gana o consigue su plena autoconciencia –y en esto último consiste precisamente su radical “novedad”, su pura “modernidad”. Sólo en este mundo –en su ciencia, en su moral, en su arte, etc.- se reconoce “como en casa”: sólo en él reconoce su propia huella, el “certificado de fábrica”. Es este mundo –eso cree- el único “hecho a su imagen y semejanza” (por eso él marca el *fin* de la Historia Universal).

⁵⁶ Remitimos de nuevo aquí al libro de Félix Duque, *Contra el humanismo*, ed. Abada, 2003.

reinado, la era de su entera soberanía, el paraíso de su emancipación; sin embargo cuanto más ha insistido en “liberarnos” más férreamente nos ha sometido y subyugado: el Sujeto nos “sujeta”, nos aprisiona con una implacable “jaula de hierro” de la que sólo escaparemos –si algún día se logra- renunciando a erigirnos en dueños y señores de la tierra⁵⁷.

- El Absoluto –la plena permanencia, la pura e íntegra presencia para sí, la identidad más prístina e incólume- aún no es enteramente el Absoluto. ¿Qué ocurre entonces? ¿Cómo se resuelve esta contradicción? El hueco que expresa el que el Sujeto –siendo ya absoluto, siendo ya el único fundamento- no lo es “aún” es llenado o tapado –así se cree- por la Historia Univesal, una Historia – reflejo del ascendente Progreso de la Razón- animada por entero por un único fin: la emancipación del Sujeto humano⁵⁸. ¿Cómo se logra esta meta? Forjando un mundo “a su imagen y semejanza”, ese en el que todo lo real sea racional y todo lo racional sea real: el mundo de la modernidad. ¿Y qué sucede cuando este último entra en crisis –como certifica el devenir del siglo XX-? Sucede que la propia metafísica del sujeto se desliza por la pendiente de una severa crisis (y en este impasse está atezada y atrapada la filosofía contemporánea).

Recapitulemos: a su pesar la Reflexión –el núcleo duro del Sujeto- dinamita desde dentro la Identidad y, por lo tanto, mina su aspiración a erigirse en el único Fundamento del mundo. Si recorremos a toda velocidad los últimos cinco siglos se ve con nitidez que poco a poco, desde el final del Renacimiento, y en medio de muchísimos importantes avatares, ha ido creciendo y aumentando en el hombre la ambición de ser “Dios”: la Ilustración –y el mundo por ella implicada o que la envuelve a ella- es uno de los nombres bajo los que se muestra –y se oculta- esta firme y decidida voluntad de “endiosamiento”⁵⁹. Ésta voluntad es el síntoma más evidente de un narcisismo de alcance metafísico: el Hombre –el Sujeto de la razón- aspira, como antes subrayamos, a erigirse en el dueño y señor del mundo⁶⁰.

Hasta aquí unos pocos apuntes –más enrevesados de lo que sería deseable- que bordean una serie de cuestiones complicadas y difíciles que requieren ser elaboradas con más matices y una mayor profundidad. Sólo nos resta indicar qué es lo que, a nuestro entender, puede ser “heredado” del Idealismo. Por ejemplo las dos cosas siguientes:

⁵⁷ Respecto a los términos de esta difícil “renuncia” –que implica “renunciar” uno por uno a los distintos procesos de modernización, es decir, a la entraña misma de la moderna “racionalización del mundo”- nos pronunciamos en la reseña el libro de Cristóbal Holzapfel, *Ser humano (cartografía antropológica)*, Revista *Éndoxa*, nº 27, 2011.

⁵⁸ Q. Racionero y S. Royo (eds.), *El final de la filosofía de la historia*, ed. Dykinson, 2005; en nuestro artículo, aquí incluido, “Sentido(s) de la Posthistoria” abordamos con más detalle y concreción el asunto apuntado.

⁵⁹ Una de las pocas consecuencias positivas del nihilismo de la hipermodernidad es, tal vez, la petición de que el trono de Dios permanezca vacío y que, en consecuencia, el fundamento sea “tachado”. El mundo, en efecto, no necesita de un fundamento que lleve a cabo su clausura. Aquí se encuentra, precisamente, el conflicto que una y otra vez enfrenta a la metafísica –ese dispositivo que ata el mundo a un fundamento- y la ontología.

⁶⁰ En el artículo “Darwin y el posthumanismo”, en la revista electrónica *Eikasía*, nº 30, enero 2010, exponemos con más detalle las peripecias de este desmesurado “narcisismo”.

- Con enorme lucidez señala Ramón Rodríguez: «La crítica del sujeto metafísico de la modernidad ejercida durante todo el siglo XX tiene un sentido inequívoco: desalojarlo de su lugar transcendental, desposeerlo de su papel de instancia constituyente del mundo en el que vive y de fundamento de su propia legalidad. Una tal crítica, a pesar de su pretensión de abandonar el terreno propio de la subjetividad metafísica, necesita, para ser llevada a cabo con todas sus consecuencias, asumir provisionalmente la topología de lo transcendental y adentrarse en el ámbito que marca la idea de origen fundacional, de fuente del sentido de lo que aparece (y no sólo de la validez de nuestros enunciados sobre ello), lugar que la tradición de la metafísica moderna atribuye al sujeto constituyente. Como toda querrela en torno a un ámbito originario, la crítica de la subjetividad ha de consistir esencialmente en aducir razones que muestren que lo pretendidamente originario es derivado, que lo que se arroga un papel fundante está, a su vez, fundado. Lo cual no significa, en modo alguno, que la crítica tenga que asumir, definitiva y no provisionalmente, el ámbito vacío de lo transcendental, para establecer en él una nueva instancia que sustituya a la que la crítica ha destronado. La experiencia de la desconstrucción contemporánea del sujeto hace pensar más bien lo contrario: sus esfuerzos se dirigen no sólo a expulsar al Yo o la Conciencia del ámbito transcendental, sino ha deshacer la posibilidad del ámbito mismo. El éxito de la empresa es, sin embargo, dudoso: el ámbito destituido deja demasiadas huellas de su ausencia, de forma que no se tarda mucho en comprender que sólo desde ella se hacen inteligibles las argumentaciones desconstruccionistas»⁶¹. En efecto –y elaboramos así lo que se indica en el texto–: la crítica del sujeto –de la metafísica del idealismo– no puede desdeñar la “dimensión transcendental” (es decir: la dimensión de las “condiciones de posibilidad”), debe señalarla, precisamente, como su campo propio de indagación (eso sí sometiendo la mencionada “dimensión” a una radical des-subjetivación y des-objetivación).
- El idealismo ha insistido, con razón, en que hay un originario y radical “*para nosotros*” del fenómeno: lo que se ofrece, lo que se muestra, lo hace una y otra vez respecto a un “nosotros”, a un “alguien”, a un “quien”; nosotros somos, pues, *un* ingrediente ineliminable e insuprimible de las condiciones de posibilidad. Y es importante subrayar esto porque el Realismo ha intentado de muchos modos ignorar esto, tergiversarlo o tenerlo por superfluo (por ejemplo postulando una teoría causal de la percepción, etc., etc.). Aunque no lo sea todo ni tampoco lo principal el ‘factor humano’ es inextirpable.

⁶¹ R. Rodríguez, “El sujeto de la apelación”, en *Hermenéutica y subjetividad*, ed. Trotta, 2010 (2ª edición), pg. 121 (en la p. 125 de este artículo Ramón Rodríguez se refiere a la posibilidad filosófica de pensar “lo transcendental” sin anclarlo en el “sujeto humano” –se dibuja así una opción, a nuestro entender, crucial: admitir el ‘giro transcendental’ según el cual la filosofía se ocupa en primera instancia de la dimensión de las condiciones de posibilidad de la comprensión de los fenómenos sin incurrir en los defectos del Idealismo; para conseguir esto, por otro lado, debe probarse que la “pregunta por el ser” es más originaria que la “pregunta por el hombre”). En el libro de Remedios Ávila *Lecciones de metafísica*, ed. Trotta, se puede encontrar una interesante introducción a este conjunto de temas.

5. Una hoja de ruta

Es menester probar que el tradicional problema del mundo externo es un falso problema⁶². Si se lograra esto ya se habría dado un primer paso importante aunque insuficiente (permanecería aún sin concretar lo principal: una sólida alternativa filosófica). Desde luego no somos los primeros, ni seremos los últimos, en sostener esta idea. Con enorme lucidez explicaba esto Heidegger a sus alumnos en 1928: «Ambos cabos, es decir, sujeto y objeto, son a su vez resultado de un planteamiento no aclarado e inadecuado, y no pueden recobrar ni determinar el de antemano indeterminado carácter de totalidad del todo por el solo hecho de que se los asocie o conecte de la manera que fuere. Al revés, tenemos más bien que decir: precisamente el tan discutido problema de la relación sujeto-objeto con todas sus modalidades, es un signo de que no se ha ido más allá del viejo planteamiento de la Antigüedad y de que el problema central sigue sin abordarse. Este problema sólo podrá plantearse cuando se haya entendido que la cuestión de la relación sujeto-objeto y sobre todo toda “teoría del conocimiento” descansan sobre el problema de la verdad y no a la inversa, como suele ser la opinión corriente. Se pueden inventar siempre nuevas teorías para solucionar el problema sujeto-objeto. Pero estos inventos tienen el dudoso mérito de que aumentan la confusión y no hacen sino suministrar nuevas pruebas de que manifiestamente se sigue sin abordar el problema decisivo. Éste no consiste en otra cosa que en el desarrollo de la cuestión de la esencia de la verdad, lo cual significa a la vez: en la cuestión de los presupuestos y del problema esencial para una determinación o aclaración de la esencia de la verdad. La supuesta “nueva situación” de la teoría del conocimiento puede ser muy interesante y se puede entretener y divertir al lector con toda clase de inventos, sólo que no se le dice nada en absoluto acerca de la situación del problema si se silencia qué es lo que en medio de toda esa problemática se tiene que decir (si es que se tiene algo que decir) sobre la esencia de la verdad»⁶³. Desde luego –y siempre en el caso de que se consiga- disolver o desmontar un falso problema –poniendo fuera de juego los supuestos desde los que ha surgido, etc.- nunca significa “arreglarlo todo de golpe”; únicamente se consigue –si se hace bien el trabajo- la opción de plantear otros problemas, esta vez, o esto se espera, genuinos, auténticos.

Emprendiendo esta ruta pretendemos dar un paso concreto hacia la meta principal: una teoría de la comprensión equidistante del Realismo y del Idealismo. Está en juego, pues, una reforma de la filosofía en la que logre desarrollarse como ontología. En ésta la “pregunta por el ser” brota de –y revierte sobre- la “comprensión del ser”⁶⁴. Ahora bien –y como nos señala Heidegger-: «... la pregunta por el ser en cuanto tal está fuera de la relación sujeto-objeto»⁶⁵. Volvemos, pues, al principio: al “dilema” entre el realismo y el idealismo y, de aquí, al problema del mundo externo.

⁶² Una primera aproximación a la cuestión puede consultarse en el artículo “La moderna teoría del conocimiento y el problema del mundo externo”, en la revista electrónica *La Caverna de Platón*, abril de 2009.

⁶³ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, ed. Cátedra, 1999, pg. 72-73. Sobre este tema añade Daniel Innerarity en su interesante libro *Dialéctica de la modernidad*, ed. Rialp, 1990, pg. 122: «La modernidad es la época de la escisión del hombre y la naturaleza: de la conversión del hombre en sujeto y de la realidad [del mundo externo] en problema. Éste es el supuesto básico que debe ser revisado».

⁶⁴ La comprensión remite, en última instancia, a un recurrente “acontecer del ser” (espoleado en último término por la inagotable riqueza de lo óntico, una abundancia explorada una y otra vez por el saber).

⁶⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, ed. Destino, 2000, pg. 160.

Es imprescindible discutir la cuestión con al menos dos clásicos de la filosofía moderna: Descartes y Kant. Ambos, por muchas razones y, a veces, por vericuetos inesperados, están más presentes en la filosofía contemporánea de lo que suele creerse (por ejemplo en la angloamericana *Philosophy of Mind*, etc.).

Descartes nos interesa porque combina una serie de posiciones que, después, se han ido separando y juntando varias veces y con distintos matices:

- Un realismo científicista (en el que la tecnociencia, por otro lado, se desenvuelve como dominio de la naturaleza al servicio del hombre).
- Un teocentrismo en el que el fundamento es un Dios que ha creado dos clases de sustancias finitas (res cogitans y res extensa) según su libre y soberana voluntad.
- Un mentalismo representacionista de índole innatista (la mente consciente ‘conoce’ principalmente sus propias “ideas”, las contenidas “dentro” de ella).
- La primacía de la autoconciencia (ésta proporciona la primera verdad firme a partir de la cual se desarrolla, según un orden deductivo, una metafísica concebida como fundamentación definitiva de la ciencia: el ego cogito o la res cogitans; la reflexión –la meditación ascética- separa la mente consciente –dueña de un cuerpo mecánico e inerte- de lo mundano y el mundo –un mundo a su vez reducido a consistir en pura materia extensa organizada según férreas cadenas causales lineales-).
- Un dualismo antropológico que nos considera compuestos por una mente y un cuerpo distintos y, en último término, separables (y debe destacarse que este dualismo es jerárquico: la mente es superior al cuerpo, el cual es poco más que una máquina, es decir, un peculiar instrumento)⁶⁶.

Por su parte en Kant encontramos el primer planteamiento y desarrollo cabal del idealismo del Sujeto en su acepción específicamente moderna. Con su humanismo ilustrado⁶⁷ se lleva a cabo con firmeza un giro o vuelco del teocentrismo al antropocentrismo: el único fundamento aceptable, nos dice Kant, es el *Sujeto humano racional*. El Sujeto –provisto de una esencia fija incluida en sus facultades⁶⁸- es el único y auténtico dueño de las condiciones de posibilidad de la ciencia, la moral y el arte: es esto lo que se expone, respectivamente, en la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del Juicio*. Según estas obras –decisivas en el conjunto de la filosofía moderna- la leyes a priori de la ciencia, la moral o el arte han sido unilateralmente promulgadas y

⁶⁶ Algunas de las implicaciones del “dualismo antropológico” son retratadas con acierto y claridad por Diego Sánchez Meca: «Para constituir su razón en una fuerza capaz de dominar el mundo, le fue necesario al hombre moderno liberarse de los llamados “impulsos” y “sentimientos”, reprimir la parte sensible-afectiva de su ser ligada al cuerpo. Es decir, le fue necesario, como lo expresa ejemplarmente el pensamiento de Descartes, aislar el yo pensante y calculador y separarlo de su propio cuerpo. Este yo cartesiano, convertido en pura *res cogitans*, contempla entonces y analiza su cuerpo como una forma externa, como un objeto similar a cualquiera de los demás objetos de su entorno. Aquí hunden sus raíces el descrédito del sentimiento, el desprecio del sufrimiento, la represión de todo lo corporal, la ocultación de la muerte y, en definitiva, todo ese analfabetismo emocional que caracteriza a nuestra civilización moderna », artículo “El cuerpo y la mujer: dos lugares para una crítica de la filosofía moderna”, pg. 9, Revista *Volubilis*, nº 8, año 2000.

⁶⁷ Rafael Corazón González, *Kant y la Ilustración*, ed. Rialp, 2004.

⁶⁸ Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, ed. Cátedra, 1997. Hemos expuesto y discutido la posición kantiana en el tema que opera como hilo conductor de este artículo en “El idealismo trascendental y el problema del mundo externo”, revista *Éndoxa*, nº 18, 2004.

sancionadas por el único legítimo soberano: el Sujeto humano universal –un Sujeto que sólo reconoce un “fin”: su emancipación, es decir, el ejercicio pleno de su reinado y gobierno sobre el mundo entero.

En Descartes y en Kant –y por eso para ellos era menester urgente “probar” la existencia indudable del mundo externo- el hombre es, primordialmente, un “ser de interior”; un ser avocado –si quiere ser lo que es- a emprender – haciendo gala de un ascetismo heroico- una radial “interiorización” que lo desliga del mundo y lo separa de lo mundano. Y es esto, precisamente, lo que vamos a discutir, denunciando lo que de *ilusorio* hay en esta pretensión. Como humanos no somos, a pesar de lo que sostiene una poderosa e influyente tradición, “seres del interior”. ¿Qué nos “define” entonces? Principalmente un existir corpóreo que es, a la vez, un existir mundano. Si esto último fuese “demostrado” resultarían abolidos dos dualismos: el que distingue una realidad física externa de una realidad psíquica interna y el que separa jerárquicamente una mente de un cuerpo. El “existir” –eso que somos en su facticidad- es –si tenemos razón en este decisivo punto- un radical estar fuera de sí en el Afuera, esto es: en la exterioridad del Mundo⁶⁹.

Desde luego –y esta es la parte más difícil y más interesante de la cuestión- la crítica completa del problema del mundo externo sólo puede realizarse desde una propuesta y hacia ella. El reto aquí, para nosotros, se cifra y concentra en conseguir sacar a la luz y poner de relieve –gracias a una indagación que permita exponer una acertada teoría filosófica- al menos dos “fenómenos” (dos ingredientes de las condiciones de posibilidad de la comprensión óptica). ¿Cuáles? Por un lado, y en primer lugar, el *a priori de correlación* entre dos polos (los comportamientos del cuerpo y las situaciones en las que se ofrecen fenómenos), por otro lado, y en segundo lugar, el radical y originario *ser-en-el-mundo*⁷⁰. Ambos fenómenos han sido puestos de relieve por dos de los más destacados filósofos del siglo XX: Husserl y Heidegger; sin embargo la descripción de ambos “fenómenos” que nos parece pertinente ofrecer difiere en puntos centrales de la desarrollada por ellos. Como mero apunte orientativo pendiente de desarrollo cabe señalar las enmiendas que proponemos a lo que respectivamente expusieron. En primer lugar la “intencionalidad” –o, la expresión a la que preferimos remitir, a priori de correlación- no es, nos parece, una propiedad de la conciencia, y tampoco, por otro lado, entendemos que sean correctas las concepciones “extáticas” de la intencionalidad (según éstas la intencionalidad permite a la conciencia salir de sí misma hacia el mundo y lo mundano –teniendo en cuenta que este salir de sí misma está de un modo u otro fundamentado en la originaria vuelta a sí misma o sobre sí misma). Además de esto creemos que debe distinguirse cuidadosamente –aunque siempre en la dimensión de las condiciones de posibilidad- entre el a priori de correlación y el estricto ser-en-el-mundo. Se trata, a nuestro juicio de *dos* ingredientes de las condiciones de posibilidad que no deben ser mezclados

⁶⁹ El existir corpóreo, pues, no está sometido al vaivén o la oscilación entre una interiorización –en la que gana su propia esencia- y una exteriorización –en la que la pierde y, por ello, se enajena al ocuparse de y con lo intramundano-. El magnífico libro de José Luis Pardo *Las formas de la exterioridad*, ed. Pre-Textos, 1992, ofrece brillantes análisis de estas cuestiones.

⁷⁰ Una primera exposición de ambos “fenómenos” se encuentra en el artículo “Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación”, Revista *Éndoxa*, nº 25, 2010. Respecto a la noción de “ser-en-el-mundo” (cuyo preciso sentido habrá que afinar detenidamente) hacemos nuestras las lúcidas palabras de Ludwig Landgrebe: «Éste término, como muchos acuñados por Heidegger, amenaza convertirse en un lugar común. Para impedirlo no debe introducirse y suponerse dogmáticamente tal concepto, como si ya en *Ser y tiempo* se encontrara todo lo necesario para su aclaración. La expresión “ser-en-el-mundo” debe ser aceptada, antes bien, como la designación de un problema que requiere aún una posterior elaboración», *El camino de la fenomenología*, ed. Sudamericana, 1968, pgs. 175-176.

ni confundidos⁷¹. ¿Qué consecuencia principal tienen uno y otro respecto al tema aquí abordado? Si eso que soy o que somos –un “existir corpóreo” por acudir a esta expresión– es a radice “ser-en-el-mundo” el existir humano deja de estar cercado por la alternativa –falsa a nuestro entender– entre su extramundanía y su intramundanía (la existencia humana no es ni premundana –y por ello ‘anterior’ al mundo– ni tampoco intramundana –y así ‘posterior’ a él). Es obvio que estas afirmaciones requieren una enorme argumentación basada en un paciente y minucioso trabajo descriptivo que aquí no podemos realizar. Queda pues pendiente esta decisiva tarea⁷².

El problema del mundo externo y con él las soluciones realistas e idealistas han surgido del reiterado intento de “romper” o “despedazar” ambos “fenómenos” básicos⁷³. En medio de ese intento –nunca consumado, pero aún así persistente– se fraguó el principal supuesto común del realismo y del idealismo: la escisión o separación de un sujeto y un objeto. Una vez violentamente “separados” se planteaba la pregunta, la duda, la perplejidad que conocemos bien: ¿cómo ser recompone ese conjunto? ¿cómo ser “relacionan” los términos escindidos? Además –y echando así leña al fuego y avivando el núcleo del galimatías– se aceptaba sin discusión la premisa siguiente: el secreto o la clave última de esta “relación” –o de la buscada “recomposición”– debe estar exclusiva y unilateralmente en el extremo que sea declarado independiente o autosuficiente (el objeto según el realismo, el sujeto según el idealismo). Realismo e Idealismo –allí donde pretender aportar una solución al problema del mundo externo– brotan, pues, si nuestro diagnóstico es acertado, de distorsionar o tergiversar dos “fenómenos” básicos: el *a priori de correlación* y el *ser-en-el-mundo*⁷⁴. A pesar de que se intente una y otra vez, es imposible romperlos o despedazarlos, pero, y conviene señalarlo, esos intentos no son en modo alguno algo inocuo: acarrear consecuencias, unas veces inofensivas y otras muy graves⁷⁵. Es cierto, sea dicho en descargo de las pretensiones aludidas, que los “fenómenos” de la filosofía –las condiciones de posibilidad de la comprensión– son esquivos y

⁷¹ Según esta versión del ser-en-el-mundo el mundo no es un horizonte omniabarcante (o dicho de otro modo: el mundo no es un correlato de la existencia humana). ¿Qué es entonces? Principalmente el ámbito de los ámbitos del saber. Se dibuja aquí el cometido de una ontología del Mundo.

⁷² Un primer esbozo puede consultarse en el artículo “Un ensayo de fenomenología: el a priori de correlación” publicado en la revista electrónica “La Caverna de Platón”.

⁷³ El desmontaje del problema del mundo externo está ceñido a un campo específico: la teoría del conocimiento. Sin embargo lo que aquí proponemos –el a priori de correlación y el ser-en-el-mundo como dos estructuras de las condiciones de posibilidad, etc.– se salta esta restricción: ambos conciernen, por acudir a estas expresiones, a la “razón cognoscitiva”, la “razón práctica”, etc. En este punto está en juego la cuestión de la “universalidad” de la filosofía: ¿cabe localizar ingredientes de las condiciones de la posibilidad de la comprensión óntica “antes” de que esta se diversifique en “comprensión científica”, “comprensión moral” o “comprensión artística”? A nuestro juicio sí cabe encontrarlas. Aquí tenemos, pues, una precisa orientación de la indagación filosófica.

⁷⁴ Lo más llamativo de nuestra propuesta respecto a estos dos “fenómenos” –o ingredientes de las condiciones de posibilidad de la comprensión– pueden resumirse así: con la específica tematización del *a priori de correlación* que realizaremos nos oponemos a todas aquellas versiones o concepciones “extáticas” de la “intencionalidad” (sea de la ‘conciencia’ –Husserl– o de la ‘existencia’ –Heidegger–; en éstas versiones –erróneas a nuestro parecer– la intencionalidad se define en el seno de un salir de sí envuelto por un originario volver a sí, etc.); en lo que respecta al *ser-en-el-mundo* en primer lugar insistimos en que es un componente de las condiciones de posibilidad *distinto* del a priori de correlación (razón por la cual, por ejemplo, negamos expresamente que el mundo sea tomado como un “horizonte” –el horizonte lo es de una “situación” y esta es uno de los polos del a priori de correlación–); además subrayaremos que el “en” de la expresión compuesta “ser-en-el-mundo” indica que la existencia no habita ni dentro ni fuera del mundo sino en su *límite* mismo (sin ser nunca el mundo, insistimos en ello, nada parecido a un “correlato” de aquella), dicho de otra manera: si el existir corpóreo –eso que somos nosotros– es, *a radice*, “ser-en-el-mundo” nunca será ni *extramundano* (y, por ello, ‘anterior’ al mundo) ni *intramundano* (y, por lo tanto, ‘posterior’ al mundo). Queda pendiente la tarea de aclarar más –si podemos– estas difíciles cuestiones.

⁷⁵ Un solo ejemplo entre otros muchos (se podrían buscar en la política, el arte, etc.): ahondando en las raíces más recónditas del problema de la “crisis ecológica” que hoy por doquier (nos) amenaza puede mostrarse fehacientemente que tiene un estrecho vínculo con la propia idea de un sujeto humano “premundano”. Véase al respecto el lúcido ensayo de Félix Duque, *Habitar la tierra (medio ambiente, humanismo, ciudad)*, ed. Abada, 2008.

escurridizos; la filosofía –cuando acierta a explicitarlos- debe empeñarse contra viento y marea en salvaguardarlos, en protegerlos contra su distorsión y desfiguración⁷⁶. Y esto último por difícil que sea es lo único que merece la pena intentar.

⁷⁶ A propósito de esta concepción de la filosofía cabe destacar el riguroso libro de José Ruiz Fernández, *Sobre el sentido de la fenomenología*, ed. Síntesis, 2008.