

eman ta zabal zazu



Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea

EL "FINAL DE LA FILOSOFÍA". ESTUDIO METAFILOSÓFICO
SOBRE EL ORIGEN Y LAS IMPLICACIONES DE UN NUEVO
CONFLICTO DE FACULTADES

Marta García Rodríguez

Director: Julián Pacho García

Codirector: Javier Aguirre Santos

TESIS DOCTORAL

2019

Departamento de Filosofía

Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibertsitatea

*A mis fantasmas
y a quien los desalienta*

« Nous ne commençons à vivre réellement
qu'au bout de la philosophie, sur sa ruine,
quand nous avons compris sa terrible nullité,
et qu'il était inutile de recourir à elle,
qu'elle n'est d'aucun secours. »

Emil Cioran, « Adieu à la philosophie », *Œuvres*,
Paris, Gallimard, 2011, p. 47

»Nein, auch kein Loch«, –das Irrlicht wirkte
zusehends hilfloser– »ein Loch ist ja irgend etwas.
Aber dort ist nichts.« (...)»
»Es ist«, fiel der Winzling ein, »als ob man blind
wäre, wenn man auf die Stelle schaut, nicht wahr?«

Michael Ende, *Die unendliche Geschichte*

Agradecimientos

Durante estos años de investigación he observado cómo la palabra “tesis” se ha deformado, dilatado, ampliado, matizado y retorcido ante mí de maneras que no habría podido imaginar antes de comenzar a trabajar en este proyecto, y que he ido descubriendo poco a poco, algunas veces con dolor y frustración, otras, con curiosidad y cierto regocijo. Su rumbo ha sido el mío, hasta el punto de no poder o no saber distinguir dónde termina ella y dónde comienzo yo. Por suerte, este temporal no lo he capeado sola.

En primer lugar, la redacción y el desarrollo de esta tesis doctoral ha sido posible gracias a una beca del Programa Predoctoral de Formación de Personal Investigador No Doctor del Departamento de Educación, Política Lingüística y Cultura del Gobierno Vasco. La misma institución, dentro del programa EGONLABUR, me permitió realizar en 2018 una estancia de investigación en la *Dilthey-Forschungsstelle* de la Ruhr-Universität Bochum (Alemania), en cuya inabarcable biblioteca enriquecí sustancialmente el planteamiento metafilosófico de este trabajo, en especial en lo que concierne a la propuesta de Wilhelm Dilthey. Ello no habría sido así sin la inestimable ayuda y las aportaciones del profesor Hans-Ulrich Lessing, quien me acogió desde el primer momento y se mostró siempre atento conmigo, la excepcional bondad intelectual y humana del profesor Gunter Scholtz, con quien compartí bella música y textos indescifrables, y la compañía de mis Dilthey-Freunde, Eddie y Manuel. *Ewigen Dank*.

Agradezco también al DAAD haberme dado la oportunidad de profundizar mi conocimiento de la lengua alemana mediante una beca para realizar un curso intensivo de alemán en München, en verano de 2016; a la larga, me ha permitido acceder de primera mano a importantes trabajos que de otro modo me habrían quedado velados, además de haber iluminado referencias culturales que tengo en alta estima.

Mi gratitud se dirige también al Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco, en el que siempre me he sentido bienvenida. A Bárbara, compañera de despacho y fatigas; a Ima Obeso, por su disposición siempre amable y su extraordinaria eficiencia; a Nicanor Ursúa e Iñaki Zabaleta, por atender pacientemente las cuestiones burocráticas; a Javier Aguirre, codirector *in extremis*, por prestarme infinidad de libros y cómics y por recordarme, siempre que se le presenta la ocasión, que estoy tirando mi vida por el desagüe; y a todos los colegas de la Facultad de Filosofía de la UPV/EHU. Gracias también al Seminario Abierto de Filosofía y a los responsables de su organización por haber incendiado, desde hace años, mi interés por los temas más variados, así como por haberme posibilitado presentar algunos de mis trabajos en sus sesiones.

Mas mi mayor deuda es y será siempre para con mi *Doktorvater*, el Dr. Julián Pacho García, quien me ha regalado unos preciosos años con su implicación en este proyecto. Le agradezco, en primer lugar, haberme planteado la posibilidad de trabajar en torno a un tema tan osado y emocionante, así como haber soportado y comprendido pacientemente mi escepticismo, mis silencios y mis desvelos. Su inagotable apetito intelectual y su honestidad filosófica y humana han hecho de esta tesis lo que es. No solamente eso, las interminables charlas y emails, los ripios de bolero, los Alpes bávaros, el té y la música compartidas han dejado en mí una profunda huella emocional por la que me siento verdaderamente privilegiada.

Gracias, por último, a todas las personas que se encuentran siempre detrás de todo, casi a la sombra, preparadas para tender una mano cuando una tropieza y cae de bruces: a mi hermana, a mi padre y a mi madre, y a mi amplia y compleja familia, a pesar de no entender muy bien qué es lo que hago, principalmente porque no se lo explico; a mi gata Safo, por alguna extraña razón que no comprendo, pero sé que existe; a Egoi; a

Ainhoa; a Bego, Carmen, Pablo, Xabs y a todos los buenos amigos con quienes tengo el placer de compartir el gusto por cantar, que de tantos quebrantos me ha salvado.

Y gracias a Gorka, siempre: ancla, viento, vela y tierra a la vista,
consolatio consolationis philosophiae.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	17
1. La recurrente dificultad <i>metafilosófica</i> de definir el espacio filosófico	18
2. El comienzo del “final de la filosofía”	23
3. Reconstrucción del paisaje metafilosófico contemporáneo	29
4. Un final que se explica a sí mismo	35
PARTE PRIMERA: AUGUE DE LA METAFILOSOFÍA EN LA HISTORIOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA	39
PREÁMBULO: QUÉ ES LA METAFILOSOFÍA	41
CAPÍTULO I: TRASFONDO HISTÓRICO-CONCEPTUAL: EL CARÁCTER RECURSIVO DE LA FILOSOFÍA Y SUS IMPLICACIONES TEÓRICAS	47
1. “Filosofar es preguntarse si es necesario filosofar”	48
2. La recursividad como elemento específico y diferenciador de la filosofía.....	51
CAPÍTULO II: DILTHEY Y LA <i>FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA</i>: ANTECEDENTES E IMPLICACIONES DE UNA CIENCIA UNIVERSALMENTE INCLUSIVA	61
1. El objeto de la filosofía: la historia antes que la esencia	64
2. La universalidad de la filosofía como función.....	69
2.1. La función del espíritu filosófico atraviesa y supera la sistematización de la filosofía.....	70
2.2. El espíritu filosófico como un rasgo de carácter	75
3. Hacia una teoría de las concepciones del mundo o la condición metateórica de la filosofía	78
CAPÍTULO III: “METAFILOSOFÍA”: ¿UNA NUEVA DISCIPLINA FILOSÓFICA? 85	
1. Poner nombre a la recursividad filosófica	85
2. Crítica a la metafilosofía	91

PARTE SEGUNDA: EL “FINAL DE LA FILOSOFÍA” COMO <i>TOPOS</i>	
DESTACADO DE LA METAFILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA:	
ORIGEN HISTÓRICO-CONCEPTUAL	97
INTRODUCCIÓN: LA UBIQUIDAD DEL FINAL	99
CAPÍTULO I: EL “CONFLICTO DE FACULTADES” Y LA REFORMA	
HUMBOLDTIANA DE LA UNIVERSIDAD ALEMANA: ANTECEDENTES HISTÓRICOS	
DE LA CRISIS METAFILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA	107
1. Contingencia histórica de la Facultad de Filosofía.....	109
2. La reforma universitaria de Humboldt como una toma de control	
epistémico e institucional por parte de la filosofía	112
CAPÍTULO II: CRÍTICA Y FINAL DE LA METAFÍSICA “COMO CIENCIA”	121
1. Derogación del título de “reina de las ciencias”	122
2. Wilhelm Dilthey y el “abandono de la actitud metafísica”	127
CAPÍTULO III: EL INICIO HEGELIANO DEL RELATO DEL FINAL: FILOSOFÍA DE	
LA HISTORIA DE LA CONCIENCIA	133
1. El final de la historia	133
2. Clausura performativa de la filosofía.....	138
3. La impronta hegeliana sobre la clausura poshegeliana del relato	
filosófico.....	145
CAPÍTULO IV: TRES REACCIONES EN TORNO AL NATURALISMO EN LA	
FILOSOFÍA POSHEGELIANA Y PRIMERAS INTERPRETACIONES DE SU	
SUPERACIÓN HISTÓRICA.....	151
1. Comte y la supresión positivista de la ciencia filosófica	154
1.1. La teoría de los tres estadios como superación científica de la	
filosofía metafísica.....	155
1.2. La <i>filosofía positiva</i> como sistema general de las ciencias ..	159
2. Materialismo en Marx <i>sive</i> crítica de la filosofía.....	162
2.1. Abandono del pensamiento especulativo	163
2.2. Entre el final y la radical transformación materialista de la	
filosofía	170
3. Husserl: la <i>Contrarreforma</i> fenomenológica de una filosofía	
fundacional	173
3.1. Crisis de sentido de las ciencias	174
3.2. Refundación filosófica de las ciencias	178

CAPÍTULO V: LA CONSOLIDACIÓN DEL DISCURSO SOBRE EL “FINAL DE LA FILOSOFÍA” EN EL DIAGNÓSTICO HEIDEGGERIANO: ¿FILOSOFAR EN EL FINAL DE LA FILOSOFÍA O TRÁS EL FINAL DE LA FILOSOFÍA?	185
1. Herencia metafísica y filosófica.....	186
1.1. Filosofía <i>sive</i> metafísica	186
1.2. Metafísica <i>sive</i> ontoteología	190
1.3. Metafísica, ciencia y técnica.....	193
1.3.1. La ciencia como conocimiento	195
1.3.2. La ciencia como <i>Ge-stell</i>	198
2. El final de la filosofía.....	202
2.1. Superar la metafísica y superar la filosofía	203
2.2. Los sentidos del final.....	208
3. “El final de la filosofía no es el final del pensamiento”: la tarea del <i>pensar</i> después de la filosofía	217
3.1. El <i>asunto</i> y la <i>tarea</i> del pensar	220
3.2. El pensar del ser y el hombre	227
3.3. Copertenencia de la <i>Lichtung</i> y la <i>ἀλήθεια</i>	232
3.4. Pensar en el poetizar	236

PARTE TERCERA: RECONSTRUCCIÓN SISTEMÁTICA DE LAS TEORÍAS METAFILOSÓFICAS MÁS RELEVANTES EN TORNO AL “FINAL DE LA FILOSOFÍA”	243
--	------------

INTRODUCCIÓN: FILOSOFÍA Y CIENCIA, CIENCIA Y FILOSOFÍA	245
1. El marco general de las “dos culturas”: algunas diferencias no solamente metodológicas	247
2. Propuesta metafilosófica de tipificación	256

CAPÍTULO I: TEORÍAS RADICALES SOBRE EL FINAL DE LA FILOSOFÍA	259
1. Teorías de la eliminación de la filosofía	262
1.1. Eliminación de la filosofía mediante su reducción a análisis lógico del lenguaje	264
1.1.1 Reducción de la filosofía mediante la supresión de un conjunto de pseudo-problemas eliminables	265
1.1.2. Reducción de la filosofía por su esterilidad metodológica.....	269
1.1.3. Reducción de la filosofía por el análisis lógico del lenguaje: ¿deriva eliminacionista o fundamentalista?	273
1.2. Sustitución por naturalización de la filosofía	278

1.2.1. Implicaciones metafilosóficas de la naturalización quineana de la filosofía	279
1.2.2. La sustitución por naturalización en la Tercera Cultura...	284
1.2.3. Algunas reacciones de la filosofía ante la sustitución por naturalización	290
2. Disolución posmoderna.....	295
2.1. La modernidad a diluir	298
2.1.1. Disolución de la epistemología representacionista	298
2.1.2. Disolución del <i>metarrelato</i> de la Modernidad	304
2.2. Los restos de la filosofía tras una disolución incompleta....	307
3. Culminación esencialista.....	315
3.1. Fatalismo filosófico	318
3.2. La aurora de un nuevo pensar.....	321

CAPÍTULO II: MECANISMOS DE DEFENSA DE LA ESPECIFICIDAD DE LA FILOSOFÍA.....	325
1. Equivalencia epistémica: neutralización de la pregunta por la demarcación	327
1.1. Filosofía en minúsculas y cultura <i>sin centro</i>	328
1.1.1. La vacuidad de la tesis del “final de la filosofía”	335
1.2. La indistinción de las versiones del mundo.....	339
2. Complementación: mantener la identidad para abolir el enfrentamiento.....	348
2.1. Irreductibilidad de la filosofía como modo específico de <i>tratar con</i> el mundo.....	352
2.2. La filosofía como “modo de vivir” y la vida insertada en la filosofía	357
3. La teoría de la compensación o la necesidad de las ciencias del espíritu.....	362
3.1. La compensación como <i>reencantamiento</i> del mundo	365
3.2. El flanco crítico de la filosofía de la compensación.....	370
4. Reconciliación de las ciencias naturales y humanas y buenismo filosófico.....	375
4.1. Ingeniería de puentes y caminos conceptuales.....	377
4.2. Filosofía “genitivista” o de segundo orden	389

PARTE CUARTA: UN FINAL SIN FINAL DEL CONFLICTO DE FACULTADES. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES	397
CAPÍTULO I: ALGUNAS IMPLICACIONES DE LA REFORMA UNIVERSITARIA HUMBOLDTIANA: LA ENCAPSULACIÓN ACADÉMICA DE LA FILOSOFÍA Y SUS CONSECUENCIAS	399
1. El lugar de la filosofía tras la especialización del saber	400
2. La crisis metafilosófica como consecuencia endógena de la institucionalización de la filosofía	404
CAPÍTULO II: SOBRE LA COMPETENCIA EPISTÉMICA Y LA RESPONSABILIDAD CULTURAL DE LA FILOSOFÍA	409
1. Las dificultades de superar filosóficamente la dicotomía de las “dos culturas”	410
2. La aparente inutilidad del conocimiento filosófico	415
CAPÍTULO III: RAÍZ COMÚN DE LAS PREGUNTAS METAFILOSÓFICAS ACTUALES: EL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACIÓN EN LA EDAD DE LA CIENCIA	419
1. El “final de la filosofía” como instancia institucional para explicar la filosofía y una posible aporía	421
1.1. La supuesta exclusividad del discurso <i>filosófico</i> sobre el final de la filosofía.....	422
1.2. La aporía del hermetismo filosófico.....	426
2. La paradoja de Russell y Wittgenstein sobre la naturaleza de los problemas filosóficos o una posible salida del <i>impasse</i> metafilosófico.....	429
2.1. Formulaciones históricas de la tarea exploratoria de la filosofía	430
2.2. Sobre el lugar epistémico de la filosofía prospectiva.....	435
BIBLIOGRAFÍA	441

INTRODUCCIÓN

„Was für eine Philosophie man wähle,
hängt sonach davon ab,
was man für ein Mensch ist.“¹

Uno de los fenómenos más especiales y llamativos que pueden observarse en la historiografía filosófica contemporánea es la multiplicación de obras filosóficas en las que se tratan directamente cuestiones relacionadas con la naturaleza, los métodos, el objeto de estudio o el lugar de la filosofía en la academia y en el *corpus* del conocimiento. Y no es menos llamativo que el cuestionamiento de los rasgos que conforman el trabajo filosófico haya hecho emerger actitudes teóricas que plantean explícitamente la posibilidad del “final de la filosofía”, que postula el fin de la actividad filosófica como tal o de su núcleo más duro.

Aunque dicha tesis pueda ser recibida con cierto estupor o restricción, se ha presentado bajo formulaciones tan diversas –como “muerte”, “apocalipsis”, “harakiri”, “suicidio” o “antifilosofía”²–, y de manera tan pertinaz, que podría pensarse que se trata de “la forma principal”³ que ha adoptado la filosofía en los últimos decenios. La ubicuidad de las enunciaciones del “final de la filosofía”, junto con la

¹ Johann G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, in *Sämtliche Werke*, hg. v. I. H. Fichte, *1. Band*, Berlin, 1845, p. 434. “El tipo de filosofía que uno elige depende en gran medida del tipo de persona que uno es”.

² Respectivamente, en: Peter Suber, “Is philosophy dead?”, *The Earlamite*, 112, 2 (Winter 1993), 12-14, disponible en: <https://legacy.earlham.edu/~peters/writing/endphilo.htm> (consultado el 26.02.2018); Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983; Sagal, Paul T.: “Naturalistic epistemology and the harakiri of philosophy”, in Abner Shimony, Debra Nails (eds.), *Naturalistic Epistemology*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1987, pp. 321-332; James Tartaglia, “Philosophy between religion and science”, *Essays in Philosophy*, 12 (2), 2011, pp. 230; Boris Groys, *Introduction to Anti-Philosophy*, New York, Verso, 2012.

³ Alain Badiou, *La filosofía, otra vez*, Madrid, Errata naturae, 2010, p. 53-54.

conciencia de que se trata de un tema que “pertenece a nuestro tiempo”⁴ de manera particular, lo que genera una situación históricamente nueva, parecen razones suficientes para justificar la necesidad de realizar un examen profundo de sus motivos, de la que surgen los principales objetivos de esta disertación: comprender la etiología histórico-conceptual de la posibilidad de un discurso sobre el “final de la filosofía”, estudiar sistemáticamente las formas más destacadas en las que se manifiesta y explorar críticamente sus implicaciones más relevantes.

1. La recurrente dificultad *metafilosófica* de definir el espacio filosófico

A pesar de su singularidad, la tesis sobre el final de la filosofía no surge de manera aislada, sino que se inserta en un marco general de crisis institucional, cultural y epistémica de la disciplina filosófica. Esta tiene como correlato un obstinado cuestionamiento metafilosófico en el que la naturaleza, el objeto de estudio, la metodología, la función social o cognitiva e incluso la relación de la filosofía con otros saberes es puesta en duda constantemente; muestra de ello es la multiplicación de trabajos filosóficos que preguntan “qué” o “para qué” es la filosofía⁵. Al análisis de

⁴ Maurice Blanchot, “La fin de la philosophie”, *Nouvelle Revue Française*, 80, 1959, p. 293.

⁵ Algunos ejemplos son: Hans Joachim Flechtner, *Selbstbesinnung der Philosophie*, Innsbruck, Univ. Verlag Wagner, 1941; Jean-François Revel, *Pourquoi des philosophes*, Holanda, René Julliard, 1957; Theodor W. Adorno, “Wozu noch Philosophie?”, *Merkur*, 16 (11), 1962, pp. 1001-1011; Jürgen Habermas, “Wozu noch Philosophie” en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, pp. 11-36; Rudolf Wohlgenannt, *Der Philosophiebegriff*, Viena, Springer, 1977; Hermann Lübbe (ed.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin, Walter de Gruyter, 1978; Arthur C. Danto, *Qué es filosofía*, Madrid, Alianza, 1984; Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Les Éditions de Minuit, 1991; Jean-François Lyotard, *¿Por qué filosofar?* Barcelona, Paidós, 1994; C. P. Ragland, Sara Heidt (eds.), *What is Philosophy?* Yale University Press, 2001; Michael Dummett, “The nature and future of philosophy”, *Rivista di Storia della*

este fenómeno se ha dedicado la Parte Primera. Dado que cualquier tesis que teorice el posible acabamiento de la filosofía conlleva siempre, se haga o no explícitamente, una reflexión en torno a la naturaleza de la filosofía (al menos, en torno a la naturaleza de la filosofía que se dice acabada), el tema del “final de la filosofía” debe considerarse, trivialmente y, ante todo, un tema metafilosófico. De hecho, si la enunciación de la posibilidad de la propia muerte es el extremo conceptual de la autorreflexión, se diría que la tesis del “final de la filosofía” constituye la manifestación más radical de la metafilosofía. Del mismo modo, y por extensión, también el estudio *sobre* la metafilosofía y sus temas, llevado a cabo en la presente investigación, será de carácter metafilosófico.

Aunque el auge del enfoque metafilosófico y la propia aparición del término “metafilosofía” es una coyuntura nueva en el siglo XX, la autorreflexión que le es característica es un hecho filosófico que puede rastrearse históricamente hasta, por lo menos, el *Protréptico* de Aristóteles, donde se determina que filosofar es preguntarse precisamente “si se debe filosofar o no”⁶; filosofar, por tanto, incluye siempre la reflexión sobre el propio acto del filosofar. Para Aristóteles, la respuesta deberá ser siempre, y por definición, afirmativa, ya que incluso la potencial aproximación a una respuesta negativa implicaría *ya* estar filosofando. La identificación de metafilosofía y filosofía permitiría, así, garantizar la legitimación de la actividad filosófica incluso ante la posibilidad de que no fuera necesaria.

Filosofia, 58 (1), 2003, pp. 13-22; Christof Rapp, “Wozu Philosophie?” en Florian Keisinger (ed.), *Wozu Geisteswissenschaft? Kontroverse Argumente für eine überfällige Debatte*, Frankfurt am Main, Campus, 2003, pp. 85-95; Havi Carel, David Gamez (eds.), *What Philosophy is*, London, New York, Continuum, 2004; Kurt Salamun, *Was ist Philosophie?* Tübingen, Mohr Siebeck, 2009; José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Austral, 2012.

⁶ Alejandro de Afrodisias, *Com. de los “Tópicos” de Aristóteles*, 149, 9-17; recogido en W. D. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford, 1979 (1995), 2a; trad. esp. por Álvaro Vallejo Campos en Aristóteles, *Fragmentos*, Madrid, Gredos, 2005, p. 139.

Extendiendo la máxima de Aristóteles, la recursividad de la filosofía, asumida desde el comienzo de su historia como la inmanente capacidad de pensarse y cuestionarse a sí misma, ha sido establecida en la historiografía contemporánea como el elemento específico y diferenciador de la actividad filosófica, lo que le permitiría no solamente hacer metafilosofía, sino que la convertiría también en la metaciencia por antonomasia. Si la autorreflexión solamente es propia de la filosofía, entonces las cuestiones de naturaleza, método y objeto de cualquier ciencia –i.e. las cuestiones *metacientíficas*– deberían ser también, por definición, no propias de su ámbito, sino *filosóficas*. Mediante este argumento, muchas de las teorías metafilosóficas contemporáneas no solamente habrían tratado de garantizar un espacio propio para la filosofía, sino también de mantener los privilegios epistémicos e institucionales que, como se verá más adelante, logró arrogarse con la reforma universitaria humboldtiana.

Sin embargo, puede que la dificultad de determinar algunas de las cuestiones metafilosóficas más paradigmáticas, como qué sea la filosofía, y, por ende, la interminable sucesión de intentos de responderlas, radique en el hecho de que el propio término “filosofía” tuvo un comienzo incierto. En el contexto presocrático, los nombres del grupo *philosophia* no tenían autonomía en la lengua común y dependían del concepto de *sophia*⁷, de modo que no existía un término específico para describir el tipo de actividad especulativa que comenzaba a desarrollarse en Grecia, por lo que no es de extrañar que “desde muy pronto los «pensadores» empezaron a preocuparse de cómo debían llamarse a sí mismos y a su ocupación”⁸.

⁷ Anne-Marie Malingrey, “Les mots du groupe de Philosophie dans la littérature païenne avant J.-C.”, en *Philosophia. Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV siècle*, Paris, Klincksieck, 1961, p. 67. Cfr. también el Prólogo en Víctor Gómez Pin, *Tras la física. Arranque Jónico y renacer cuántico de la filosofía*, Madrid, Abada Ed., 2019.

⁸ José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, México, Fondo de Cultura

Parece que fue Pitágoras quien ofreció la alternativa, pues a él se le atribuye el origen del neologismo φιλοσοφία, cuando trataba de responder a la pregunta “quién eres”⁹; más tarde, Tucídides emplearía por vez primera el verbo *philosophein*¹⁰.

Al comienzo, la diferencia entre ser un sabio y ser un filósofo parece residir en la relación que se establece con el objeto de su actividad: mientras que la *sophia* sería una suma de conocimientos adquiridos, la *philosophia* consistiría esencialmente en desear adquirir esos conocimientos¹¹. La filosofía parecería estar, así, en un estrato epistémico diferente al del sabio por ser previo, y se identificaría más con un modo de vida que con un método concreto. Esta situación habría cambiado ya con Platón, con quien los nombres del grupo “filosofía” se sustraen del uso común y comienzan a reservarse al servicio de realidades superiores¹². Más tarde, Aristóteles incluiría la noción de la filosofía como *próte philosophia*, i.e. como la ciencia por excelencia que se ocupa de la totalidad de lo real¹³. La propia noción de “filosofía”, por tanto, parece sufrir cierta indeterminación y transformación desde el inicio de su historia: surgió como un neologismo para describir una actividad muy general que no

Económica, 1960, p. 118.

⁹ Diógenes Laercio recoge este hecho en su *Proemio*: “filósofo es el que ama la sabiduría” (Diógenes Laercio, *Proemio*, 12; trad. esp. por Carlos García Gual en Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007, p. 41).

¹⁰ “Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación” (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso II*, 40; trad. esp. por Juan José Torres Esbarranch en Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II*, Madrid, Gredos, 1990, p. 453).

¹¹ Malingrey, *op.cit.*, p. 38.

¹² Malingrey, *op.cit.*, p. 52. Jordan coincide en subrayar la novedad que suponen las ideas platónicas del método filosófico y las doctrinas sobre la naturaleza del conocimiento y de la realidad (William Jordan, *Ancient Concepts of Philosophy*, New York, Routledge, 1992, p. 70).

¹³ “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen” (*Metafísica*, Γ 2, 1003 a, 21; trad. esp. por Tomás Calvo en Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, p. 161).

estaba netamente diferenciada de la común *sophia* para convertirse en un tecnicismo cuyo sustantivo sería aplicable solamente a unos pocos¹⁴.

Las fluctuaciones que ha sufrido el concepto de filosofía desde el albor de la disciplina podrían invitar a pensar que el tema metafilosófico por antonomasia, i.e. qué sea la filosofía, no puede ser resuelto mediante respuestas esencialistas que apelen a rasgos de naturaleza inmutable, sino que para abordarlo sería necesaria una perspectiva de índole histórica. Tal era la opinión de Wilhelm Dilthey, quien estudió en profundidad y ejerció explícitamente lo que él denominaba la *Philosophie der Philosophie*, o el examen filosófico de la filosofía, desde la crítica histórica. La coincidencia, que puede apreciarse en el cambio del siglo XVIII al XIX, de la aparición de obras de carácter marcadamente metafilosófico con la intensificación de las investigaciones sobre la historia de la filosofía no es casual. No en vano, una de las tesis metafilosóficas más importantes de Dilthey, en quien confluyen de manera sobresaliente ambas tendencias –metafilosofía e historicismo–, es que la naturaleza de la filosofía no puede ser aprehendida apelando a su objeto o su método (y no porque no los tenga, sino porque no le son específicos), sino que es preciso “preguntar a la historia qué sea la filosofía”¹⁵. El giro historicista sería, así, una manera de superar la antinomia, repetida por Dilthey en diversos lugares de su obra, existente entre la variabilidad de los sistemas filosóficos y la necesidad *científica* de ofrecer respuestas que tengan validez universal. Esto le llevará, en última instancia, a postular una filosofía de carácter metateórico y a adscribirle a

¹⁴ Ortega apunta que es precisamente la situación pública del pensador la que habría dado origen al término “filosofía”, precisamente por la necesidad del filósofo de poner nombre a su actividad y de distinguirse del pueblo, que le era hostil (Ortega, *op.cit.*, p. 118).

¹⁵ Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften, VIII. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1997, p. 208.

esta la tarea de perfilar una teoría de la concepción del mundo, en cuya consecución su obra consituiría la primera aproximación.

2. El comienzo del “final de la filosofía”

El profundo cuestionamiento que implica la vorágine metafilosófica en la que se introduce la filosofía desde el siglo XIX, ya con Dilthey, y especialmente en el siglo XX, ha resultado en un número considerable de propuestas que postulan la posibilidad de que la filosofía haya acabado o, en todo caso, la certeza de que su actividad ha sufrido una transformación radical. Si bien, como se ha visto, cualquier tesis sobre el “final de la filosofía” es una tesis metafilosófica y, en este sentido, constituiría además la expresión más radical y extrema de la metafilosofía, su etiología es compleja, y no podría explicarse exclusivamente por la injerencia de una exacerbada autorreflexión filosófica. Por ello, la Parte Segunda se propone explorar el origen histórico-conceptual del *topos* del “final de la filosofía” en sus rasgos teóricos y materiales.

A pesar de su carácter intrínsecamente especulativo, toda reflexión metafilosófica se encuentra inevitablemente entreverada con las condiciones tanto *ideales* como *materiales* de posibilidad de su surgimiento; de modo que, en el estudio de las manifestaciones de la tesis del “final de la filosofía”, que suelen ir además acompañadas por un sentimiento de desencanto para con la vida académica, la dimensión social y material de su emersión es tan importante como los rasgos teóricos que la conforman. En este sentido, es un fenómeno del todo relevante que los primeros indicios conceptuales del posible acabamiento de la disciplina emerjan en el siglo XIX, precisamente después del asentamiento de la filosofía en la institución académica, esto es, tras la instauración de la

Filosofía como una Facultad Mayor por medio de la reforma humboldtiana de la universidad alemana.

La reforma encabezada por Wilhelm von Humboldt supuso una innovación pedagógica sin precedentes, principalmente por haberse deshecho de la idea de universidad como un *conservatorio* de ideas para transformarla en un lugar de investigación y desarrollo guiado por la libertad académica, pero tuvo también una importancia filosófica capital, ya que logró que la filosofía tomara el control epistémico de la institución y, con ello, de las ciencias que la conforman, convirtiéndola en la *metaciencia* por antonomasia. En esta conquista, la ideología del idealismo alemán, haciendo suya la reclama de autonomía realizada por Kant en su obra *Der Streit der Fakultäten*, ejerció una influencia transcendental. Bajo la convicción de que solamente en la filosofía puede la razón “ejercerse libremente”, Kant defendió la necesidad de independizarla de los mandatos del gobierno y de elevar académicamente la Facultad de Filosofía (considerada entonces Menor según la organización medieval de la universidad, pues su estudio pertenecía al *Cursus Studiorum* de las Artes), lo que se ajustaría más a su especial relación con la verdad y le permitiría ejercer el papel de “supervisora” de las ciencias¹⁶.

La afirmación de la superioridad epistémica de la filosofía sobre todas las demás disciplinas, común a Kant y a los representantes del Idealismo Alemán, no parecía coincidir con una organización universitaria en la que esta tuviera un papel subsidiario o propedéutico, de modo que la reivindicación de un espacio filosófico jerárquicamente equivalente resultaba, en ese contexto, un requerimiento necesario. La reforma humboldtiana institucionalizó dicho espacio mediante la instauración de

¹⁶ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, p. 27.

una Facultad de Filosofía de igual rango académico a las ya existentes de Derecho, Medicina y Teología, integrando en ella la autoridad epistémica y la académica, y elevando al mismo tiempo el poder, el prestigio y el salario de quienes se dedicaban a la disciplina filosófica: precisamente, de los precursores y seguidores de la reforma que elevó el estatus de su propia disciplina.

Paradójicamente, y dada la eclosión del cuestionamiento metafilosófico a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la reforma de Humboldt, en lugar de garantizar para la filosofía un ámbito propio, parece abocarla a un estado de permanente autojustificación. Esto se debe, en parte, a que los ideales liberales de la reforma universitaria alemana, que contemplaban también el fortalecimiento de la investigación científica, tienen como correlato una profunda especialización del saber que parece entrar en conflicto con el carácter fundamentalista y universalista adscrito a la disciplina filosófica. La supuesta superioridad epistémica de la filosofía se verá así cuestionada por la creación de nuevas disciplinas que parecen responder de manera más consistente a cuestiones que tradicionalmente pertenecían al feudo filosófico. Si se tiene en cuenta la historia de la formación académica de la filosofía, cuya institucionalización es contingente y relativamente reciente, el fenómeno de la especialización científica, experimentado desde dentro de la disciplina como una expropiación de terrenos, no sería sino una consecuencia endógena de la ideología que estableció la Filosofía como una disciplina académicamente mayor y, al mismo tiempo, epistémicamente superior.

De manera paralela, los primeros indicios especulativos del relato del final se encuentran precisamente en la filosofía hegeliana, que lleva a afirmar simultáneamente el final de la historia y de todas las manifestaciones del Espíritu Absoluto —entre las que se encuentra la

filosofía, pero también el arte y la religión—, en forma de superación (*Aufhebung*) histórico-esencialista. Este relato hegeliano del final solamente es posible gracias a un acto de carácter performativo en el que el *verum* de lo que se afirma es indiscernible del *factum* de afirmarlo. En el despliegue de la conciencia, la mera afirmación *consciente* de su final equivaldría ya a su culminación; de modo que la propia obra de Hegel, en la que la manifestación del Espíritu Absoluto habría alcanzado su límite conceptual por haberse hecho autoconsciente, i.e. por haberse manifestado en el lenguaje filosófico, constituiría al mismo tiempo el relato y la consecución de su final. No es de extrañar, por ello, que la filosofía hegeliana se recibiera como la culminación de una fase fundamental del pensamiento o, incluso, como la última filosofía “de la gran tradición filosófica”¹⁷.

Sin embargo, un hecho sobre el que parece haber un elevado grado de consenso es que la tesis del “final de la filosofía”, en cualquiera de sus formas, supone casi siempre el abandono de la metafísica tradicional o “filosofía primera” en tanto que disciplina que versa sobre los fundamentos y los primeros principios de la realidad y del conocimiento. Independientemente de que la crítica a la metafísica sea un rasgo casi tan antiguo como ella misma, ya que su nombre ha sido utilizado de manera peyorativa por lo menos desde el Renacimiento¹⁸, el resentimiento hacia la metafísica puede interpretarse como una reacción comprensible ante las licencias especulativas que esta se habría tomado sobre las ciencias, decidiendo en cada caso si estas se encontraban o no debidamente

¹⁷ Kenneth Baynes, James Bohman, Thomas McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, MIT Press, 1987, p. 291.

¹⁸ Hermann J. Cloeren, “Metaphysikkritik”, en Joachim Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 5 (L-Mn)*, Basel, Schwabe & Co. AG, 1989, p. 1280.

fundamentadas¹⁹. Los excesos especulativos de la *Naturphilosophie*, en la que convergen todas las fuerzas conceptuales del romanticismo y del idealismo, contribuyeron sobremanera a la percepción de que la filosofía era una ciencia “inútil” frente a las ciencias naturales en la explicación de la naturaleza.

En este sentido, puede decirse que la deriva naturalista de la filosofía poshegeliana, ejemplificada paradigmáticamente en el positivismo de Auguste Comte y el materialismo de Karl Marx, constituye una reacción comprensible ante los excesos del pensamiento filosófico puramente especulativo, como el relato hegeliano, sobre el que realiza una crítica radical. En la obra de Dilthey, aunque se reconoce que el *espíritu* metafísico es eterno, el abandono de la metafísica *como ciencia* es ya explícito e irremediable. A pesar de los intentos de Edmund Husserl de realizar una *Contrarreforma* fenomenológica de la filosofía para transformarla de nuevo en una disciplina reconocidamente fundamentalista, parece evidente que la tesis del “final de la filosofía” se sitúa, ante todo, en un espacio post-metafísico.

Con todo, la consolidación del discurso sobre el “final de la filosofía” ocurre en el siglo XX y, muy en especial, con el diagnóstico heideggeriano de la filosofía, en el que se recogen los *leitmotiv* que, a lo largo de las décadas precedentes, habían gestado la sospecha de que la actividad filosófica estaba sufriendo un sustancial cambio de rumbo: el desencanto para con la metafísica y la injerencia de las ciencias particulares en la explicación del mundo. En su propuesta, el desarrollo del tema del “acabamiento” (*Vollendung*) de la filosofía, basado en la “superación”

¹⁹ El conocido reproche de Descartes a Galileo por haber “obrado sin fundamento” es un ejemplo paradigmático de desproporción metafísica (René Descartes, *Carta a Marsègne, 11 de octubre de 1638*, en *Oeuvres*, vol. II, ed. Adam-Tannery, Paris, Vrin, 1973, p. 380).

(*Überwindung*) de la metafísica que le es esencial, se encuentra supeditado a una concepción muy concreta de la naturaleza de la tradición filosófica, que es entendida como ontoteología.

De los textos de Heidegger se desprende que el “final de la filosofía” está caracterizado por dos rasgos fundamentales, que coinciden con el doble sentido que adquiere la palabra utilizada para expresarlo, *Vollendung*. Por un lado, el final de la filosofía se presenta como un fenómeno endógeno, determinado por la posibilidad límite de una metafísica que se había centrado en la interpretación del ser –de “lo ente”– como fundamento. Por otro lado, el advenimiento del final de la filosofía sería también un acontecimiento de causas exógenas, centrado en la creciente soberanía epistémica de las ciencias y de la técnica, que habrían asumido y completado la tarea que en principio quiso llevar a cabo la filosofía. Pero esto, en último término, no sería sino la consecución última de la esencia ontoteológica de la filosofía, de modo que el “final de la filosofía” habría acontecido como la consecuencia necesaria e inevitable del despliegue de la filosofía metafísica, i.e. a juicio de Heidegger, de toda la historia de la filosofía desde Platón hasta Nietzsche.

Aunque la afirmación del acabamiento de la filosofía es una tesis fuerte, lo llamativo de la propuesta es que Heidegger sugiere y, en última instancia, encarna la tarea de un naciente *pensar* que no debe identificarse con el pensamiento metafísico ni con el científico, y que debería ocuparse precisamente de lo que estos han olvidado. Independientemente del hecho de si este nuevo *pensamiento* se desarrolla *en o tras* la afirmación del “final de la filosofía”, con su apertura Heidegger parece estar arrogándose una posición especial en la historia del pensamiento: dado que él mismo habría dado los primeros pasos para indicar el camino hacia el *pensar* libre de metafísica, se convertiría, al mismo tiempo, en el último *filósofo* –por

ocuparse del último tema filosófico, i.e. el “final de la filosofía”– y en el primer *pensador*. Sin embargo, y a juzgar por la multiplicación de teorías metafilosóficas a lo largo del siglo XX, la propuesta de Heidegger no habría sido concluyente.

3. Reconstrucción del paisaje metafilosófico contemporáneo

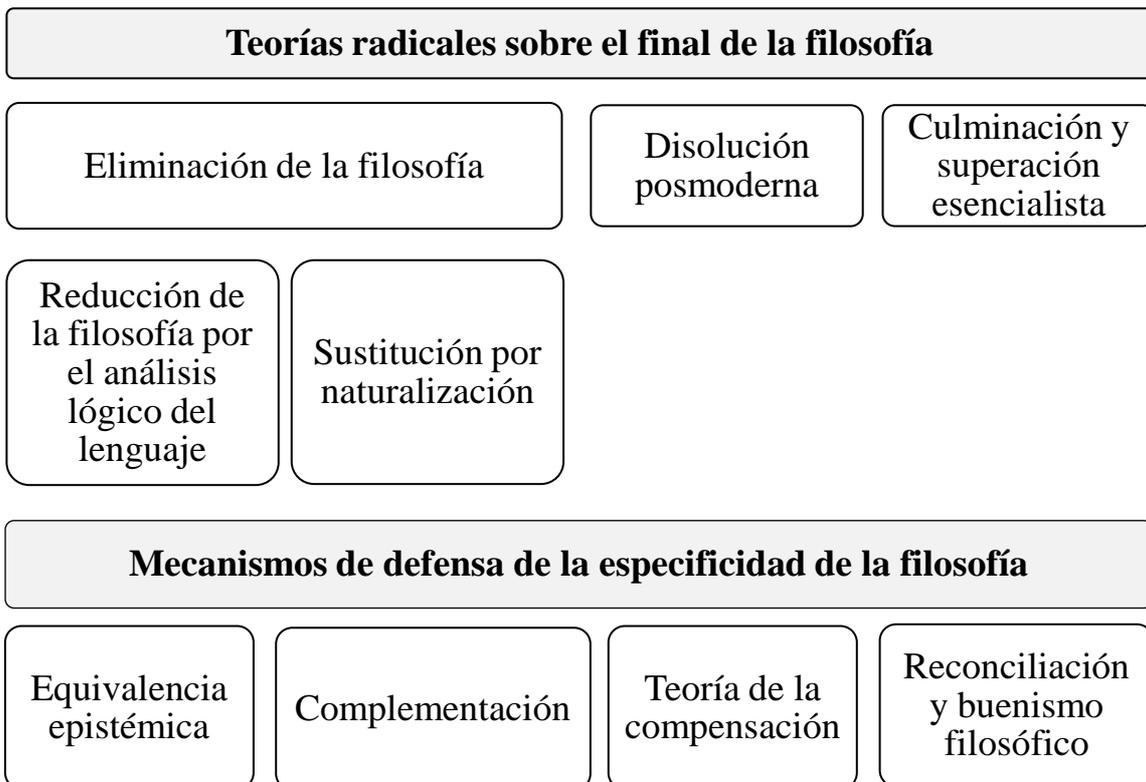
Se observa que ya desde su origen, se establezca o no explícitamente el nexo, la discusión metafilosófica en general, y las diferentes tesis del “final de la filosofía” en particular, son inseparables de la cuestión de la relación entre filosofía y ciencia. En la mayoría de los casos, esta se ha presentado ante la filosofía como un vínculo complejo y conflictivo, reforzado por la tendencia histórica a polarizar el conocimiento y las formas que este adopta en su relación con el mundo, que cristaliza en la ya clásica distinción entre ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) y ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), y en el diagnóstico de las “dos culturas” de Charles Percy Snow²⁰.

La Parte Tercera de la presente investigación ofrece un análisis en forma de tipificación de las opciones metafilosóficas más relevantes de la filosofía contemporánea, en aras de arrojar cierta luz sobre el panorama real de la autocomprensión de la filosofía frente a la ciencia y, por extensión, frente al conjunto de la cultura. Como se verá a continuación, la mayoría de ellas, incluidas aquellas que tratan el tema del “final de la filosofía”, germina sobre el sustrato de la escisión del conocimiento, gracias o a pesar de él.

²⁰ Charles Percy Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, 1961.

Para ello, y siguiendo criterios estrictamente conceptuales, y no históricos o cronológicos, se ha optado por clasificar las teorías en dos grandes grupos: por un lado, las teorías radicales que propugnan abiertamente el final de la filosofía, al menos en su forma clásica y, por otro lado, las que ofrecen mecanismos teóricos para defender su especificidad. A pesar de que no todas las propuestas recogidas bajo los distintos epígrafes constituyen teorías en sentido estricto, pues su desarrollo explícito no incluye la sistematización de los postulados metafilosóficos que aquí se destacan, existen en ellas ciertos rasgos conceptuales que permiten agruparlas y considerarlas como teorías unitarias.

La figura que se muestra a continuación ofrece una panorámica de la clasificación realizada, cuyos principales elementos serán destacados someramente en lo que sigue.



Entre todas las opciones que postulan explícitamente que la filosofía ha acabado, las teorías subsumidas bajo el nombre de la *Eliminación*

implican una tesis radical de corte antimetafísico y tendencia científicista que propone la supresión del modo clásico del filosofar, y que tiene su antecedente en los argumentos epistémicos que interpretan la “filosofía primera” como una forma del conocimiento que debe ser superada. Entre ellas cabe distinguir dos subgrupos relacionados, pero diferenciados: la *Reducción lógica*, que somete la actividad filosófica al análisis o la clarificación lógica del lenguaje y asume bien la cientifización, bien la disolución del resto de problemas filosóficos, y la teoría de la *Sustitución por naturalización*, que antepone la autoridad epistémica de las ciencias en la resolución de las cuestiones consideradas tradicionalmente filosóficas, y que ha sido reforzada en las últimas décadas por el movimiento de la Tercera Cultura.

La denominada *Disolución posmoderna*, por su parte, constituye una concepción de la filosofía y del conocimiento característica de los autores que caminan bajo el palio de la posmodernidad, que llama a deconstruir y diluir filosóficamente los problemas de la filosofía tradicional, i.e. *moderna*, por considerarlos irrealizables o insustanciales. Esto implica, en último término, abandonar la noción de filosofía en tanto que disciplina que se habría situado tradicionalmente en una relación privilegiada con la verdad, así como rechazar la posibilidad misma de una disciplina omniabarcante y que pueda dar cuenta de todas las demás. Aunque su radicalidad es indiscutible, podría decirse que la teoría de la *Disolución posmoderna* no implica la total disolución de la filosofía, pues tiene como correlato la reivindicación de un concepto laxo de filosofía que se situaría en un contexto cultural de *Equivalencia epistémica*, esto es, en una cultura en la que ninguna forma simbólica tendría privilegio cognitivo alguno.

Por último, la *Culminación esencialista* se conforma como un discurso de realización filosófica, de inspiración hegeliana y desarrollo

principalmente heideggeriano, en el que la filosofía queda esencialmente superada por ella misma en la consecución metafísica de los ideales de la ciencia moderna. En la propuesta metafilosófica de Heidegger, el “final” de la filosofía puede ser interpretado en términos fatalistas –puesto que este acaecería como resultado del necesario cumplimiento de la esencia ontoteológica de la filosofía–, o como la afirmación de la vigencia de un nuevo *pensar*, que no debería ser ya *filosófico* (ni *científico*).

Frente a las teorías que propugnan explícitamente el final de la filosofía, no son pocas las voces que tratan de defender cierta especificidad de la actividad filosófica y de reclamar, al mismo tiempo, un lugar propio en la amalgama de ciencias y disciplinas mediante las que se desarrolla el conocimiento.

Entre ellas, las propuestas enmarcadas bajo lo que aquí se denomina *Equivalencia epistémica* son descriptivas del estado en el que se encontraría el conocimiento tras la *Disolución posmoderna*, e implican la defensa de una cultura sin “centros de gravedad” o formas simbólicas privilegiadas, en la que solamente tendría cabida una noción laxa de filosofía o, en palabras de Rorty, una filosofía “en minúsculas”²¹. La abolición de la dominancia epistémica de cualquier forma simbólica sobre otra supone, en última instancia, la neutralización del problema de la demarcación entre las ciencias y, con ella, también la supresión de la distinción entre “dos culturas”. Sin embargo, incluso en su versión laxa la filosofía parece tener que ocuparse de una tarea mucho mayor que la que se le había adscrito en su versión fuerte, ya que debería edificar y “continuar la conversación de Occidente”²².

²¹ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982, p. xxx.

²² Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press,

En oposición a ella, las teorías de la *Complementación*, de raíz diltheyana, reclaman la especificidad e irreductibilidad del tipo de saber *filosófico* como una forma especial de relacionarse con el mundo que no se encontraría en disonancia con otras. La premisa general es que el quehacer filosófico encarna un tipo de saber que *complementa* otros, lejos de oponerse a ellos. En este sentido, estas teorías abogan por preservar la división entre “dos culturas”, pues esta simplemente escenificaría dos espacios epistémicos diferenciados, pero no incompatibles, entre los que no debería haber conflicto: a saber, el de la comprensión (*verstehen*) y el de la explicación (*erklären*) del mundo. La defensa de la filosofía mediante la apelación a su especificidad como una forma *sui generis* e irreductible de tratar con el mundo supone al mismo tiempo la afirmación de una identidad filosófica privativa y de una alteridad radical, lo que dificultaría sobremanera el intercambio real de conocimiento entre las diversas *formas* de relacionarse con el mundo que postula la teoría.

La teoría de la *Compensación*, teorizada por Hermann Lübbe, Joachim Ritter y, especialmente, por Odo Marquard, constituye la radicalización de las premisas más importantes de la *Complementación*, pues no solamente defiende la especificidad, sino que constituye una reacción reivindicativa de la urgente necesidad de las ciencias del espíritu para hacer frente a las pérdidas de lo que, en términos de Max Weber, implica el “desencantamiento”²³ que la ciencia tecnificada habría ejercido sobre la cultura, para el que las ciencias del espíritu operarían como contrapeso narrativo-comprensivo. Aunque las teorías de la compensación se refieren fundamentalmente al conjunto de las ciencias del espíritu, en ellas la filosofía se presenta como el último bastión del pensamiento crítico,

1979, p. 394.

²³ Max Weber, “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 180-231.

único mediante el que la emancipación del individuo es realmente posible. Al destacar la necesidad de *compensar* reflexiva y críticamente los perjuicios del pensamiento instrumental y tecnificado, las teorías de la compensación estarían desplegando tácitamente la máxima heideggeriana de que “la ciencia no piensa”²⁴, i.e. de que la ciencia no se piensa reflexivamente *a sí misma*, por lo que resultaría necesario que la *filosofía*, en tanto que actividad intelectual naturalmente meta-reflexiva, lo hiciera en su lugar.

Por último, las propuestas de *Reconciliación* de las ciencias naturales y humanas constituyen, en sus distintas formas, una de las reacciones más extendidas y deseadas ante la desorientación que produce el acelerado desarrollo del conocimiento tecnocientífico. Frente a una cultura que se percibe escindida, y bajo la convicción de que el conocimiento es, en el fondo, un *continuum*, las teorías de la *Reconciliación* han tratado de salvaguardar el lugar de la filosofía, bien situándola en el papel de mediadora entre dos imágenes del mundo –denominadas *científica* y *manifiesta* en la conocida terminología de Wilfrid Sellars²⁵–, bien considerándola una actividad de segundo orden y de carácter metateórico que se ejercería siempre *tras* o *sobre* los resultados de las ciencias. Ambas opciones se encuentran, en último término, con la dificultad de amparar al mismo tiempo la especificidad del trabajo filosófico y su característica universalidad.

²⁴ “Die Wissenschaft denkt nicht” (Martin Heidegger, *Was heißt denken?*, en *Gesamtausgabe, Band 8*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, p. 9).

²⁵ Wilfrid Sellars, “Philosophy and the scientific image of man”, in *Empirism and the Philosophy of Mind*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1963, pp. 1-40.

4. Un final que se explica a sí mismo

Dentro del diagnóstico general, eminentemente filosófico, de una supuesta crisis del conocimiento, las meditaciones metafilosóficas, así como su expresión radical en las tesis sobre el final de la filosofía y el consecuente desarrollo de mecanismos defensivos de su especificidad, parecen haberse convertido en una de las manifestaciones más significativas de la historiografía filosófica contemporánea. Como se ha mostrado, el cuestionamiento metafilosófico se intensifica precisamente después de que la filosofía se estableciera como una disciplina independiente y diferenciada de otras ciencias, tras su institucionalización como una Facultad Mayor por la reforma humboldtiana de la universidad alemana. No es un hecho subsidiario que durante los siglos precedentes no existiera una diferencia epistémica clara entre la actividad filosófica y la científica, e incluso que ambas se consideraran sinónimas²⁶.

La separación de la filosofía con respecto de la ciencia, simultánea a su independización académica, parece haber provocado un resultado opuesto al vislumbrado por los precursores de la reforma humboldtiana: en lugar de preservar un espacio filosófico propio, parece encapsular la filosofía y llevarla a un estado de permanente autojustificación, ya que se ve obligada a legitimar su especificidad frente a los diversos saberes, cuyo requerimiento de un conocimiento cada vez más especializado parece estar en conflicto con las iniciales pretensiones de la filosofía de ser “supervisora” de las ciencias. Las teorías analizadas y tipificadas en la presente investigación se enmarcan dentro de ese *sitio* metafilosófico en el

²⁶ Tal es el caso aún en la *Enciclopedia* de Diderot y D’Alembert: “Nous fourniront donc une distribution générale de la Philosophie ou de la Science (car ces mots sont synonymes)” (Jean le Rond D’Alembert, *Discours préliminaire*, en *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, etc.*, Paris, 1751 y ss., vol. I, p. xlviii).

que el problema de la justificación, inevitablemente unido al contexto del conocimiento científico, adquiere un lugar fundamental.

Con todo, lo cierto es que el auge del cuestionamiento metafilosófico y el surgimiento de las tesis sobre el “final de la filosofía” no han reducido la actividad filosófica, sino que, más bien al contrario, han generado un aumento efectivo en su intensidad y frecuencia, de modo que la filosofía contemporánea parece desarrollarse, paradójicamente, gracias a los discursos que cuestionan su propia posibilidad. Esto se debe, principalmente, a que la identificación de metafilosofía con filosofía, establecida ya por Aristóteles y basada en la supuesta especificidad recursiva de su actividad, permite sobrevivir *filosóficamente* al “final de la filosofía” pues, al adscribirle a la filosofía el privilegio sobre toda metareflexión conceptual, incluso el discurso sobre su propia muerte sería filosófico *de facto*.

Pero el argumento de la especificidad recursiva de la filosofía tiene dos lagunas. En primer lugar, es empíricamente erróneo que la recursividad sea una cualidad exclusiva de la filosofía. La capacidad de generar pensamientos autorreferenciales es intrínseca a la actividad filosófica porque en su desarrollo hace uso del lenguaje natural, pero ni es el único tipo de lenguaje recursivo (el matemático sería otro ejemplo), ni es el lenguaje natural necesariamente filosófico, por lo que no podría tratarse como un rasgo distintivo de la filosofía. En segundo lugar, y debido a lo anterior, no es consistente con el argumento de la externalidad de la justificación (según el cual la justificación de una disciplina no puede venir de ella misma), que es empleado simultáneamente, aunque de manera tácita, al de la recursividad específica de la filosofía para legitimar su papel como *metaciencia*, ya que niega que la autorreflexión sobre las ciencias pueda hacerse desde un discurso que no sea filosófico. Pero si toda

disciplina debe ser susceptible de justificación externa, entonces también debería serlo la filosofía, de modo que debería aceptarse la posibilidad de un discurso *metafilosófico* y *metacientífico* que no sea filosófico y, con él, de que la posibilidad de su “final” le sea dada *desde fuera*.

Pero a pesar de no constituir un elemento específico ni diferenciador, la labor metarreflexiva que efectivamente realiza la filosofía podría interpretarse como una disposición intelectual previa al trabajo científico, y no posterior. Según esta tesis, común a Russell y Wittgenstein, la filosofía sería precisamente la actividad que trataría los problemas que *todavía* no tienen solución, esto es, los problemas que, una vez resueltos, dejarían de ser “filosóficos” (y pasarían al acervo general del saber). Si se tiene en cuenta el conocido hecho de que el tratamiento cognitivo de un problema puede dar lugar a nuevos problemas, la potencial resolución de los problemas filosóficos por parte de las ciencias no supondría una amenaza para la filosofía; más bien al contrario, la especialización científica significaría el brote exponencial de cuestiones no resueltas y, por tanto, su futuro se prevería largo.

Si la hipótesis exploratoria es cierta, podría indicar la salida del *impasse* metafilosófico, siempre y cuando tuviera presente que *lo desconocido* constituye un espacio abierto y, por lo tanto, no debería considerarse un nicho sobre el que la actividad filosófica pudiera tener privilegio o exclusividad cognitivas. En estas circunstancias, la necesidad de conservar la etiqueta “filosofía” tal vez no resulte tan relevante como salvar los valores epistémicos justificables que, de hecho, la filosofía también ha propugnado, justamente mientras la distinción entre ciencia y filosofía no era aún institucional ni culturalmente clara, antes de que la metafilosofía se convirtiera en una coartada para preservar un espacio *filosófico* exclusivo.

El Conflicto de las Facultades entre la Filosofía y las Facultades Mayores –Medicina, Derecho y Teología– denunciado por Kant parece haberse transformado hoy en una acuciante contienda sobre las competencias materiales y formales de la filosofía y de la ciencia que trasciende culturalmente los límites de las disputas académicas, pero que, precisamente por eso, no exime a la academia de abordarlo sin reservas. Este *renovado* conflicto de facultades, en cualquier caso, no tendría por qué dirimirse en términos normativos que conllevaran alguna necesidad histórica lineal, sea a favor de la filosofía o de la ciencia, sino que podría hacerse en forma de un bucle históricamente indefinido y construido por relaciones sinérgicas en la cadena de problemas y soluciones. Bajo esta hipótesis, la idea de una “ciencia primera” habría asumido su final definitivo, pero la filosofía tendría aún hoy una vigencia innegable, incluso aunque no la tuviera su nombre.

PARTE PRIMERA

AUGE DE LA METAFILOSOFÍA EN LA HISTORIOGRAFÍA
CONTEMPORÁNEA

Preámbulo: qué es la metafilosofía

De manera amplia, la metafilosofía podría describirse como una reflexión sobre la filosofía en la que se cuestionan su naturaleza, su metodología y su objeto de estudio (y si los tiene), su función o su papel en la sociedad y en el conocimiento, sus relaciones con el resto de saberes y otras cuestiones similares que apelan a la raíz de la actividad filosófica. Tales reflexiones han sido habituales a lo largo de la historia, pero parecen haberse vuelto significativamente más urgentes y omnipresentes en el último siglo, cuando se crea el término específico “metafilosofía” para describir tal actividad. Muestra clara de ello es la pródiga literatura filosófica que incluye las cuestiones aducidas como su objeto principal de estudio²⁷, siendo así que la metafilosofía abarca escuelas y corrientes

²⁷ Algunos ejemplos de obras con títulos y contenidos marcadamente metafilosóficos: Hans Joachim Flechtner, *Selbstbesinnung der Philosophie*, Innsbruck, Univ. Verlag Wagner, 1941; Jean-François Revel, *Pourquoi des philosophes*, Holanda, René Julliard, 1957; Theodor W. Adorno, “Wozu noch Philosophie?”, *Merkur*, 16 (11), 1962, pp. 1001-1011; Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Éditions Syllepse, 1964; Jürgen Habermas, “Wozu noch Philosophie” en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, pp. 11-36; Theodor W. Adorno, *Aktualität der Philosophie*, en *Gesammelte Schriften, Band 1: Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973; Charles J. Bontempo, S. Jack Odell (eds.), *The Owl of Minerva. Philosophers on Philosophy*, McGraw Hill, 1976; Rudolf Wohlgenannt, *Der Philosophiebegriff*, Viena, Springer, 1977; Hermann Lübke (ed.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin, Walter de Gruyter, 1978; Arthur C. Danto, *Qué es filosofía*, Madrid, Alianza, 1984; José Ferrater Mora, *Modos de hacer filosofía*, Barcelona, Crítica, 1985; Harry Redner, *The Ends of Philosophy: an Essay in the Sociology of Philosophy and Rationality*, Totowa, N.J., Rowman and Allanheld, 1986; Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Les Éditions de Minuit, 1991; Jean-François Lyotard, *¿Por qué filosofar?* Barcelona, Paidós, 1994; Paul Moser, Dwayne Mulder (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy*, New York, Macmillan Publishing Company, 1994; Richard Raatzsch (hrsg.), *Philosophieren über Philosophie*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 1999; Richard Raatzsch, *Philosophiephilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2000; C. P. Ragland, Sara Heidt (eds.), *What is Philosophy?* Yale University Press, 2001; Michael Dummett, “The nature and future of philosophy”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 58 (1), 2003, pp. 13-22; Christof Rapp, “Wozu Philosophie?” en Florian Keisinger (ed.), *Wozu Geisteswissenschaft? Kontroverse Argumente für eine überfällige Debatte*, Frankfurt am Main, Campus, 2003, pp. 85-95; Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Oxford,

filosóficas muy dispares e, incluso, contradictorias u opuestas –la metáfora del “giro lingüístico” sería un ejemplo de elaboración de reflexiones metafilosóficas²⁸ compartida tanto por los filósofos “analíticos” como por los “continentales”²⁹. Por ello, la metafilosofía puede ser considerada uno de los sustratos teóricos sobre los que germina la filosofía en el último siglo: la gran mayoría de los filósofos contemporáneos se han ocupado en algún lugar de su obra, aunque no siempre de manera explícita, de los temas de la metafilosofía, y algunos autores de gran influencia, aunque dispares, como Martin Heidegger o Richard Rorty, han dedicado gran parte de su trabajo a cuestiones metafilosóficas.

Pero el incremento del cuestionamiento de rasgos internos no parece un fenómeno exclusivamente filosófico: en el profuso *Historisches Wörterbuch der Philosophie* editado por Joachim Ritter pueden encontrarse, además de un artículo para la “Metafilosofía”, las entradas “Metaética”, “Metacrítica”, “Metalógica”, “Metamatemática”, “Metapolítica”, “Metapsicología”, “Metaciencia” y, por supuesto, el conocido “Metalenguaje”, por lo que parecería que la autorreflexión es una actividad extendida a todos los campos del saber y no exclusiva de la actividad filosófica. Sin embargo, y aun siendo esto así, la obstinada aparición de cuestiones metafilosóficas en los últimos decenios y su sofisticación cada vez mayor resulta llamativa en comparación con otras

Blackwell, 2007; Havi Carel, David Gamez (eds.), *What Philosophy is*, London, New York, Continuum, 2004; Kurt Salamun, *Was ist Philosophie?* Tübingen, Mohr Siebeck, 2009; Óscar Nudler, *Filosofía de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2010; José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Austral, 2012; Soren Overgaard, Paul Gilbert, Stephen Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; Nicholas Joll, “Contemporary Metaphilosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, disponible en: www.iep.utm.edu/con-meta (consultado el 07-01-2016).

²⁸ Nudler, *op.cit.*, p. 27.

²⁹ Franca D’Agostini, *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 152.

disciplinas, de modo que puede afirmarse que existe una profunda preocupación por cuestiones que afectan al núcleo de la filosofía que revela un estado especial de las cosas en la historiografía filosófica contemporánea. Tanto es así que incluso se ha considerado la Metafilosofía como una disciplina más junto a las clásicas de la filosofía³⁰.

Una explicación plausible para este fenómeno es que la metafilosofía crece junto con el crecimiento de la crisis existencial de la filosofía³¹, de modo que la frenética actividad reflexiva en la que se embarca la filosofía en el siglo XX sería síntoma de una crisis de identidad profunda en la que la naturaleza, la función y el papel de la filosofía –i.e. los objetos de estudio de la metafilosofía– quedarían en entredicho, por lo que la propia filosofía se ve en la necesidad de justificarlos³². Aunque la etiología de esta crisis es compleja, un factor determinante para su voraz expansión radica en el progresivo desdoblamiento de las disciplinas científicas desde la época moderna, cuya frenética actividad y sus resultados parecen resolver problemas que la tradición había reservado a la filosofía. Esto, a su vez, equivale a un renovado problema de la demarcación de las formas simbólicas (siguiendo la formulación de Ernst Cassirer³³) en el que el lugar de la filosofía no sería, *a priori*, claro o justificado. En última instancia, lo que se pone en duda es si tales formas son universales culturales. Este estado de constante revisión en el que se encuentra la cultura contemporánea es históricamente nuevo ya que, aunque *lógicamente posible*, el cuestionamiento de la contingencia e historicidad de la filosofía

³⁰ Moser, Mulder, *op.cit.*, p. 1-2.

³¹ Nudler, *op.cit.*, p. 251.

³² La justificación, en cualquier caso, nunca debería ser exclusivamente teórica, sino que debería apuntar también a las condiciones sociales en las que se desarrolla.

³³ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1923.

al que apela la reflexión metafilosófica no ha sido siempre *culturalmente plausible*³⁴. Y eso lo vuelve urgente³⁵.

En cualquier caso, el escenario aparentemente crítico en el que se encuentra la filosofía desde los últimos decenios ha servido de acicate para la proliferación de estudios de corte metafilosófico, incluso cuando el cuestionamiento de los propios fundamentos conduce a su socavación. El eterno retorno a la autorreflexión, sin embargo, corre el riesgo de convertirse en endogamia ilustrada, por lo que no se cometería imprudencia al considerarla no solamente como un hecho definitorio de la filosofía contemporánea, sino también como uno de sus principales excesos. El filósofo Javier Muguerza, no sin ironía, no ha dudado en calificar de “enfermedad” la actual tendencia a la metafilosofía:

Raro es el filósofo que, en los tiempos que corren, no ha padecido algún acceso de esas malignas fiebres que llaman metafilosóficas. Consideradas en la autorizada opinión de ciertos tratadistas como la auténtica enfermedad profesional de nuestro gremio en este siglo, mas tampoco desconocidas en siglos precedentes, su etiología es intrincada (...) y sus efectos son, por regla general, devastadores. Por citar sólo una pequeña muestra de estos últimos, la más somera reflexión acerca de cuestiones tan inocentes como la de lo que la filosofía es o no es, ha sido o no ha sido, será o no será, pudiera provocar en el paciente, además de los consabidos escalofríos y náuseas, estados sucesivos tan dispares –y hasta, contra toda sana lógica, estados simultáneos tan contradictorios– como un insomnio pertinaz y una letárgica postración, un miserable estreñimiento y un

³⁴ Julián Pacho, “Experimentar el mundo al final de la filosofía”, en María Carmen Paredes (ed.), *Religiones e interpretaciones del mundo*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2011, p. 149.

³⁵ Podría incluso afirmarse que la situación actual se asemeja a lo que Karl Jaspers describiera como “tiempo-eje” en su obra *Origen y meta de la historia* (Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1980).

despeño vergonzoso de su capacidad intelectual, una obsesión rayana en la idea fija y un lacerante aburrimiento.³⁶

Sin embargo, y a riesgo de padecer los síntomas de tal dolencia, se propone en este apartado un somero análisis del origen, las asunciones teóricas más importantes y el desarrollo de la metafilosofía en la historiografía filosófica contemporánea, a fin de situar la tesis del “final de la filosofía”, epicentro de esta investigación, en el marco teórico en el que surge y se desenvuelve.

³⁶ Javier Muguerza, “De inconsolatione philosophiae”, voz “Filosofía” en Miguel Ángel Quintanilla (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1979, pp. 162-163.

CAPÍTULO I

Trasfondo histórico-conceptual: el carácter recursivo de la filosofía y sus implicaciones teóricas

Tal y como se ha adelantado en el preámbulo, aunque el término “metafilosofía” no aparece hasta mediados del siglo XX y las disputas metafilosóficas adquieren una mayor relevancia y urgencia a lo largo de los últimos decenios, sus temas principales se han desarrollado desde lo que podría considerarse el inicio de la historia de la filosofía occidental, que comenzaría en la Grecia Antigua³⁷. Ya con Platón, la actividad filosófica aparece ligada a la autorreflexión y, por ende, a la pregunta de qué sea la filosofía³⁸. Uno de los signos más destacables de la presencia constante de reflexiones metafilosóficas a lo largo de la historia de la filosofía es que, de algún modo, cada autor ofrece una descripción o definición de lo que es la filosofía³⁹, o de lo que desearían que fuera, o de lo que consideran que debería ser. En este sentido, pues, casi la totalidad de la tradición filosófica occidental posee siempre un rasgo metafilosófico. La metafilosofía, por tanto, a pesar de su indiscutible protagonismo actual, no es un tema que surja en la historiografía contemporánea, aunque sí lo haga su nombre.

Una posible explicación de este fenómeno, tan particular que algunos autores coinciden en destacar como algo que parece no repetirse en el resto de disciplinas, tiene su fundamento en lo que podría llamarse el *carácter recursivo* de la filosofía. En filosofía (y, en sentido estricto, en cualquier otra disciplina o ámbito del saber en el que se emplea el lenguaje natural como medio principal de expresión) es posible realizar una actividad

³⁷ Moser, Mulder, *op.cit.*, p. 2.

³⁸ Gunter Scholz, “Dilthey über das Wesen der Philosophie”, in Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, Wiesbaden, Marix Verlag, 2008, p. 7.

³⁹ Joll, *op.cit.* Joll ofrece un breve apunte sobre las diferentes definiciones de filosofía ofrecidas por los propios agentes filosóficos, desde Sócrates a Hegel.

autorreflexiva. Esto equivaldría a decir que, debido a que el lenguaje que utiliza es autorreferencial, a la filosofía le es posible reflexionar sobre sí misma. Esa cualidad le permite (aunque, insisto, también a cualquier disciplina que emplee el lenguaje natural como medio de creación y transmisión⁴⁰) realizar un análisis interno sobre su naturaleza, sus modos y maneras de proceder y, en general, cuestionar sin límites cualquier aspecto relacionado con su propia actividad.

1. “Filosofar es preguntarse si es necesario filosofar”

Desde la perspectiva de este carácter recursivo, podría considerarse que la metafilosofía es tan antigua como la propia filosofía y que, de algún modo, la reflexión sobre sus propias condiciones de posibilidad es inherente a la filosofía. No es, por tanto, extraño que ya Aristóteles advirtiera en el *Protréptico* sobre ese hecho tan característico, dejándonos lo que podría considerarse una de las primeras formulaciones metafilosóficas más explícitas y relevantes. Así lo expone Alejandro de Afrodisias en su comentario de los *Tópicos* de Aristóteles:

Por ejemplo, si alguien afirmara que no se debe filosofar, dado que se entiende (B 6) por filosofar tanto el investigar esto mismo, es decir, si se debe filosofar o no, según dice Aristóteles en el *Protréptico*, como el hecho mismo de cultivar la especulación filosófica (B 6), al mostrar que cualquiera de estas dos cosas es propia del hombre, refutaremos la tesis sostenida desde todos los puntos de vista.⁴¹

⁴⁰ Para la justificación y análisis de esta tesis, vide: Parte Tercera, Capítulo II, 1.2.: La indistinción de las imágenes del mundo.

⁴¹ Alejandro de Afrodisias, *Com. de los «Tópicos» de Aristóteles*, 149, 9-17; recogido en W. D. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford, 1979 (1955), 2a; trad. esp. por Álvaro Vallejo Campos en Aristóteles, *Fragmentos*, Madrid, Gredos, 2005, pp. 138-139.

A pesar de lo rebuscado del fragmento, en él se expone una tesis claramente metafilosófica: filosofar es, también, investigar si se debe o no filosofar. De modo que al tratar de responder a esa pregunta –“¿debemos o no debemos filosofar?”– estamos ya, de algún modo, *haciendo* filosofía. Puede afirmarse que, para Aristóteles, no solo la filosofía posee siempre un carácter metafilosófico, sino que la metafilosofía es siempre filosofía. Y la identificación de metafilosofía y filosofía en este contexto tiene, al menos, una implicación importante: aun cuando concluyéramos la pregunta con una negativa, solo por hacerlo “refutaremos la tesis sostenida desde todos los puntos de vista”. La afirmación de que no es posible filosofar debería considerarse, por el carácter metafilosófico inherente a la filosofía, una idea que se refuta a sí misma. Dicho de otro modo, la equivalencia entre metafilosofía y filosofía impide una respuesta negativa a la pregunta “¿debemos filosofar?”. Este giro resulta especialmente relevante porque convierte la inevitable reflexión sobre el propio quehacer filosófico en una justificación de la necesidad de la filosofía:

Tal es también el argumento de Aristóteles en el *Protréptico*. Tanto si se debe como si no se debe filosofar, hay que filosofar. Pero se debe o no se debe filosofar, luego, en cualquier caso, hay que filosofar.⁴²

Una vez más, independientemente de la posible contestación a la pregunta originaria de si se debe o no filosofar, los mecanismos de la filosofía estarían *ya* en funcionamiento. Por lo que se deduce que solo cabe una respuesta afirmativa. Sostener que la metafilosofía *es también* filosofía vuelve inevitable la actividad filosófica. Siguiendo el planteamiento aristotélico, la única manera de anular el discurso filosófico sería, sencillamente, no hablar sobre la filosofía, ya que incluso su negación

⁴² Aristóteles, Escolios a *los Analíticos Primeros*, cod. París., 2064, 263a; recogido en Ross, *op. cit.*, 2b; trad. esp. en Aristóteles, *op. cit.*, p. 139.

conlleva su consecución. Pero eso resultaría imposible no solo por el carácter intrínsecamente metafilosófico de la filosofía, sino también porque, según Aristóteles “si ha empleado demostraciones evidentemente filosofa, pues la filosofía es la madre de todas las demostraciones”⁴³. Esta caracterización de la filosofía como “madre de todas las demostraciones” está en consonancia con la conocida noción universalista de la “ciencia primera” o “filosofía primera” que puede encontrarse en su *Metafísica*:

Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares.⁴⁴

Siguiendo a Aristóteles, la universalidad de los contenidos de la filosofía y su carácter inherentemente recursivo hacen que sea inevitable filosofar, ya que incluso cuando se cuestiona la filosofía o si se concluyera que no es necesario filosofar, se estaría llevando a cabo una argumentación *filosófica*. Se observa, por tanto, ya desde el inicio de la historia occidental de la filosofía, que la peculiar capacidad de la filosofía de ponerse a sí misma y a su propia posibilidad o deseabilidad como objeto de estudio no es solamente un rasgo característico de su actividad, sino que además justifica su existencia y protege su actividad de posibles embestidas externas o internas.

La formulación de Aristóteles, a medio camino entre el retruécano y la aporía, expone una idea que ha sido asumida, de manera a veces explícita, a veces tácita, por una gran parte de las publicaciones académicas que caminan bajo el palio de la metafilosofía. Un reciente trabajo titulado *Filosofía de la filosofía*, en el que se recogen varios artículos sobre

⁴³ David, *Prolegómenos de la filosofía* 9, 2-12; recogido en Ross, *op. cit.*, 2e; trad. esp. en Aristóteles, *op. cit.*, p. 140.

⁴⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 1003a 19-22; trad. esp. por Tomás Calvo Martínez en Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, p. 161.

diversos aspectos metafilosóficos, destaca en su introducción que en filosofía la reflexión sobre sí misma tiene una posición central⁴⁵. Y esta reflexión sería más imperiosa que en otros ámbitos porque no existiría un modo canónico de entender y practicar la filosofía⁴⁶. En cualquier caso, sería “erróneo creer que la autorreferencialidad es una característica exclusiva de la filosofía”, sino que lo diferencial en filosofía sería que “la reflexión sobre su propia condición es un componente *constitutivo* de ella”⁴⁷.

2. La recursividad como elemento específico y diferenciador de la filosofía

Lejos de ser aclaratorias o reveladoras, este tipo de consideraciones sobre el carácter recursivo de la filosofía corren el riesgo de caer en una suerte de círculo vicioso metafilosófico que, en caso de ser tomado demasiado en serio, podría resultar, en el mejor de los casos, en una actividad tediosa o estéril: si la infradeterminación y la falta de consenso sobre la naturaleza de la práctica filosófica lleva a una intensificación de la actividad metafilosófica, esta no haría sino avivar esa característica indefinición de la filosofía con preguntas sobre su papel, su naturaleza o su objeto, y daría paso a una interminable sucesión de tentativas de respuesta con pocas posibilidades de alcanzar un consenso mínimo⁴⁸. La naturalidad de las reflexiones metafilosóficas no garantiza la realización de aportaciones filosóficas significativas.

⁴⁵ Nudler, *op.cit.*, p. 11.

⁴⁶ Nudler, *ibíd.*

⁴⁷ Nudler, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁸ Y, sin embargo, a juicio de Nudler la existencia de la problemática filosófica sería signo de madurez en una comunidad filosófica (Nudler, *op. cit.*, p. 12).

Por otro lado, una argumentación de ese tipo parece asumir que la indeterminación de la filosofía es un fenómeno especial y específico que no se da en otros ámbitos del saber y que, por extensión, ocurre lo mismo con la naturalidad, necesidad y urgencia de la reflexión sobre sí misma. Así, de ese carácter recursivo de la filosofía históricamente reconocido y reconocible, aparentemente natural e indisociable de su actividad normal, surge una tesis que ha sido formulada de diversas maneras en multitud de trabajos metafilosóficos: se sostiene, en ocasiones de manera tácita, que la metafilosofía no es solamente un rasgo esencial e inherente a la filosofía, sino que esa autorreflexión es también una característica específica y *suficiente*, à la Leibniz, que la identifica como disciplina y la diferencia del resto de saberes. Además de los peligros ya aducidos, la identificación de la metafilosofía como un elemento “*constitutivo*” de la filosofía tiene serias implicaciones y supone realizar importantes asunciones teóricas a las que no siempre se presta debida atención, algunas de los cuales tratarán de exponerse a continuación.

Para ello se habrá de precisar, en primer lugar, cómo y qué se pretende mostrar cuando se afirma que la autorreflexión, i.e. la *meta-actividad*, es una característica no solamente fundamental, sino también, o sobre todo, constitutiva y diferencial de la filosofía. En la obra *Philosophy as Science: its Matter and its Method* (1941), Curt John Ducasse comienza su prefacio describiendo esa cualidad autorreflexiva de la filosofía y la destaca como una característica específica que no tiene parangón en ningún otro campo del conocimiento:

What subject matter is peculiar to philosophy, what questions about it are philosophical, what method is appropriate to the solving of them, how philosophizing is related to what chemists, mathematicians, poets, stockbrokers, manufacturers, etc. do, what philosophy contributes to the life of man –all these are genuinely philosophical questions. (...) This discipline is the philosophy of philosophy. In other fields of knowledge nothing parallel to it is

to be found: there is no such thing as, for instance, the chemistry of chemistry or the botany of botany.⁴⁹

En un sentido similar, Arthur C. Danto, antes de enunciar su conocida tesis sobre “el fin del arte”, afirma en el prólogo a su obra *What Philosophy Is* (1968), que es casi un rasgo definitorio de la filosofía que su propia existencia sea un problema interno de sí misma⁵⁰ y que solo recientemente se ha podido considerar la filosofía como una actividad de una naturaleza especial y distinta de las ciencias⁵¹, coincidiendo con su progresiva ramificación y con la intensificación de la actividad metafilosófica. Así, definir la filosofía sería también hacer filosofía⁵²; por tanto, una vez más, la metafilosofía sería una forma esencial de hacer filosofía. Una década más tarde, Manfred Riedel aseveraba que, en contraposición a las ciencias no-reflexivas, la reflexión de la filosofía sobre sí misma le es un elemento indisoluble⁵³, y que la teoría e historia de la filosofía son para ella un problema, y no precisamente uno entre muchos otros, sino un problema fundamental⁵⁴ que afecta de manera directa al filosofar. Y aún lo precisa más:

Im Gegensatz zur wissenschaftlichen Forschung, die ihre Gegenstände stets außerhalb ihrer selbst aufzeigen kann, fällt der Gegenstand philosophischer Forschung, um es so auszudrücken, in die Philosophie selbst: Philosophieren heißt buchstäblichen Sinn die Philosophie “setzen” oder als solche “hinstellen”.⁵⁵

⁴⁹ Curt John Ducasse, *Philosophy as a Science: its Matter and its Method*, New York, Oskar Piest, 1941, p. vii.

⁵⁰ Danto, *op.cit.*, p. 25.

⁵¹ Danto, *op.cit.*, p. 27.

⁵² Danto, *op.cit.*, p. 32.

⁵³ Manfred Riedel, “Philosophieren nach dem “Ende der Philosophie”. Zur Sache des Denkens im Zeitalter der Wissenschaft“, en Herman Lübke (ed.), *Wozu Philosophie?* Berlin, de Gruyten, 1978, p. 271.

⁵⁴ Riedel, *op. cit.*, p. 272.

⁵⁵ Riedel, *op. cit.*, p. 277. “Al contrario que en la investigación científica, que siempre puede señalar a sus objetos fuera de sí misma, el objeto de la investigación filosófica cae, por decirlo así, en la filosofía misma: filosofar significa literalmente “colocar” la

Por encima de la ya clásica afirmación que sitúa a la filosofía misma en el centro de la investigación filosófica, en la primera mitad de la cita esa recursividad esencial de la filosofía se vuelve también especial y específica y permite, así, establecer una distinción entre la actividad filosófica y la “científica”, la cual sería una actividad “no-reflexiva”. Dejando ahora de lado la amplitud e infradeterminación del término “científico”, lo más destacable de este planteamiento es que la recursividad y la reflexión interna quedan reservadas al ámbito filosófico. La filosofía sería, así, la “única actividad que hace grandes esfuerzos por cuestionarse a sí misma”⁵⁶, lo que no ocurriría en el resto de disciplinas. Solamente en filosofía se incluye entre las tareas del filósofo cuestionar la naturaleza y el valor de sus propias actividades, y reflexionar sobre lo que sea la filosofía se considera una responsabilidad filosófica básica⁵⁷.

Podría considerarse que la identificación de esa recursividad característica de la filosofía como un elemento definitorio y diferenciador, que permitiría establecer un límite entre lo que es filosofía y lo que no, es ya un lugar común en el atrio de la metafilosofía. Pero, en muchas ocasiones, esta tesis se presenta con un apéndice importante. Aunque se afirme que la filosofía es específicamente autorreflexiva y que es esta una cualidad que no tiene comparación en el resto de saberes, esto no negaría que, *teóricamente*, pueda también realizarse una *metareflexión* o *metaanálisis* similar en el resto de disciplinas. Lo que niega, por el contrario, es que puedan o deban hacerlo ellas mismas, reservando a la filosofía la tarea no solamente de reflexionar sobre sí misma, algo que le es

filosofía o “calificarla” como tal”. Las traducciones de las citas en alemán son mías; siempre que no lo sean, se indicará también la referencia bibliográfica de la traducción.

⁵⁶ Ulises Moulines, “¿Es la filosofía una ciencia?”, *Ágora. Papeles de Filosofía*, 28 (2), 2008, p. 23.

⁵⁷ Bob Plant, “On the domain of metaphilosophy”, *Metaphilosophy*, 48 (1-2), 2017, p. 6.

inherente, sino también la de ejercer de conciencia (*Mitwissenschaft*⁵⁸) del resto de saberes. La reflexión sobre cualquier tipo de actividad científica o del conocimiento caería, así, bajo responsabilidad de la filosofía. Cuando esa actividad resulta ser ella misma, entonces la llamamos metafilosofía; cuando son otras, entonces es, simplemente, *filosofía*. Ducasse lo plantea de manera clara:

Among the tasks of philosophy there is one that has no analogue among those of any of the other branches of knowledge. Consider, for instance, chemistry and its relation to problems such as what the distinctive subject matter of chemistry is, what chemists seek to know about it, how it and the investigation of it are related to other sorts of human endeavour, what sort of value chemistry has for human beings, etc. (...) they are not problems of chemistry itself. They belong rather to the *philosophy of chemistry*, and *persons other than chemists may easily be more competent to deal with them than chemists would be*.⁵⁹

El tipo de abstracción que realiza la filosofía sobre sí misma no puede darse internamente en otras disciplinas, ya que tales problemas no les son propios, sino que quedan reservados a la filosofía. La reflexión sobre cuestiones que atañen a la propia disciplina deja de ser un problema *de* la disciplina en cuestión y se convierte en un problema *filosófico*. También Riedel extiende el argumento del mismo modo:

Reflektiert etwa ein Physiker wie Heisenberg auf die Geschichte und Theorie seines Fachs, so tut er dies nicht mehr in seiner Eigenschaft als Wissenschaftler, der dem Satzbestand der Physik etwas hinzufügt, er tut es als Philosoph.⁶⁰

Así, un físico que se pregunte seriamente por la naturaleza de su disciplina deja automáticamente de ser un físico “genuino” y se convierte

⁵⁸ “Philosophie, so würde ich deshalb einmal zu definieren wagen, ist *Mitwissenschaft des Multiversums einer geschichtlichen Kultur*“, en Riedel, *op. cit.*, p. 278.

⁵⁹ Ducasse, *op.cit.*, p. vii (las cursivas son mías).

⁶⁰ Riedel, *op.cit.*, p. 271. “Cuando un físico como Heisenberg reflexiona sobre la historia y la teoría de su disciplina, no lo hace como científico que añade algo al contenido de la física, sino que lo hace como filósofo”.

en filósofo⁶¹. Por lo que la reflexión sobre cuestiones fundamentales relacionadas con su disciplina no pertenecería a la propia disciplina, sino que se convierte *filosofía de* la física. El citado postulado de Ducasse se repite insistentemente en la historiografía metafilosófica reciente:

But do not other disciplines, such as physics, have within their domain the question of what they themselves as disciplines are? The serious pursuit of any discipline must involve consideration of its own nature as a proper part of what the discipline physics is. When physicists make that topic their theme they are doing the philosophy of physics, not physics itself.⁶²

De modo que cualquier ciencia debería incluir una reflexión seria sobre su naturaleza, sus métodos y sus fundamentos, pero esa actividad no puede hacerse de manera introspectiva, sino que se considera –*La Filosofía considera*– necesario un agente externo que esté familiarizado con ese tipo de autoanálisis, papel para el cual ella misma resultaría la candidata ideal. Esto sería así, entre otras cosas, porque tanto el problema general de lo que es una disciplina como el de qué y cuántas disciplinas hay serían también cuestiones que quedarían dentro del terreno filosófico⁶³. En cualquier caso, lo que se afirma no es que una reflexión *de y sobre* las ciencias⁶⁴ sea imposible o indeseable, sino que tal tarea queda⁶⁵ reservada a la filosofía

⁶¹ Moulines, *op.cit.*, p. 23. Moulines matiza que, al hacerlo, se convierte en “un renegado” y que sus compañeros lo mirarán “con recelo”. Las *metareflexiones* de corte filosófico parecen, así, poco deseables en el ámbito científico.

⁶² Francis Sparshott, “Philosophy as a discipline”, *Canadian Journal of Philosophy*, 19 (1), 1993, p. 168.

⁶³ Sparshott, *ibíd.*

⁶⁴ Resulta llamativa y, en muchos casos, completamente injustificada y muy poco precisa, la facilidad con la que, desde la filosofía, se engloban las actividades tan diversas que se llevan a cabo bajo disciplinas científicas diversas con términos generalistas como “las ciencias” o “lo científico” (vide: Parte Cuarta, Capítulo II, 1. Las dificultades de superar filosóficamente la dicotomía de las “dos culturas”).

⁶⁵ En lugar de “queda” podrían insertarse, en este caso, la fórmula “debería quedar” o “debe quedar”, ya que en muchas ocasiones no se deja claro si se trata de una tesis normativa, desiderativa o descriptiva. Según Manfred Riedel, vivimos en una época de gran interés filosófico, pero sin saber muy bien lo que es la filosofía, con la peculiaridad de que la pregunta por la naturaleza de la filosofía está estrechamente ligada a la

por su carácter eminentemente recursivo y autorreferencial. Debido a la particularidad reflexiva, i.e. metafilosófica de la filosofía, esta tendría no solo la competencia, sino también la autoridad para encargarse de la reflexión sobre el resto de las ciencias.

Como se ha visto, cuando en la historiografía (meta)filosófica reciente se sostiene que una disciplina que reflexiona sobre su naturaleza, su objeto o sus fines en realidad no está realizando su actividad característica, sino una de otro tipo, que sería *filosófica*, se asumen dos tesis fuertes. Por un lado, se afirma que la filosofía tiene un carácter recursivo esencial e inherente a su actividad, y esto implica incluir la metafilosofía, i.e. la autorreflexión, como una parte sustancial e indisoluble del quehacer filosófico. Por otro lado, se dilata la tesis de la recursividad natural de la filosofía, afirmando que se trata de una característica no solamente esencial, sino específica y definitoria, que no se reproduce en el resto de saberes. Esta ampliación del argumento de la recursividad parapeta el discurso filosófico y lleva a considerar cualquier reflexión radical de una disciplina sobre sí misma como una actividad que queda, al menos formalmente, bajo responsabilidad de la *filosofía*.

No es descabellado advertir reminiscencias heideggerianas en la formulación de la filosofía como actividad esencial y específicamente recursiva, encargada por ello también de *pensar* las ciencias: esa extirpación de la capacidad reflexiva a la ciencia por parte de la filosofía remite casi automáticamente a la frase que afirma que “la ciencia no piensa”, calificada como “escandalosa” por el propio Heidegger⁶⁶. Y

pregunta por lo que esta *debe* ser (Riedel, *op.cit.*, p. 266-268). El problema surge cuando la falta de determinación esconde una falta de responsabilidad respecto a las implicaciones de los juicios propios.

⁶⁶ “Die Wissenschaft denkt nicht. Das ist ein anstößiger Satz.” (Martin Heidegger, *Was heißt denken?*, en *Gesamtausgabe, Band 8*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, p. 9).

apostilla que la ciencia no tiene como tema propio la naturaleza de su campo como tal, y en absoluto puede tenerlo⁶⁷, por lo que abordarlo sería también tarea de la filosofía. Las afirmaciones analizadas hasta ahora comparten muchos rasgos con la tesis heideggeriana, lo que indica que nos encontramos ante una posición metafilosófica habitual, que consistiría en colocar a la filosofía, una vez más, *por encima de* las ciencias, precisamente por ocuparse de cuestiones que, siempre a juicio de la propia filosofía, quedarían *más allá de y por debajo de* ellas (i.e. en sus cimientos).

Podría decirse que la deriva que adopta en la historiografía filosófica reciente el argumento de la recursividad natural de la filosofía hacia una característica específica y definitoria de su quehacer, que le permitiría también regir *reflexivamente* sobre las ciencias, supone ya asumir algunas tesis en torno a la naturaleza y la tarea de la filosofía y realizar dos saltos cualitativos notorios que no siempre son justificados o justificables, y que tienen implicaciones fuertes sobre el conjunto de las ciencias. La pregunta más importante, en ese caso, es si tales consecuencias son deseables. Si la respuesta fuera negativa resultaría indispensable la reflexión metafilosófica, ya que no existirían impedimentos para revisar la descripción tácita de la filosofía y su función. La especificidad metafilosófica basada en la recursividad, lejos de obstaculizar la autocrítica, debería exhortarla.

Aunque la cuestión de la recursividad tiene una gran presencia en la reflexión metafilosófica desde el inicio de la historia de la filosofía, no todas las teorías sobre la metafilosofía están basadas en ella, ni toman el

⁶⁷ “Die Wissenschaft hat die *Seinweise* ihres *Gebietes* als solche nicht zum Thema – ihrem Thema– kann dieses *überhaupt nicht haben*“ (Heidegger, *ibíd.*, nota a). La utilización del verbo “können” en lugar de “dürfen” indica que se trata de una imposibilidad fáctica, descriptiva de un estado de cosas, y no de una imposibilidad por derecho.

mismo camino que las formulaciones expuestas hasta ahora. Una alternativa posible para evitar las consecuencias de la supremacía endógena de la reflexión filosófica sobre la “científica” sería seguir la estrategia de “negar la mayor”, esto es, refutar la tesis de que la metafilosofía es un componente esencial y característico de la filosofía. Podría afirmarse que, a pesar de la naturalidad de las preguntas por la naturaleza, el objeto o la tarea de la filosofía, la metafilosofía no es un tipo de filosofía, sino que para realizar análisis de carácter metafilosófico solamente es necesaria una

general reflection of the sort that occurs in all areas of life: we need to reflect upon the current practice and history of philosophy, in order to try to discover a unifying subject matter, which is the same sort of thing we would do to determine the nature of any other discipline.⁶⁸

Esto significa que ni la reflexión sobre las ciencias ni, lo que es más importante, la reflexión sobre la propia filosofía serían ámbitos reservados en exclusividad a la actividad filosófica. Y eso supone, en última instancia, rechazar la máxima metafilosófica de Aristóteles.

⁶⁸ James Tartaglia, “Philosophy between religion and science”, *Essays in Philosophy*, 12 (2), 2011, p. 227.

CAPÍTULO II

Dilthey y la *filosofía de la filosofía*: antecedentes e implicaciones de una ciencia universalmente inclusiva

Dado que las formulaciones metafilosóficas recientes convergen en la consideración de la metafilosofía como una parte indisociable de la actividad filosófica, un análisis más detenido sobre el desarrollo moderno de ese persistente vuelco de la filosofía sobre sí misma ayudaría a comprender los motivos tras la ubicua preocupación metafilosófica en la filosofía contemporánea.

El presente capítulo está dedicado, por ello, al pensamiento de Wilhelm Dilthey, autor que suele pasar desapercibido fuera de los círculos hermenéuticos, de su intención de fundamentar las ciencias del espíritu mediante una “crítica de la razón histórica” y de su conocida distinción entre *Geistes-* y *Naturwissenschaften* y su respectiva metodología del *Verstehen* y *Erklären*, pero que constituye una de las aproximaciones más profusas y afinadas y, en cierto sentido, pioneras, a lo que él denomina la “filosofía de la filosofía”⁶⁹, empresa a cuya investigación dedicó un gran número de ensayos. Especialmente en sus últimos años de vida se observa un incremento de la preocupación metafilosófica, encarnada en la publicación de la obra *Das Wesen der Philosophie*⁷⁰ en el año 1907, al

⁶⁹ En la citada compilación de Nudler se establece una distinción entre “metafilosofía” y “filosofía de la filosofía”, alegando que la primera podría contener también un discurso *no-filosófico* sobre la filosofía, aunque el uso haya vuelto intercambiables ambas expresiones (Nudler, *op.cit.*, p. 19, nota 1). José Ferrater Mora incluye el tipo de investigación realizada por Dilthey bajo el lema “Perifilosofía” (José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2009). En el próximo capítulo se analizarán los diferentes nombres propuestos para esa actividad reflexiva de la filosofía. En cualquier caso, a lo largo de este trabajo las expresiones “metafilosofía” y “filosofía de la filosofía” se considerarán equivalentes, precisamente por haberse utilizado casi de manera indistinta en la historiografía contemporánea.

⁷⁰ Wilhelm Dilthey, “Das Wesen der Philosophie”, in *Gesammelte Schriften, V. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1964, pp. 339-416.

comienzo de la cual se indica que la ventaja propia que tiene la filosofía es haber tomado pronto conciencia de su quehacer⁷¹. De manera general, ese proyecto metafilosófico al que se entrega en su última etapa tiene como meta una tipología de las concepciones del mundo⁷², por lo que no es casual que sea precisamente en su *Weltanschauungslehre* donde se encuentran gran parte de sus escritos metafilosóficos⁷³. Al fin y al cabo, la tarea de realizar una teoría de las concepciones del mundo está en estrecha relación con reflexiones en torno al concepto y la función de la filosofía⁷⁴.

Sus esfuerzos por realizar un análisis metafilosófico serio y con miras a una teoría de la concepción del mundo, sin embargo, no están aislados de su contexto y tienen destacados antecedentes que son indicativos de una preocupación cada vez mayor por cuestiones que afectan radicalmente a la filosofía y a su estatus teórico y social, y que también anticipan la deriva recursiva que adquiere la filosofía en el siglo XX. En mayo de 1781, Immanuel Kant escribe una carta a Marcus Herz en la que, tras agradecerle haber compartido cuatro ejemplares de la *Kritik der reinen Vernunft*, publicada dos meses antes, le indica que el tipo de investigación llevada cabo en ella es siempre complicada, ya que contiene una “metafísica de la metafísica”⁷⁵, i.e. una fundamentación metafísica de la metafísica. Dos décadas más tarde, Friedrich Schlegel incluye en su *Transzendentalphilosophie* un capítulo titulado “Rückkehr der Philosophie in sich selbst oder Philosophie der Philosophie“, en el que se define esa “filosofía de la filosofía” como “unión de la historia y de la filosofía” y

⁷¹ Dilthey, *op.cit.*, p. 344.

⁷² Hans-Ulrich Lessing, *Wilhelm Dilthey*, Köln, Böhlau Verlag, 2011, p. 153.

⁷³ Algunos títulos ejemplares serían “Was Philosophie sei”, “Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie“ y „Zur Philosophie der Philosophie“, en Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften, VIII. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1977.

⁷⁴ Lessing, *op.cit.*, p. 172.

⁷⁵ „Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben denn sie enthält die Metaphysik von der Metaphysik“ (Kant, AA X, 269).

como “sistema del esquema del organismo de todas las artes y ciencias, o enciclopedia de todas las artes y las ciencias”⁷⁶. En esta suerte de definición de la metafilosofía se advierte el cariz universalista que será defendido también por Dilthey en su intento de fundamentar una teoría de las concepciones del mundo, aunque con matices importantes. Casi medio siglo después, en 1840, se publica la primera monografía con el explícito título *Philosophie der Philosophie*, atribuida a Friedrich Köppen⁷⁷. En ella se analizan los instrumentos lingüísticos, especialmente los términos filosóficos adverbiales, y su relevancia en la construcción de las diferentes filosofías⁷⁸.

Puede observarse cómo en el cambio del siglo XVIII al XIX comienzan a aparecer obras de carácter marcadamente metafilosófico y títulos que aluden explícitamente a la capacidad reflexiva de la filosofía, al mismo tiempo que se intensifican las investigaciones sobre la historia de la filosofía. Un ejemplo de ello son los tres volúmenes de las *Historische Beiträge zur Philosophie* de Adolf Trendelenburg⁷⁹, el que fuera profesor de Dilthey en la Universidad de Berlín. Así que la constante y transversal preocupación diltheyana por la cuestión del historicismo no es en absoluto extraña; en ella se advierten, por un lado, la influencia de su profesor y, por otro, el reflejo de la creciente inclinación hacia la metafilosofía en la actividad filosófica, a la que Dilthey también se entrega, como se ha dicho, especialmente en la última etapa de su vida.

⁷⁶ Friedrich Schlegel, “Rückkehr der Philosophie in sich selbst oder Philosophie der Philosophie“, en *Transzendentalphilosophie Jena 1800/1801, Werke, Band 12*, Kri. Ausg. Hg. V. E. Behler, München, 1964, pp. 91-94.

⁷⁷ Friedrich Köppen, *Philosophie der Philosophie*, Hamburg, Friedrich und Andreas Perthes, 1840.

⁷⁸ Lutz Geldsetzer, “Philosophie der Philosophie”, in Joachim Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7 (P-Q)*, Basel, Schwabe & Co. AG, 1989, p. 907.

⁷⁹ Adolf Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie, Band I-III*, Berlin, Verlag von G. Bethge, 1846, 1855, 1867 (respectivamente).

A modo de anticipo de lo que se desarrollará a continuación, puede decirse que la filosofía tiene, en el pensamiento de Dilthey, tres características metafilosóficas principales: primero, la filosofía tiene conciencia de su propio quehacer; segundo, la filosofía se tiene también a sí misma como objeto de estudio; tercero, la filosofía tiene como tarea principal la *Selbstbesinnung*, la autorreflexión⁸⁰. El principal problema al que se enfrenta Dilthey es a la necesidad de definir el papel que habrá de adoptar la filosofía, considerada como uno de los sistemas de la cultura, tras el agotamiento histórico de la metafísica:

Die Philosophie kann jetzt bestimmt werden als eines dieser Kultursysteme der menschlichen Gesellschaft. (...) Es ist nunmehr die Aufgabe, den Ort dieses Kultursystems im Haushalt der Gesellschaft zu bestimmen.⁸¹

Su obra, de algún modo, es un incansable intento de responder a esa demanda que no es solamente filosófica, sino también social. Así, los esfuerzos de Dilthey se dirigen hacia una nueva fundamentación de la filosofía⁸², cuestionando de manera sistemática las asunciones más radicales y esenciales en torno a la naturaleza, la función o la metodología de la filosofía.

1. El objeto de la filosofía: la historia antes que la esencia

Sin duda, una de los primeros interrogantes que surgen desde una disposición de ánimo metafilosófica, y quizá como una posible estrategia de respuesta a la más radical pregunta “¿qué es la filosofía?”, es el que cuestiona el objeto de estudio de la filosofía. De manera general, Dilthey

⁸⁰ El concepto diltheyano *Selbstbesinnung* se ha traducido también como “autognosis”.

⁸¹ Dilthey, “Das Wesen der Philosophie”, etc., p. 376. „La filosofía puede definirse ahora como uno de esos sistemas de la cultura en la sociedad humana. (..) La tarea actual es definir el lugar de este sistema de la cultura en la sociedad general”.

⁸² Scholtz, *op.cit.*, p. 10.

considera que la filosofía tiene como objeto, al igual que el conjunto de las ciencias del espíritu, a las cuales pertenece como parte autónoma, “la realidad histórico-social”⁸³. Aunque se presente como un único objeto de estudio, su complejidad e indeterminación, por omniabarcante, es evidente: “la realidad histórico-social” incluiría a las ciencias, al hombre y sus obras, a cualquier tipo de organización social, a las concepciones del mundo y también, por supuesto, a sí misma y a la ciencia que la analiza, por ser esta también un hecho histórico indiscutible:

Die Philosophie muss sich, als menschlich-geschichtlich
Tatsache, selber gegenständlich werden.⁸⁴

Con la “filosofía de la filosofía” de Dilthey, la filosofía se convierte en objeto de estudio de sí misma como hecho histórico humano⁸⁵. Debido a la radicalidad implícita en la absoluta universalidad del objeto de estudio de la filosofía (y, en este sentido, de todas las ciencias del espíritu), su propio quehacer no debe escapar al análisis.

Sin embargo, Dilthey hace una matización importante que ejemplifica la influencia de los trabajos precedentes en torno a cuestiones de historia de la filosofía. Aunque considera a la filosofía como una de las ciencias del espíritu y, por lo tanto, tiene un objeto de estudio definido, aunque muy amplio, no lo considera un rasgo definitorio, ya que la filosofía no puede definirse ni por su objeto ni por su método, sino que para hacerlo hay que acudir a la historia:

⁸³ Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gessamelte Schriften, I. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1973, p. 4.

⁸⁴ Dilthey, *Weltanschauungslehre*, etc., p. 13 “La filosofía, como hecho humano y social, debe volverse objetivable para sí misma”. El adjetivo alemán *gegenständlich* apunta a algo concreto y tangible, en contraposición a un objeto figurado o meramente conceptual. La filosofía, según Dilthey, debe incluirse a sí misma como un objeto de estudio *empírico* perteneciente, como otros, a la historia humana (vide: nota 138).

⁸⁵ José Ferrater Mora, “Dilthey y sus temas fundamentales”, *Revista Cubana de Filosofía*, 1 (5), 1949, p. 10.

Was ist Philosophie? Weder durch den Gegenstand kann sie bestimmt werden, noch durch die Methode. (...) Die Geschichte muss befragt werden, was Philosophie sei.⁸⁶

Así, la pregunta por la esencia de la filosofía, i.e. por su definición, lleva del punto de vista sistemático al histórico⁸⁷. El problema metafilosófico fundamental, en su formulación clásica “¿qué es la filosofía?”, parece apuntar a una esencia o a un conjunto de características sincrónicas que han de ser aprehendidas. Dilthey, sin embargo, asume que tal pregunta debe ser planteada *desde y hacia* la historia; al ser la filosofía un hecho que se ha desarrollado en la historia, es necesario realizar una suerte de proyección histórica para llegar a comprender su naturaleza. Este giro permite a Dilthey presentar “un concepto de filosofía *que hace explicable la historia de la misma*”⁸⁸. Explicar lo que es la filosofía equivaldría a explicar su historia. Pero esta remisión a lo que podría considerarse la tradición filosófica corre el peligro de caer en un círculo: si la historia –y, en el caso de la filosofía, esta equivale a su historiografía– establece lo que es la filosofía, ¿cómo habría de decidirse lo que se considera “filosofía” a lo largo de la historia? Para identificar “lo filosófico” en la historia y poder responder a la pregunta inicial deben asumirse ya algunas ideas de lo que es, puede o debería ser la filosofía, aunque ello no responda a una definición esencialista clásica. De algún modo, uno de los esfuerzos metafilosóficos de Dilthey consiste en enfrentarse a esa “definición circular” que remite de la filosofía a su historia, y viceversa.

⁸⁶ Dilthey, *Weltanschauungslehre*, etc., p. 208. “¿Qué es la filosofía? No puede ser definida por el objeto, ni por el método. (...) Hay que preguntar a la historia qué sea la filosofía”.

⁸⁷ Dilthey, “Das Wesen der Philosophie”, etc., p. 264.

⁸⁸ Ferrater Mora, *op.cit.*, p. 10.

En cualquier caso, afirmar que la filosofía no puede ser definida por su objeto ni por su método no significa que no los tenga, sino simplemente que estos no son definitorios y exclusivos de su actividad; de hecho, podría decirse que de la combinación de ambos surge la especificidad del pensar filosófico. La disección que realiza Dilthey de este problema lleva a una concepción de la filosofía que la sitúa cerca de las ciencias particulares en cuanto a procedimiento, y cerca de la religión y el arte en cuanto a la intención. Así lo expresa en *Das Wesen der Philosophie*:

Im Unterschied von den Einzelwissenschaften sucht sie [die Philosophie] die Auflösung des Welt- und Lebensrätsels selbst. Und im Unterschied von Kunst und Religion will sie diese Lösung in allgemeingültiger Weise geben.⁸⁹

Dilthey ya había desarrollado esta idea en su *Weltanschauungslehre*, en la que destaca que es precisamente esa posición intermedia de la filosofía lo que la diferencia del resto de las ciencias:

Philosophie ist daher nicht eine Wissenschaft wie Botanik oder Zoologie. Sie ist mit Religion und Kunst durch ihre Intention verwandt, während sie mit den Wissenschaften verbunden ist durch das begriffliche Denken und die in diesem enthaltene Anforderung an Allgemeingültigkeit.⁹⁰

La filosofía, por tanto, compartiría con la ciencia el afán de validez universal y la forma del pensamiento conceptual, haciéndolas similares en cuanto al método, mientras que sería afín a la religión y al arte en lo que

⁸⁹ Dilthey, “Das Wesen der Philosophie”, etc., p. 365. “A diferencia de las ciencias particulares, [la filosofía] busca la solución del enigma del mundo y de la vida. Y a diferencia del arte y la religión, pretende ofrecerla de manera universalmente válida”.

⁹⁰ Dilthey, *Weltanschauungslehre*, etc., p. 140. “De ahí que la filosofía no sea una ciencia como la Botánica o la Zoología. Está emparentada con la religión y el arte por su intención, mientras que está unida a las ciencias mediante el pensar conceptual y la exigencia de validez universal contenida en ellas”. En la p. 185 de la misma obra puede encontrarse una formulación similar: “Aber im Gegensatz zu der wissenschaftlichen Einzelbeschäftigung suchte man immer einen Zusammenhang, der sich über den ganzen geistigen Horizont einer Zeit verbreitete. Und im Gegensatz zu der Religion suchte man immer den Charakter der Allgemeingültigkeit für denselben”.

respecta al contenido, que no es sino la inquietud por el enigma de la vida: “el único, oscuro y preocupante objeto de toda filosofía”⁹¹. Pero Dilthey, maestro en el encaje de bolillos conceptual, afina aún más su planteamiento metafilosófico: la conexión interna al enigma del mundo y de la vida es común a la religión y al arte⁹² y, sin embargo, la filosofía no es igual a ellas:

Sie [die philosophische Weltanschauung] ist im Unterschied von der religiösen universal und allgemeingültig. Und im Unterschied von der dichterischen ist sie eine Macht, die reformatorisch auf das Leben wirken will.⁹³

Una vez más, se repite la tesis de la aspiración filosófica a la validez universal, que también compartiría con la ciencia frente a la religión, y se añade que, al contrario que el arte, su objetivo es también influir en la vida y transformarla, y no solamente describirla y expresarla poéticamente o contemplarla. Por ello, la filosofía es, en cierto modo, *superior* a la religión y al arte: en primer lugar, porque enlaza la parte teórica del ser humano con la práctica, en segundo lugar, porque pretende elevar esa unidad a la más clara conciencia en una representación conceptual de validez universal⁹⁴. Esta noción de la actividad filosófica encaja con la exposición y el desarrollo de las concepciones del mundo presentados por Dilthey en su *Weltanschauungslehre*, donde considera la religión y el arte como *preparación* para la concepción metafísica del mundo⁹⁵. Así, aunque

⁹¹ Dilthey, *Weltanschauungslehre*, etc., p. 161.

⁹² Dilthey, “Das Wesen der Philosophie”, etc., p. 367. A lo largo de la obra se incide en esta idea en diferentes lugares (por ejemplo, también en las pp. 379-380).

⁹³ Dilthey, *op.cit.*, p. 400. “A diferencia de la religiosa, [la concepción filosófica] es universalmente válida. Y, a diferencia de la poética, es una fuerza que pretende influir en la vida y reformarla”.

⁹⁴ Dilthey, *Weltanschauungslehre*, etc., p. 151.

⁹⁵ Dilthey, *op.cit.*, p. 90. „Sind die Vorstufen und Ansatzpunkte für die weitere Entwicklung der Metaphysik“; „so bereiten Typen der dichterischen Weltanschauung die der Metaphysik vor, oder sie vermitteln deren Einfluss auf die ganze Gesellschaft“ (Dilthey, *op.cit.*, p. 93).

comparte ciertas características con la religión, el arte y la ciencia, la filosofía se distingue de cualquier otro tipo de concepción del mundo y, en cierto modo, lo supera.

2. La universalidad de la filosofía como función

El conjunto del planteamiento metafilosófico de Dilthey constituye un inagotable esfuerzo por sortear las dificultades que surgen al tratar de ofrecer una definición satisfactoria de la filosofía, de las cuales es profundamente consciente. Su obra se convierte así en un intento de resolver (o, en su defecto, de disolver) la antinomia general existente entre la pretensión de validez universal de toda concepción científica de la vida y del mundo, por un lado, y la conciencia histórica de su caducidad y variabilidad, por otro, de la que parte ya en el comienzo de la *Weltanschauungslehre*:

So entsteht die folgende Antinomie: Der Variabilität der menschlichen Daseinsformen entspricht die Mannigfaltigkeit der Denkweisen, Religionssysteme, sittlichen Ideale und metaphysischen Systeme. Dies ist eine geschichtliche Tatsache. Die philosophischen Systeme wechseln wie die Sitten, die Religionen und die Verfassungen. (...) Der Gegenstand der Metaphysik ist aber die objektive Erkenntnis des Zusammenhangs der Wirklichkeit.⁹⁶

La problemática es clara: la diversidad y mutación de los sistemas y las concepciones del mundo, como hechos históricos, son innegables, por lo que la empresa de buscar un conocimiento universal y objetivo parece, cuanto menos, inestable desde el comienzo. Dilthey, en un principio,

⁹⁶ Dilthey, *op.cit.*, p. 6. “Surge así la siguiente antinomia: la variabilidad de las maneras de ser humanas se corresponde con la variedad de modos de pensar, sistemas religiosos, ideales morales y sistemas metafísicos. Ese es un hecho histórico. Los sistemas filosóficos cambian como las costumbres, las religiones y las constituciones. (...) Pero el objeto de la metafísica es el conocimiento objetivo de la conexión de la realidad”.

considera que esta antinomia no puede ser resuelta⁹⁷, de modo que la contradicción entre las distintas concepciones del mundo permanecería insoluble⁹⁸. En todo caso, la única vía para una posible solución sería acudir, una vez más, a la reflexión histórica⁹⁹ en aras, tal vez, de alcanzar una comprensión más profunda de las diferencias, a pesar de no poder salvarlas. Y ese camino histórico hacia una solución podría emprenderse de dos maneras: por un lado, a través del análisis psicológico del arte, la religión y la filosofía como portadoras de una visión del mundo y de la vida; por otro, mediante la búsqueda de los tipos mayores en las diferentes épocas y la exposición de las antinomias y contradicciones existentes entre ellas, i.e. las luchas entre la religión, la filosofía y el arte¹⁰⁰. Se diría, por tanto, que la Antinomia es el problema más agudo al que se enfrenta Dilthey, cuya única opción de resolución es la “autognosis histórica”¹⁰¹, trabajo al que entrega gran parte de su actividad filosófica y cuya consecución estaría ejemplificada de manera explícita en su intento de realizar una *teoría de la concepción del mundo*.

2.1. La función del espíritu filosófico atraviesa y supera la sistematización de la filosofía

Aunque la cuestión metafilosófica tampoco escapa a la antinomia, el ingente trabajo de análisis histórico que realiza Dilthey le permite identificar un rasgo de la filosofía que permanece a lo largo de la historia y que se manifiesta en cada sistema filosófico, pero que no parece implicar

⁹⁷ Dilthey, *op.cit.*, p. 6. “Diese Antinomie kann nicht aufgelöst werden durch eine eingeschränktere Bestimmung über das, was von der Metaphysik zu erwarten sei“.

⁹⁸ Dilthey, *op.cit.*, p. 8. “Der Widerspruch der Weltansichten untereinander bleibt unauflösbar“.

⁹⁹ Dilthey, *op.cit.*, p. 7.

¹⁰⁰ Dilthey, *op.cit.*, p. 9.

¹⁰¹ Ferrater Mora, *op.cit.*, p. 9.

una noción esencialista de la actividad filosófica. A pesar de los cambios en los modos del filosofar, Dilthey defiende la idea de que la función que ejerce la filosofía en la sociedad humana y en la cultura permanece a lo largo del tiempo. La reivindicación de la función cultural y social de la filosofía es central en su metafilosofía y se repite de manera constante en el opúsculo *Philosophie der Philosophie*:

Sie [die Geschichte] zeigt den Wechsel im Gegenstand, die Unterschiede in der Methode; nur die Funktion der Philosophie in der menschlichen Gesellschaft und ihrer Kultur ist das, was in diesem Wechsel sich erhält.¹⁰²

Aunque la filosofía comparta su objeto con la religión y el arte, y su método con las ciencias, las perpetuas variaciones en los sistemas indican que ella, a diferencia del resto, no se limita a ofrecer una respuesta concreta a la pregunta por el enigma de la vida¹⁰³, sino que despliega todas las respuestas posibles a lo largo de la historia y, en ocasiones, las sistematiza. Así, la filosofía se vuelve definible solamente por esa *función* que atraviesa la historia y que se realiza sobre la sociedad y la cultura¹⁰⁴. De esa caracterización de la filosofía como función social y cultural se deriva la tarea de comprobar o demostrar en la historia precisamente ese concepto histórico según el cual la filosofía sería una *función*¹⁰⁵. En esa tarea están implícitas dos ideas importantes: la primera es que Dilthey concibe la noción *funcional* de la filosofía como un hecho fáctico e histórico, i.e. descriptivo de un estado de cosas pasado y presente, no como un concepto

¹⁰² Dilthey, *op.cit.*, p. 208. “Ella [la historia] muestra el cambio en el objeto, las diferencias de método; solamente la función de la filosofía en la sociedad humana y su cultura es lo que se mantiene en el cambio”.

¹⁰³ Dilthey, *op.cit.*, p. 212.

¹⁰⁴ Al final del opúsculo vuelve a insistir en la misma idea: “Philosophie erweist sich sonach geschichtlich angesehen nicht als bestimmt durch einen Gegenstand oder eine Methode, sondern eben als diese Funktion, die in der menschlichen Geschichte überall wirksam ist“ (Dilthey, *op.cit.*, p. 219).

¹⁰⁵ Dilthey, *op.cit.*, p. 212.

normativo o desiderativo; la segunda, que solamente mediante el método histórico sería posible conocer y definir esa función. Siguiendo lo que se afirma en *Das Wesen der Philosophie*, esa función de la filosofía sería relacionarse con el enigma del mundo y de la vida mediante conceptos de validez universal¹⁰⁶. Así, de la unión de los dos rasgos que la filosofía comparte con las ciencias y con la religión y el arte (el afán de validez universal como método, por un lado, y la preocupación por el enigma de la vida como contenido, por otro), surge su función, que abarca casi la totalidad de la vida anímica, ya que opera tanto en las almas de los hombres como en la cultura y la sociedad¹⁰⁷.

Como consecuencia de la omnipresencia de la filosofía en la historia a través de su función, Dilthey sostiene la tesis de que la filosofía, así entendida, no es exclusiva de los sistemas filosóficos, lo que constituye una fuerte afirmación metafilosófica:

Man muss sie sich klar machen, um geschichtlich zu sehen, was philosophischer Geist ist, um Philosophie nicht nur zu erblicken in dem großen System, ihr dahin nachzugehen, wo sie sich verliert in die weiten Bereiche der Wissenschaften, der Literatur oder der theologischen Spekulation.¹⁰⁸

Históricamente, por tanto, el espíritu filosófico es un poder universal que no está unido solamente a los grandes sistemas filosóficos¹⁰⁹, sino que se extiende por el conjunto de la actividad científica y anímica del ser humano. A priori, sin embargo, tal tesis no aclara dónde o cómo se encuentra ese espíritu filosófico: si surge en un momento concreto de la historia (y se asume que, en ese caso, la manifestación del espíritu

¹⁰⁶ Dilthey, “Das Wesen der Philosophie”, etc., p. 376.

¹⁰⁷ Scholtz, *op.cit.*, p. 14.

¹⁰⁸ Dilthey, *Weltanschauungslehre*, etc., p. 209. “Es necesario aclarar y así ver históricamente qué es el espíritu filosófico, para no advertirlo solamente en los grandes sistemas, sino perseguirlo también donde se pierde por los extensos dominios de las ciencias, la literatura o la especulación teológica”.

¹⁰⁹ Dilthey, *ibid.*

filosófico coincidiría con el inicio de la historia *filosófica*) o si, por el contrario, ha estado presente desde el comienzo mismo de la historia general del hombre (y, en este caso, habría que explicitar lo que se considera *histórico*). Dilthey prevé esa objeción y la responde de la siguiente manera:

Die philosophische Geist is überall (...) wo die Forscher mit methodischen Bewußtsein ihre Wissenschaft auf deren letzte Rechtstgründe oder zur Generalisationen vordringen, die mehrere Wissenschaften verknüpfen und begründen. Er ist überall, wo Lebenswerte und Ideale einer neuen Prüfung unterworfen werden.¹¹⁰

La filosofía tiene así, para Dilthey, ciertos caracteres universales que se adaptan a la totalidad de la experiencia y aspiran a un conocimiento de validez universal¹¹¹. Este carácter universal y aparentemente natural de la filosofía constituye una de las tesis metafísicas más importantes de Dilthey. La razón fundamental que la sostiene es que lo que él llama el “enigma de la vida”, objeto tanto de la filosofía como del arte y la religión, no se resuelve nunca y siempre permanece independiente al progreso del conocimiento empírico:

Der Kreis der Erfahrungserkenntnis mag sich ausbreiten, wie er will: dieses Rätsel tritt nur weiter zurück, ohne dass je eine Auflösung desselben einträte.¹¹²

Una idea similar puede encontrarse en la explícita obra *Métaphilosophie*, de Henri Lefebvre, donde se afirma que la totalidad del

¹¹⁰ Dilthey, „Das Wesen der Philosophie“, etc., p. 413. „El espíritu filosófico se encuentra allí donde los investigadores, con conciencia metódica, llevan su ciencia hasta las causas últimas o a generalizaciones que enlazan y fundamentan varias ciencias. Se encuentra allí donde se examinan de nuevo los valores y los ideales”.

¹¹¹ Scholtz, *op.cit.*, p. 12.

¹¹² Dilthey, *Weltanschauungslehre*, etc., p. 145. “El círculo del conocimiento empírico puede desplegarse tanto como quiera: el enigma retrocede de nuevo sin que se alcance una solución”.

hombre –lo que podría considerarse parte del enigma de la vida– no puede ser aprehendida:

L’homme est total (...). Cette totalité ne peut s’atteindre ni par la philosophie, ni par telle science de la “réalité” humaine, ni par l’ensemble de ces sciences.¹¹³

La noción universalista de la filosofía como función, cuyo objeto es el “enigma de la vida”, garantizaría la perpetuidad de su actividad, ya que ese enigma, casi por definición, nunca podrá ser resuelto ni por la filosofía ni por cualquier otra ciencia, de modo que las tentativas de respuesta siempre permanecerían como tales y nunca como una solución definitiva.

En su obra *Origen y epílogo de la filosofía* (1929), José Ortega y Gasset, gran conocedor del pensamiento de Dilthey, muestra cierto recelo respecto a la idea de la filosofía como una *función* que perdura a lo largo de la historia, y afirma que lo que Dilthey describe como “filosofía” no es sino

una manera de ejercitar los mecanismos mentales que no ha sido permanente en la humanidad sino que surgió un buen día en Grecia y que ha llegado ciertamente hasta nosotros, pero sin garantía ninguna de su futura continuación.¹¹⁴

Según Ortega, la actividad filosófica descrita y delimitada por Dilthey no sería tan universal, sino que estaría ligada a la tradición de la filosofía canónica, la cual “comienza con un monumental azar”¹¹⁵. Los términos “religión”, “filosofía” y “literatura”, que aparecen en la obra de Dilthey como funciones vitales de la mente humana y, por tanto, también como posibilidades permanentes del hombre, habrían adquirido en su pensamiento un significado equívoco¹¹⁶. Ortega parece tener problemas para aceptar que la noción *funcional y permanente* de la filosofía sea una

¹¹³ Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Éditions Syllepse, 1964, p. 280.

¹¹⁴ José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 81.

¹¹⁵ Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 73.

¹¹⁶ Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 79-80.

tesis fáctica o histórica, i.e. que describa un estado de cosas, por lo que se inclina a considerar que la *actitud* filosófica tuvo un comienzo y, por lo tanto, no hay razón para pensar que no pueda tener un final. Sin embargo, coincide en que las diferentes filosofías, “bajo su careta de antagonistas, todas son la *misma* filosofía”; esto es, que todas tienen una mismidad o, al menos, en palabras de Ortega, “esperamos, sospechamos, presumimos que la tengan”¹¹⁷. Esa conversación de casi tres milenios, el diálogo y la disputa continua que es la filosofía se ha hecho, a lo largo de la historia, en la lengua común que es “la actitud filosófica misma”¹¹⁸. Desde esta perspectiva, la filosofía, a la par que universal, es “pensamiento y, por tanto, interioridad”¹¹⁹, sin necesidad de considerarla una característica permanente en la historia.

2.2. El espíritu filosófico como un rasgo de carácter

Así, como también destaca Dilthey, se llega a la idea de que la filosofía es una característica personal:

Philosophie ist daher eine persönliche Eigenschaft, eine Art von Charakter, welchem man jederzeit zugeschrieben hat, von Tradition, Dogmen, Vorurteilen, von der Macht der instinktiven Affekte, selbst von der Herrschaft dessen, was uns von außen einschränkt, das Gemüt freizumachen.¹²⁰

Dilthey desarrolla la tesis de la naturalidad y universalidad de la filosofía como función social y cultural hacia una concepción personalista según la cual la actitud filosófica sería un rasgo particular del ser humano a quien preocupa el “enigma de la vida”. Esta idea tiene, por lo menos, tres

¹¹⁷ Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 53.

¹¹⁸ Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 28.

¹¹⁹ Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 70.

¹²⁰ Dilthey, *Weltanschauungslehre*, etc., p. 32. “La filosofía es así una característica personal, una suerte de carácter al que se ha atribuido la tarea de quitarle al ánimo el peso de la tradición, de los dogmas, de los prejuicios, de la fuerza de los afectos instintivos y hasta del dominio de aquello que nos coarta desde fuera”.

implicaciones fuertes, reconocidas por el propio Dilthey. En primer lugar, se asume que existe una cierta *actitud* o *espíritu* filosófico que sería independiente y distinto de la profesión filosófica¹²¹ y, se deduce, también de la formación académica. Esto significa, en última instancia, que la actividad filosófica no está obligatoriamente ligada a la institución en la que oficialmente se desarrolla. En segundo lugar, con ello puede decirse que el filósofo *nace*, como nacen los poetas¹²², de modo que su capacidad *filosófica* depende más de cierta disposición de ánimo que del conocimiento de las fuentes, aunque no exista, *a priori*, impedimento alguno para que este pueda reforzar y ampliar aquella. Esta idea se relaciona de manera directa con la noción tradicional de la genialidad como una característica individual. Por último, se sostiene que la filosofía reside en la estructura de los hombres y que, además, estos tienden a la reflexión filosófica¹²³. La actividad filosófica sería, en este sentido, una capacidad que surgiría en el ser humano de manera natural e inevitable¹²⁴.

Establecida la naturaleza al mismo tiempo universal y particular de la filosofía –en cuanto que es una actitud o actividad personal que aspira a un conocimiento omniabarcante y universalmente válido–, resta aún definir las tareas que esta debe desempeñar para ejercer así su función en la sociedad y en la cultura. Cuando Dilthey cuestiona el lugar que ocupa la filosofía en la cultura actual, responde que las labores principales que debe

¹²¹ “Es gibt ein philosophisches Verhalten, welches nichts von der Profession eines Fachphilosophen enthält” (Dilthey, *ibíd.*).

¹²² “Daher wird der Philosoph geboren wie der Dichter; dem wahren Philosophen kommt wie dem wahren Dichter Genialität zu” (Dilthey, *ibíd.*).

¹²³ “Philosophie ist in der Struktur des Menschen angelegt (...) und jede menschliche Leistung tendiert, zur philosophischen Besinnung zu gelangen” (Dilthey, “Das Wesen der Philosophie”, etc., p. 375).

¹²⁴ Ortega coincidiría también con esta tesis: “La filosofía es una cosa... inevitable” (José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Austral, 2012, p. 102); “la filosofía no brota por razón de utilidad pero tampoco por sinrazón de capricho. Es constitutivamente necesaria al intelecto” (Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 122).

realizar la filosofía le son reclamadas, de manera *exógena*, por las ciencias particulares. Por un lado, la filosofía debe fundamentarlas:

Ihre nächste und deutlichste Aufgabe geht es aus der Bedeutung der positiven Wissenschaften in der Gegenwart hervor. Dieselben fordern Begründung. (...) Allgemeine Wissenschaftslehre ist die Aufgabe der heutigen Philosophie.¹²⁵

Así, como fundamentación de las ciencias particulares, la filosofía se convierte en teoría de la ciencia. Por otro lado, tal fundamentación implica también la investigación de las relaciones entre las ciencias y los diferentes campos del saber:

Eine andere Aufgabe der Philosophie, die ihr durch die Einzelwissenschaften gegeben ist, ist die Herstellung des Zusammenhangs derselben. Dieser Zusammenhang war zuerst in der Metaphysik. Wird nun aber die Metaphysik verworfen, (...) so muss diese Aufgabe durch eine Enzyklopädie, eine Hierarchie der Wissenschaften aufgelöst werden.¹²⁶

¹²⁵ Dilthey, *Weltanschauungslehre*, etc., p. 195. “Su siguiente y más clara tarea se desprende del significado de las ciencias positivas en la actualidad. Estas reclaman fundamentación. (...) La tarea de la filosofía actual es una teoría general de la ciencia”. En *La esencia de la filosofía* se expone una tesis equivalente: „So ergibt sich aus den Beziehungen der Philosophie zu den verschiedenen Gebieten des menschlichen Lebens ihr Recht, nicht nur das Wissen über diese und die einzelnen Wissenschaften, in welchen das Wissen sich konsolidiert hat, zu begründen und zu verbinden, sondern auch in besonderen philosophischen Disziplinen, wie Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie, Philosophie der Kunst dieselben Gebiete zu bearbeiten“ (Dilthey, “Das Wesen der Philosophie”, etc., p. 411).

¹²⁶ Dilthey, *Weltanschauungslehre*, etc., p. 195. “Otra tarea de la filosofía, que le es dada a través de las ciencias particulares, consiste en establecer las relaciones entre ellas. Esta conexión se dio primero en la metafísica. (...) Rechazada la metafísica, esta tarea debe ser resuelta mediante una enciclopedia, una jerarquía de las ciencias”. En *La esencia de la filosofía* se encuentra una enunciación paralela: „Dagegen wird die Aufgabe, die inneren Beziehungen der Wissenschaften untereinander, von denen die logische Konstitution einer jeden derselben abhängt, zu erforschen, immer ein wichtiger Teil der Funktionen der Philosophie bleiben“ (Dilthey, “Das Wesen der Philosophie”, etc., p. 412). La idea de una enciclopedia de las ciencias remite de manera casi instintiva a la propuesta de Auguste Comte y a su ley de los tres estados (vide: Parte Segunda, Capítulo IV, 1. Comte y la supresión positivista de la ciencia filosófica).

El trabajo filosófico sistemático hereda de la historia de la filosofía los problemas principales de la fundamentación y sistematización de las ciencias, así como el establecimiento de las conexiones entre ellas¹²⁷.

3. Hacia una teoría de las concepciones del mundo o la condición metateórica de la filosofía

A modo de resumen, la filosofía es para Dilthey un modo de vida humana que consistiría en la pregunta y respuesta a la cuestión del enigma de la vida, por lo que el *espíritu filosófico* no sería reducible a los grandes sistemas filosóficos¹²⁸. Por eso, a pesar de la variabilidad de las propuestas filosóficas a lo largo de la historia, la función social y cultural de la filosofía permanece. Así, ese espíritu o actitud filosófica posee tres rasgos característicos¹²⁹. Primero, la filosofía es autorreflexión, *Selbstbesinnung*, mediante la cual puede cuestionar su naturaleza y no es ya “una disciplina académica, sino un fenómeno antropológico”¹³⁰. Segundo, la tendencia a reconocer la diferencia y a relacionar lo aislado, con el objetivo de elevar el conocimiento a unidad. Tercero, la exigencia y el afán permanente, dentro de esa conexión, de un saber de validez universal.

De ello se deriva la noción de la filosofía como una teoría de las ciencias, una de cuyas tareas principales es su fundamentación. En este

¹²⁷ *Das Wesen der Philosophie* termina precisamente con estas palabras: “So überliefert dann die Geschichte der Philosophie der systematischen philosophischen Arbeit die drei Probleme der Grundlegung, der Begründung und Zusammenfassung der Einzelwissenschaften und die Aufgabe der Auseinandersetzung mit dem nie zur Ruhe zu bringenden Bedürfnis letzter Besinnung über Sein, Grund, Wert, Zweck und ihren Zusammenhang in der Weltanschauung, gleichviel in welcher Form und Richtung diese Auseinandersetzung stattfindet“ (Dilthey, „Das Wesen der Philosophie“, etc., p. 416).

¹²⁸ Ferrater Mora, “Dilthey y sus temas fundamentales”, etc., p. 10.

¹²⁹ Vide: Dilthey, “Das Wesen der Philosophie”, etc., p. 345-346; Dilthey, *Weltanschauungslehre*, etc., p. 210.

¹³⁰ Scholtz, *op.cit.*, p. 12.

sentido, la filosofía es *la ciencia fundamental*¹³¹. Asumido el final histórico de la metafísica¹³², a la filosofía se le abre la nueva tarea de investigar las ciencias, en un intento de realizar una *teoría del conocimiento*¹³³ en sentido amplio, como teoría de las diversas maneras como se conoce el mundo, i.e. como teoría de las diferentes concepciones del mundo. Podría decirse que la filosofía se convierte en *metateoría*, en una teoría de teorías¹³⁴. Por tanto, el objetivo último de la filosofía y, con ella, del pensamiento de Dilthey, es realizar una tipología de las concepciones del mundo:

So entsteht die Aufgabe, nicht die Standpunkte, in welchen Hauptprobleme der Philosophie eine gegensätzliche Lösung finden, einzuteilen, sondern die Systeme selber.¹³⁵

Esto implica, entre otras cosas, un “*análisis psicológico del arte, de la religión y de la filosofía como portadoras de una concepción del mundo y de la vida*”¹³⁶, para comprender profundamente sus asunciones y sus diferencias. Esa teoría de la concepción del mundo analiza también la filosofía “como hecho de la realidad histórico-social y es, por ello, ella misma una rama de la investigación de las ciencias del espíritu, pero con una intención filosófica fundamental”¹³⁷. En este sentido, la filosofía es *también y principalmente* metafilosofía; es decir, es un tipo de investigación universalista sobre las formas en las que se concibe el mundo que, justamente por su absoluta inclusividad (recordemos que, como

¹³¹ Dilthey, “Das Wesen der Philosophie”, etc., p. 408. „Von ihr aus angesehen, ist Philosophie die *Grundwissenschaft*, welche Form, Regel und Zusammenhang aller Denkprozesse zu ihrem Gegenstand hat, die von dem Zweck bestimmt sind, gültiges Wissen hervorzubringen“.

¹³² Vide: Parte Segunda, Capítulo II, 2. Wilhelm Dilthey y el “abandono de la actitud metafísica”.

¹³³ Scholtz, *op.cit.*, p. 13

¹³⁴ “Theorie der Theorien” (Dilthey, *ibíd.*).

¹³⁵ Dilthey, *Weltanschauungslehre*, etc., p. 149. “Surge así la tarea de clasificar no los puntos de vista, en los que los problemas principales de la filosofía encuentran una solución antagónica, sino los propios sistemas”.

¹³⁶ Dilthey, *Weltanschauungslehre*, etc., p. 9.

¹³⁷ Lessing, *op.cit.*, p. 156.

ciencia del espíritu, su objeto de estudio general es “la realidad histórico-social”), se incluye también a sí misma como objeto de análisis. Y ya que esa *metatarea* es responsabilidad de la filosofía, deberá llevarse a cabo con las herramientas conceptuales y metodológicas que le son propias y que han sido descritas a lo largo de este capítulo: el instrumento principal, una vez más, es el empleo del método histórico-hermenéutico¹³⁸ para elevar el conocimiento a unidad y validez universal. La filosofía, por tanto, debe también investigarse *a sí misma y desde sí misma*, i.e. con las herramientas de las que dispone.

Sin embargo, en un primer acercamiento no resulta *claro y distinto* lo que Dilthey pretende significar con la expresión “*Weltanschauung*”, en parte debido a la heterogeneidad de las formas de conocimiento y expresión que incluye bajo su nombre. Por eso, y dado el desarrollo y la extensión que sufre el término en las décadas posteriores y más allá de la propuesta diltheyana, conviene aclarar su significado en el caso que nos ocupa. Valga la siguiente exposición como un acercamiento sumario al sentido que confiere Dilthey a la *Weltanschauung* en su filosofía.

Siguiendo la estrategia clásica, aunque imprecisa, de la definición negativa, se puede afirmar que las concepciones del mundo no son productos del pensamiento, ya que no surgen de la mera necesidad o del deseo de conocer, sino que “brotan de la actitud vital, de la experiencia de

¹³⁸ El método histórico implica para Dilthey una atención especial a las fuentes, ya que es en la historiografía donde se encuentran las formulaciones de las concepciones del mundo, por lo que uno está estrechamente ligado al otro: “Pläne, Skizzen, Entwürfe, Briefe: in diesen atmet die Lebendigkeit der Person, so wie Handzeichnungen von derselben mehr verraten als fertige Bilder” (Wilhelm Dilthey, „Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie“, en *Die Jugendgeschichte Hegels. Und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. Gesammelte Schriften, IV. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1990, p. 562).

la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica”¹³⁹. Así, las concepciones del mundo surgen de la totalidad de la existencia y su raíz última es la vida¹⁴⁰. De la preocupación por el “enigma del mundo y de la vida” resultan diversos intentos de responder de manera más o menos sistemática a las incógnitas e inquietudes que conforman ese *enigma*. Pero esas tentativas de respuesta, como es evidente, pueden realizarse desde muchas y diferentes perspectivas:

Diese Rätsel haben die ägyptischen und babylonischen Priester so gut beschäftigt als heute die Predigt der christlichen Geistlichen, Herakleitos und Hegel, den Prometheus des Äschylos so gut wie Goethes Faust.¹⁴¹

Por ello considera Dilthey que todas las concepciones del mundo tienen la misma estructura cuando tratan de ofrecer una solución completa al enigma de la vida: implican una conexión en la que se deciden las cuestiones relacionadas con el significado y el sentido del mundo sobre la base de una imagen del mundo, y de ello se deducen el ideal, el bien supremo y los principios fundamentales para guiar la vida¹⁴². Los diferentes tipos de concepción del mundo equivaldrían, por tanto, a los diferentes tipos de respuesta que se ofrecen al enigma del mundo y de la vida. Es importante destacar que Dilthey habla siempre de *tipos* de concepción del mundo, y no de concepciones o teorizaciones concretas, lo que denota una vez más su afán de categorización y síntesis, dos objetivos y tareas fundamentales de la filosofía que aplica a su propio proceder filosófico.

¹³⁹ Dilthey, *Weltanschauungslehre*, etc., p. 86: “Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens. (...) Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor”.

¹⁴⁰ Dilthey, *op.cit.*, p. 78.

¹⁴¹ Dilthey, *op.cit.*, p. 81. “Los sacerdotes egipcios y babilonios se han ocupado de ese enigma tan bien como los sermones actuales del clérigo cristiano, Heráclito y Hegel; el Prometeo de Esquilo, tan bien como el Fausto de Goethe”.

¹⁴² Dilthey, *op.cit.*, p. 82.

Del análisis y extracción de los rasgos generales de las determinadas propuestas a lo largo de la historia surge su conocida división tripartita de las concepciones del mundo:

Diese Weltanschauungen sind aber in dem religiösen, dem künstlerischen und dem metaphysischen Genie nach ihrem Bildungsgesetz, ihrer Struktur und ihren Typen unterschieden.¹⁴³

Dilthey establece que los tipos mayores de concepción del mundo son el religioso, el artístico y el metafísico, y considera este último superior a los precedentes por estar fundado científicamente y presentarse con pretensión de validez universal¹⁴⁴. A lo largo de la obra divide también las concepciones metafísicas del mundo en tres tipos fundamentales: el naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo¹⁴⁵. Y, sin embargo, se afirma que “los verdaderos tipos de concepciones del mundo solamente pueden ser aquellos que son invencibles”¹⁴⁶. Precisamente por la imposibilidad de responder de manera satisfactoria a las incógnitas que plantea el enigma de la vida, solamente aquellas que permanecen como intento pueden ser identificadas como tales, a pesar de su esfuerzo por alcanzar la universalidad.

Lo fundamental en toda la obra *Weltanschauungslehre*, independientemente de la adecuación y de la utilidad de las numerosas tipificaciones, es que Dilthey pretende mostrar que los sistemas filosóficos

¹⁴³ Dilthey, *op.cit.*, p. 87. “Estas concepciones del mundo se distinguen en el genio religioso, el artístico y el metafísico según su ley de formación, su estructura y sus tipos”.

¹⁴⁴ „Wenn die Weltanschauung so zu einem begrifflichen Zusammenhang erhoben, wenn dieser wissenschaftlich begründet wird, und er so mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftritt, so entsteht die Metaphysik“ (Dilthey, *op.cit.*, p. 94). La tesis de la superioridad de la concepción metafísica del mundo se encuentra en: Dilthey, *op.cit.*, p. 151. En ese sentido, la concepción religiosa y la artística serían una preparación a la metafísica (Dilthey, *op.cit.*, p. 90 y 93).

¹⁴⁵ La justificación de la clasificación se encuentra en: Dilthey, *op.cit.*, pp. 100-118.

¹⁴⁶ “Echte Typen der Weltanschauung können nur diejenigen sein, welche unbesiegt sind“ (Dilthey, *op.cit.*, p. 152).

también son concepciones del mundo y, en este sentido, son también susceptibles de análisis *metafilosófico*:

Ich will beweisen, dass auch die philosophischen Systeme, so gut als die Religionen oder die Kunstwerke, eine Lebens- und Weltansicht enthalten, welche nicht in begrifflichen Denken, sondern in der Lebendigkeit der Personen, welche sie hervorbrachten, gegründet ist.¹⁴⁷

En el pensamiento de Dilthey la filosofía es al mismo tiempo *metafilosofía* y *metaciencia*, ya que se presenta como teoría de los tipos de concepción del mundo y como fundamentación y conexión de las ciencias, empresas a las que el propio Dilthey dedica gran parte de sus esfuerzos teóricos. Esta caracterización de la filosofía la convierte en la ciencia más inclusiva.

A pesar de que ya a comienzos del siglo XX se advierte una creciente preocupación por cuestiones esenciales sobre la naturaleza, la función y el lugar de la filosofía, las aportaciones *metafilosóficas* de Dilthey resultan especialmente relevantes por varios motivos. Principalmente, por tratarse de la primera exposición explícita de algunos temas *metafilosóficos* a los que se prestará una atención cada vez mayor a lo largo del siglo XX, ocupándose de manera especial de la pregunta por la naturaleza de la filosofía en su relación con el resto de saberes, por lo que su pensamiento debería considerarse pionero en lo que concierne a este aspecto *metafilosófico*. En este sentido, su propuesta es también fecunda, ya que instauro algunos *memes* conceptuales que resurgirán y se desarrollarán posteriormente y que constituyen el fondo teórico de muchos debates planteados dentro del marco de la *metafilosofía*. La idea de la filosofía como una actitud vital y personal centrada en la resolución del

¹⁴⁷ Dilthey, *op.cit.*, p. 30. “Quiero mostrar que también los sistemas filosóficos, tanto como las religiones o las obras de arte, contienen una visión del mundo y de la vida, la cual no está fundada en el pensamiento conceptual, sino en la fuerza vital de las personas que la produjeron”.

“enigma de la vida” y extensible más allá de las sistematizaciones canónicas es asumida por muchos de los representantes y simpatizantes de lo que se denomina la *Lebensphilosophie*¹⁴⁸, que inauguró el propio Dilthey. La aspiración universalista y objetiva de la filosofía que al mismo tiempo tiene conciencia de la historicidad propia y ajena puede también rastrearse en muchas propuestas metafísicas contemporáneas. Por último, la noción de la filosofía como una “teoría de las ciencias” o “teoría de teorías” que investigaría las relaciones y los tipos de concepciones del mundo en aras de lograr una fundamentación del saber ha generado todo tipo de posicionamientos teóricos con respecto a la relación entre filosofía y ciencia¹⁴⁹.

En la base de todas estas consideraciones se encuentran, por un lado, el tema del agotamiento histórico de la metafísica¹⁵⁰ y, por otro, la ya clásica dicotomía conceptual entre dos modos diferentes de acercarse al mundo, dos metodologías que distinguirían dos ámbitos separados del conocer: *Erklären* (explicar) en las ciencias naturales y *Verstehen* (comprender) en las ciencias del espíritu, sobre la que se ha edificado casi la totalidad del trabajo científico¹⁵¹. Las consecuencias de la escisión instaurada por Dilthey van más allá de la mera conceptualización teórica y pueden advertirse tanto en la cultura popular como en la organización de los planes de estudio. Aunque en muchas ocasiones no existan referencias explícitas a los textos de Dilthey, su influencia es innegable y de gran calado: la estela de su pensamiento es todavía visible desde muchos lugares del mapa del imaginario filosófico.

¹⁴⁸ Henri Bergson y José Ortega y Gasset serían ejemplos paradigmáticos. La “filosofía existencialista” comparte también ciertos rasgos con la idea vitalista diltheyana.

¹⁴⁹ Tales serán analizados en la Parte Tercera, Capítulos I y II.

¹⁵⁰ En el Capítulo II de la Parte Segunda se expondrá cómo la idea del final histórico de la metafísica funciona como resorte para enunciar la tesis del “final de la filosofía”.

¹⁵¹ Para un análisis histórico sobre la distinción *Erklären-Verstehen* vide: Uljana Feest, *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*, Dordrecht, Springer, 2010.

CAPÍTULO III

“Metafilosofía”: ¿una nueva disciplina filosófica?

Aunque el carácter metafilosófico de la filosofía, ejemplificado en su cualidad autorreferencial y recursiva, fue destacado ya por Platón y Aristóteles –en ese sentido, sería incluso un tema *clásico*– y se vio reforzado por la necesidad de justificación de la disciplina filosófica frente al resto de saberes desde el siglo XIX, el omnipresente e imparable despliegue de la metafilosofía a lo largo de los últimos decenios ha llevado incluso a plantear si la llamada metafilosofía no se habrá convertido ya en una disciplina autónoma *dentro* o incluso *más allá* de la filosofía.

Recently, questions about the nature of philosophy have become a philosophical topic in their own right along with epistemology, metaphysics, value theory, and so on.¹⁵²

1. Poner nombre a la recursividad filosófica

El tipo de actividad implicada en lo que se reconoce como “metafilosofía”, i.e. la teoría y análisis de temas relacionados con la naturaleza, la función, el objeto o la metodología de la filosofía, ha conocido varios nombres y ha sufrido numerosas alteraciones y matizaciones. Conocerlas puede ayudar a comprender las razones de la discusión constante sobre la disciplina filosófica, síntoma, por un lado, de la falta de consenso en cuanto a las citadas cuestiones y, por otro, de un estado generalizado de cuestionamiento interno y externo del quehacer filosófico en el que la filosofía se ve obligada a justificar su actividad y sus

¹⁵² Paul Moser, Dwayne Mulder (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy*, New York, Macmillan Publishing Company, 1994, p. 1-2.

métodos para *defender* o, al menos, *asegurar* su lugar y su función en la cultura y el conocimiento.

El uso del nombre “metafilosofía” para referirse a la reflexión de la filosofía sobre sí misma es relativamente reciente. Su presencia puede rastrearse hasta 1942, cuando es empleado como adjetivo (“*metaphilosophical*”) por Morris Lazerowitz en una reseña para la revista *Mind* sobre el citado libro *Philosophy as a Science, its Matter and its Method*, de John Ducasse, para describir lo que considera al mismo tiempo la queja y la pregunta filosófica más importante: “why are no philosophical disputes ever settled?”¹⁵³, problema para el cual la obra reseñada constituiría “un intento serio y original”¹⁵⁴ de resolución. En el prefacio al libro, Ducasse asume que su contenido pertenece a esa rama de la filosofía llamada “filosofía de la filosofía”:

It is to this branch of philosophy [philosophy of philosophy] that the present work belongs. It represents an attempt to formulate an answer more specific, more detailed, and more defensible than the common ones to the question the layman so often asks of the philosopher, viz., What *is* philosophy?¹⁵⁵

El planteamiento del libro parte del hecho de que la filosofía parece no progresar, ya que trata de responder siempre las mismas preguntas, mientras que la ciencia aumenta gradualmente su cuerpo de conocimiento¹⁵⁶. Por ello dedica su trabajo a describir y analizar las hipótesis “recientes” sobre la naturaleza y los métodos de la filosofía, de modo que su obra se convierte también en una suerte de análisis de la relación y las diferencias entre filosofía y ciencia. A pesar de no emplear el

¹⁵³ Morris Lazerowitz, “VI. New Books”, *Mind*, 51 (203), 1942, p. 284.

¹⁵⁴ Lazerowitz, *op.cit.*, p. 285.

¹⁵⁵ Curt John Ducasse, *Philosophy as a Science: its Matter and its Method*, New York, Oskar Piest, 1941, p. vii-viii.

¹⁵⁶ Ducasse, *op.cit.*, p. xviii.

término acuñado por Lazerowitz, el libro de Ducasse es, a todas luces, una obra paradigmáticamente metafilosófica, ya que introduce dos problemas constantes y fundamentales de la metafilosofía: la pregunta por la naturaleza de la filosofía y la investigación de las conexiones entre filosofía y ciencia como acercamiento a su respuesta; en último término, esto implica también una reflexión sobre el lugar que ocupan las reflexiones filosóficas en la cultura y el conocimiento.

Dos décadas después de la reseña de Lazerowitz, Henri Lefebvre publica un libro titulado *Métaphilosophie*. Lejos de limitarse al análisis sobre cuestiones que podrían calificarse de *metafilosóficas*, y dada la orientación marxista de su pensamiento, en esta obra se realiza una doble crítica a la filosofía: sobre la filosofía clásica o tradicional y contra la filosofía contemporánea¹⁵⁷. Y es que el análisis interno y el cuestionamiento que entraña la metafilosofía no excluyen la autocrítica, incluso aunque esta implique el quebranto de sus tesis básicas¹⁵⁸.

Por otro lado, la quinta edición (1964) del *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora contiene ya el lema “Metafilosofía”. La entrada correspondiente, empero, no está desarrollada, sino que remite a los términos “Perifilosofía” y “Filosofía”. El primero, que no ha conocido el éxito de la “metafilosofía”, se define como el

conjunto de estudios que se han llevado a cabo, especialmente durante los últimos decenios, sobre las diferentes *formas, tipos o especies* de filosofías habidos en el curso de la historia o que se suponen posibles.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Henri Lefebvre, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵⁸ Como es natural, la investigación de los supuestos propios también puede llevar a rechazarlos o a transformarlos completamente. En este sentido, la tesis del “final de la filosofía”, tema principal de este trabajo, sería la expresión más radical de la crítica metafilosófica.

¹⁵⁹ José Ferrater Mora, “Perifilosofía”, en *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2009, p. 2725.

Los trabajos de Dilthey y Santayana serían, según Ferrater Mora, ejemplos paradigmáticos de una actividad *perifilosófica*. En el mismo artículo se define la metafilosofía como “toda reflexión sobre la filosofía como tal, esto es, lo que a veces se conoce con el nombre de filosofía de la filosofía”¹⁶⁰. De ambos enunciados se deriva que la Perifilosofía, como análisis de los *tipos* de filosofías, pertenecería al ámbito más general de la Metafilosofía, de modo que todas las investigaciones perifilosóficas serían metafilosóficas, pero no a la inversa. Por otra parte, la voz “Filosofía” del *Diccionario* constituye en sí misma un magnífico estudio *metafilosófico* sobre la naturaleza de la actividad, al comienzo de la cual se destaca que el problema de la significación de la filosofía es el más discutido de todos, razón por la cual se le presta una especial atención¹⁶¹. También en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* se recoge el lema “filosofía de la filosofía” como investigación de “los caracteres, los tipos, las posibilidades y las diferencias internas de la filosofía misma”¹⁶². El hecho de que los diccionarios temáticos de referencia otorguen una entrada propia a la actividad reflexiva de la filosofía muestra una naturalidad creciente de sus temas en las obras filosóficas de la época.

La multiplicación de los trabajos subsumidos bajo el concepto “metafilosofía” (y su equivalente “filosofía de la filosofía”¹⁶³) y la

¹⁶⁰ Ferrater Mora, *op.cit.*, p. 2756.

¹⁶¹ José Ferrater Mora, “Filosofía”, en *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2009, p. 1270.

¹⁶² „Sie [die Philosophie der Philosophie] untersucht Wesen, Arten, Möglichkeiten, innere Differenzierungen der Philosophie selbst“ (Lutz Geldsetzer, “Philosophie der Philosophie”, in Joachim Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7 (P-Q)*, Basel, Schwabe & Co. AG, 1989, p. 904).

¹⁶³ En sentido estricto, la expresión “*filosofía de la filosofía*” parecería implicar la obligatoriedad de un discurso *filosófico* sobre la filosofía. Pero tratar de realizar una definición filosófica de la filosofía lleva siempre a la circularidad pues supone, en primera instancia, asumir el término a definir en el propio proceso de definición. Dependiendo de las asunciones que se hagan en cuanto a la naturaleza o los procedimientos de la filosofía, la definición será o no adecuada al método empleado

inquietud que esta denota se verán encarnadas en la fundación de la revista científica *Metaphilosophy* en el año 1970. En su primer número, además de destacar que los filósofos que sean serios respecto a su disciplina no pueden poner en tela de juicio la necesidad de mejorar nuestra comprensión de la filosofía, de qué es y de cómo funciona, Morris Lazerowitz define la actividad de la “Metafilosofía” como la

investigation of the nature of philosophy, with the central aim of arriving at a satisfactory explanation of the absence of uncontested philosophical claims and arguments.¹⁶⁴

Desde entonces, la revista ha mantenido un espectro académico muy amplio, lo que le permite recoger trabajos de diversa índole que tratan cuestiones como “los fundamentos, el alcance, la función y la dirección de la filosofía”, “la justificación de métodos y argumentos filosóficos”, “interrelaciones entre escuelas o ámbitos de la filosofía”, “la relación de la filosofía con otras disciplinas” o “la relevancia de la filosofía en la acción social y política”¹⁶⁵. Puede afirmarse que a partir de la segunda mitad del siglo XX no solamente la actividad, sino también el término “metafilosofía” parece ya asentado en la historiografía filosófica y que posee un sentido casi unívoco, que Javier Muguerza recoge de manera prístina en la definición del *Diccionario de Filosofía Contemporánea*:

para realizarla. Russell (Bertrand Russell, *Wisdom of the West: A Historical Survey of Western Philosophy in Its Social and Political Setting*, New York, Doubleday, 1959, p. 7) lo expone de manera clara: “Any definition [of philosophy] is controversial and already embodies a philosophic attitude. The only way to find out what philosophy is, is to do philosophy”. En cualquier caso, el desarrollo de las expresiones “metafilosofía” y “filosofía de la filosofía” muestra un uso indistinto de ambas, por lo que pueden considerarse intercambiables.

¹⁶⁴ Morris Lazerowitz, “A note on ‘metaphilosophy’”, *Metaphilosophy*, 1 (1), 1970, p. 91.

¹⁶⁵ La descripción de los objetivos de una revista llamada “Metaphilosophy” es, cuanto menos, significativa del tipo de reflexiones que se consideran propias de tal ámbito. Tal descripción puede encontrarse en: <https://onlinelibrary.wiley.com/page/journal/14679973/homepage/productinformation.html> (consultado el 12/07/2018).

La reflexión sobre el propio concepto de filosofía, su significado, su relación con otras disciplinas, sus métodos, e incluso su papel histórico, etc. recibe el nombre de metafilosofía.¹⁶⁶

La neutralidad de esta definición no oculta los vastos campos que abarca la metafilosofía. Muestra de ello es la “lista personal” de temas o preguntas metafilosóficas realizada por Peter Suber, la cual incluye, entre otras, la historicidad, la finalidad de la filosofía, la muerte de la filosofía, la filosofía en relación con otras disciplinas y actividades, e incluso la filosofía en relación con la metafilosofía¹⁶⁷. La amplitud de la investigación metafilosófica es evidente y, sin embargo, parece haber cierto consenso en que el mayor tema de la metafilosofía, por su profundidad y extensión, es responder a qué sea la filosofía¹⁶⁸. El hecho de que esta pregunta no siempre se manifieste de manera expresa e intencionada en la tradición filosófica no es impedimento para considerarla el eje fundamental de la metafilosofía. Cualquier propuesta o posición filosófica implica ya ciertas asunciones sobre la naturaleza de la filosofía, y la propia consideración de una obra como *filosófica* constituye uno de los actos metafilosóficos más sobresalientes. En este sentido, podría establecerse una distinción entre la metafilosofía explícita –aquella que se realiza como una subdisciplina de la filosofía– y la implícita –que describe la reflexión no enfatizada pero igualmente presente, especialmente *dentro* del pensamiento de un autor, y

¹⁶⁶ Voz “Metafilosofía” en Miguel Ángel Quintanilla, *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1979, p. 316.

¹⁶⁷ Peter Suber, “Metaphilosophy themes and questions. A personal list”. La lista completa se encuentra en: <https://legacy.earlham.edu/~peters/courses/meta/topics.htm> (consultado el 13/07/2018).

¹⁶⁸ Esa incógnita es precisamente la que pretende despejar Ducasse (Ducasse, *op.cit.*, p. vii-viii). Joll destaca tres preguntas metafilosóficas generales: 1) qué es la filosofía; 2) cuál es o debería ser la cuestión de la filosofía; 3) cómo debería hacerse filosofía (Nicholas Joll, “Contemporary Metaphilosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, disponible en: www.iep.utm.edu/con-meta (consultado el 07-01-2016), p. 3). También Nudler considera que la pregunta por la naturaleza de la filosofía es el tema metafilosófico por antonomasia, a pesar de ser desestimada por Lyotard (Óscar Nudler, *Filosofía de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2010, p. 22).

que señalaría esas asunciones inevitables del quehacer filosófico¹⁶⁹—. En cualquier caso, la instauración de un término específico (sea “metafilosofía”, “filosofía de la filosofía” o el más prosaico “teoría de la filosofía”) que aglutina todas las obras dedicadas a la autorreflexión filosófica tiene, al menos, un efecto importante. La novedad de conferir entidad propia a una actividad que, en origen, no era sino un atributo, aunque especial, de la filosofía, provoca una multiplicación de trabajos que se acogen al estreno de la doctrina y también una sofisticación y especialización internas.

2. Crítica a la metafilosofía

El vigoroso desarrollo de esta subdisciplina ha llevado a considerar la metafilosofía como un método¹⁷⁰, una manera especial de acercarse al quehacer filosófico. Incluso se ha propuesto, a imagen de la tendencia en epistemología, la “naturalización” la metafilosofía¹⁷¹ como forma de superar el mito de la racionalidad pura y así aumentar nuestra comprensión de la influencia del contexto social en el que se sitúa el filósofo. Una manera de llevar a cabo una investigación tal sería testar los mecanismos psicológicos que también conforman el pensamiento filosófico¹⁷². Otra propuesta de metafilosofía *naturalizada* consistiría en inquirir la influencia social en la filosofía, i.e. recoger información y datos sobre las relaciones entre filósofos para descubrir las diversas fuerzas que forman el desarrollo

¹⁶⁹ La distinción se propone en Joll, “Contemporary Metaphilosophy”, etc., p. 4.

¹⁷⁰ « la méditation métaphilosophique, ainsi prise en charge, ce serait une méthode et déjà un style plutôt qu’une forme définie » (Lefebvre, *op.cit.*, p. 276).

¹⁷¹ David R. Morrow, Chris Alen Sula, “Naturalized metaphilosophy”, *Synthese*, 182, 2011, pp. 297-313.

¹⁷² Los dos más importantes serían la “presión de uniformidad” (“uniformity pressure”) y el “sesgo de confirmación” (“confirmation bias”) (Morrow, Sula, *op.cit.*, p. 302).

de la filosofía¹⁷³. Todas estas propuestas han llevado también a enunciar la rocambolesca expresión “meta-metafilosofía” como advertencia del peligro de esterilidad que acecha a la eterna actividad reflexiva, “ejemplo de homeopatía filosófica”¹⁷⁴.

Sin embargo, también se alzan voces contra la rebuscada sofisticación de la *disciplina* metafilosófica. El propio Wittgenstein, a pesar de que en su pensamiento “el mero hecho de filosofar se vuelve problemático”¹⁷⁵, se muestra escéptico con respecto a la necesidad de expresiones como “filosofía de la filosofía”:

Man könnte meinen: wenn die Philosophie vom Gebrauch des Wortes “Philosophie” redet, so müsse es eine Philosophie zweiter Ordnung geben. Aber es ist eben nicht so; sondern der Fall entspricht dem der Rechtschreiblehre, die es auch mit dem Wort „Rechtschreiblehre“ zu tun hat, aber dann nicht eine solche zweiter Ordnung ist.¹⁷⁶

Siguiendo a Wittgenstein, la filosofía no *saldría* de sí misma para analizar, como actividad secundaria, el uso que se hace de su nombre. Algo similar parece argumentar Sparshott cuando afirma que no es necesario utilizar las expresiones “filosofía de la filosofía” o “metafilosofía”, ya que la filosofía tiene como objeto a las disciplinas en general, incluida ella

¹⁷³ Un examen de este tipo sería equivalente a expandir las investigaciones realizadas por sociólogos como Randall Collins [vide: Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, 1998] y desarrollar su teoría de las redes (Morrow, Sula, *op.cit.*, p. 312).

¹⁷⁴ José Ferrater Mora, *Modos de hacer filosofía*, etc., p. 26. Muestra de la injerencia del concepto de “meta-metafilosofía” es el tipo de análisis llevado a cabo en el citado artículo de Bob Plant. En sentido estricto, la investigación llevada a cabo en el presente capítulo pertenecería también a la “meta-metafilosofía”.

¹⁷⁵ Kai Nielsen, “Wittgenstein, wittgensteinians and the end of philosophy”, *Grazer Philosophische Studien*, 38 (1), 1990, p. 1.

¹⁷⁶ Ludwig Wittgenstein, “Philosophische Untersuchungen”, in *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984, §121. „Podría pensarse: cuando la filosofía trata sobre el uso de la palabra “filosofía”, debería haber una filosofía de segundo orden. Pero no es así; sino que ocurre lo mismo que en caso de la ortografía, que también tiene que ver con la palabra “ortografía” sin ser de segundo orden”.

misma, de modo que la actividad filosófica no es equivalente a la filosofía como disciplina:

Can we say analogously of philosophers that when they turn aside from doing philosophy to consider the nature of philosophy they are no longer doing philosophy but the philosophy of philosophy? Obviously we would never put it that way. Would it help if we substituted the word ‘metaphilosophy’ for the phrase ‘philosophy of philosophy’? No, because metaphilosophy in this sense would be a proper part of philosophy.¹⁷⁷

En otra dirección, Lutz Geldsetzer (quien escribiera la citada entrada “Metaphilosophie” en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*) argumenta que lo que se propone bajo el nombre “meta-filosofía” o bajo la reflexión que “trasciende” a la propia filosofía no es nada nuevo, sino que se trata de una reformulación de los viejos problemas metafísicos. De manera general, si se entiende la metafilosofía como fundamentación de la filosofía y de otras ciencias, entonces esta actividad pertenecería a la metafísica.

*Es gibt kein Transzendieren der Philosophie oder der Metaphysik in Richtung auf eine Meta-Philosophie oder Meta-Metaphysik, sondern jede darauf gerichtete Reflexion bewegt sich innerhalb ihres wohlbestimmten Gebietes.*¹⁷⁸

La metafilosofía, por tanto, no puede ser una nueva disciplina filosófica ni una ciencia nueva, ya que su quehacer no es sino otra “tematización de un viejo problema metafísico”¹⁷⁹.

Wenn man nun von philosophischen Grunddisziplinen der genannten Art noch einen weiteren Meta-Schritt versucht, so

¹⁷⁷ Francis Sparshott, “Philosophy as a discipline”, *Canadian Journal of Philosophy*, 19 (1), 1993, p. 169.

¹⁷⁸ Lutz Geldsetzer, „Metaphilosophie als Metaphysik. Zur Hermeneutik der Bestimmung der Philosophie“, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, V/II, 1974, p. 250 (en cursiva en el original). „No hay tal trascender la filosofía o la metafísica hacia una meta-filosofía o a una meta-metafísica, sino que toda reflexión en ese sentido se mueve dentro de su ámbito, perfectamente determinado”.

¹⁷⁹ Geldsetzer, *op.cit.*, p. 251.

kann als Disziplin nur noch das verbleiben, was seit altersher Metaphysik selber gennant wird.¹⁸⁰

La reflexión y el cuestionamiento de los fundamentos ontológicos, epistemológicos o sociales de una disciplina son indiscutiblemente necesarios y relevantes, ya que permiten detectar errores de planteamiento, escrutar posibilidades de mejora y comprender los mecanismos que la moldean. Como destaca Ferrater Mora, sin metafilosofía “la filosofía corre el peligro de convertirse en una especie de dogmática”¹⁸¹, aunque en algunos casos sería deseable “algo menos de metafilosofía y algo más de filosofía”¹⁸², en aras de evitar la esterilidad provocada por la especialización endogámica e inconsciente. Por otro lado, la investigación metafilosófica apela a problemas estructurales de la filosofía a los que es necesario prestar atención para poder llevar a cabo una actividad filosófica honesta y reflexiva. En el mejor de los casos, la historiografía metafilosófica del último siglo habría surgido también como respuesta a esa necesidad.

Una forma de zanjar la pregunta capital de la metafilosofía –“¿qué es la filosofía?”– es advertir el hecho irrevocable de que, en último término, la filosofía es una actividad que se describe a sí misma, i.e. que “la filosofía es lo que la filosofía dice ser”¹⁸³. Y la filosofía, como muchas otras actividades eminentemente teóricas, *se dice ser* a través de los textos que conforman su tradición, ya que se trata de una disciplina que se encuentra

¹⁸⁰ Geldsetzer, *op.cit.*, p. 249. “Cuando se intenta dar otro meta-paso desde tales disciplinas filosóficas fundamentales, en tanto que disciplina solo puede quedar como aquello que desde antiguo se ha llamado metafísica”.

¹⁸¹ Ferrater Mora, *op.cit.*, p. 27.

¹⁸² Ferrater Mora, *op.cit.*, p. 28.

¹⁸³ Julián Pacho, “Tesis en torno a la cuestión «qué es filosofía»”, en *¿Qué es filosofía hoy?*, Donostia, Gatza, 2007, pp. 67. Patricia Sayre defiende una tesis similar al afirmar que la filosofía es precisamente “the activity that the people who call themselves ‘philosophers’ engage in”, y su objeto de estudio “the set of issues, problems, questions, etc. that they address” (Patricia Sayre, “Philosophy as profession”, en Havi Carel, David Gamez (eds.), *What Philosophy is*, London, New York, Continuum, 2004, p. 253).

en estrecha relación al modo en el que se elabora, se presenta y se expresa¹⁸⁴. En este sentido, parece imposible escapar a la circularidad de la definición¹⁸⁵.

En cualquier caso, podría decirse que la manera en la que la filosofía habla sobre sí misma es un indicativo de su situación. El hecho de que en los últimos decenios gran parte de la expresión filosófica se haya hecho en forma de *metafilosofía* denota una evidente preocupación por la filosofía misma en todas sus formas. En este sentido, y en caso de considerar la Metafilosofía como una *nueva disciplina filosófica*, idea no tan irrazonable si se tiene en cuenta la frenética actividad llevada a cabo en su nombre, es evidente que uno de sus rasgos más característicos sería su amplitud. Se diría, incluso, que la metafilosofía sería un campo radicalmente más vasto que la propia filosofía, pues no solamente la contendría a ella como objeto principal de estudio, sino también a sí misma, en cuanto forma característica en la que se ha presentado la filosofía en la historiografía contemporánea. Por el contrario, si se considera la metafilosofía como una parte del discurso filosófico y no como una disciplina autónoma, habría que asumir que se *filosofa* cada vez que se habla sobre filosofía¹⁸⁶. Frente a las nefastas consecuencias de tal idea puede argumentarse que lo realmente *filosófico* es precisamente una *manera de hablar* (que incluiría a la metafilosofía), en cuyo caso habría que realizar un esfuerzo *metafilosófico* para definir, una vez más, qué hay de especial en ese discurso que se dice *filosófico*. Una posible salida a este entuerto es considerar la metafilosofía como una reflexión general sobre la filosofía realizable desde diferentes ámbitos (sociológico, económico, epistemológico...), en cuyo caso habría

¹⁸⁴ Ferrater Mora, *op.cit.*, p. 123.

¹⁸⁵ Véase la nota 163.

¹⁸⁶ Las implicaciones de tal idea son radicales y probablemente indeseadas por la mayor parte de la comunidad filosófica.

que rechazar la idea de la especificidad de la filosofía basada en su esencial recursividad y abrir los postigos del castillo de la filosofía a los discursos *no-filosóficos*.

PARTE SEGUNDA

EL "FINAL DE LA FILOSOFÍA" COMO *TOPOS* DESTACADO
DE LA METAFILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA: ORIGEN
HISTÓRICO-CONCEPTUAL

Introducción: la ubicuidad del final

La vorágine metafilosófica en la que se ha introducido la filosofía contemporánea y el profundo cuestionamiento de la disciplina que esta implica han resultado en una multiplicación de trabajos que formulan o tratan la tesis del “final de la filosofía” en cualquiera de sus formas¹⁸⁷. En ese sentido, “el final de la filosofía” es un tema metafilosófico¹⁸⁸, ya que cualquier discurso que teorice sobre el posible acabamiento de la filosofía conlleva siempre, se haga o no explícitamente, una reflexión en torno a la naturaleza de la filosofía (al menos, en torno a la naturaleza de la filosofía que se dice acabada). Por ello, todas las teorías sobre el final de la filosofía son, ante todo y por razones evidentes, teorías de carácter metafilosófico¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Algunos ejemplos de títulos que aluden directamente a la cuestión del “final de la filosofía” serían: Maurice Blanchot, “La fin de la philosophie”, *Nouvelle Revue Française*, 80, 1959, pp. 286-298; José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960; Manfred Riedel, “Philosophieren nach dem ‘Ende der Philosophie’”. Zur Sache des Denkens im Zeitalter der Wissenschaft“, en Hermann Lübbe (ed.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin, Walter de Gruyter, 1978; Quentin Skinner, “The end of philosophy?”, *New York Times Review of Books*, 23 (4), 1981, pp. 46-48; Jacques Derrida, *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983; Harry Redner, *The Ends of Philosophy: an Essay in the Sociology of Philosophy and Rationality*, Totowa, N.J., Rowman and Allanheld, 1986; Kenneth Baynes, James Bohman, Thomas McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, MIT Press, 1987; Cornelius Castoriadis, “The ‘end of philosophy’?”, *Salmagundi*, 82/83, 1989, pp. 3-23; David Cooper, “Postmodernism and ‘The End of Philosophy’”, *International Journal of Philosophical Studies*, 1 (1), 1993, pp. 49-59; Peter Suber, “Is philosophy dead?”, *The Earlhamite*, 112 (2), 1993, pp. 12-14; John Passmore, “The end of philosophy?”, *Australasian Journal of Philosophy*, 74 (1), 1996, pp. 1-19; Wolfgang Marx, *Über das Märchen vom Ende der Philosophie. Eine Streitschrift für systematische Rationalität*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998; Isabelle Thomas-Fogiel, *Référence et autoréférence. Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005; Julián Pacho, “Experimentar el mundo al final de la filosofía”, en María Carmen Paredes (ed.), *Religiones e interpretaciones del mundo*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2011, pp. 145-166; Boris Groys, *Introduction to Antiphilosophy*, New York, Verso, 2012; Marina Garcés, *Filosofía inacabada*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015.

¹⁸⁸ Joll, “Contemporary Metaphilosophy”, etc., p. 3.

¹⁸⁹ Trivialmente, un número considerable de artículos publicados en la revista

Este hecho, de apariencia trivial, muestra que la insistente reflexión en torno a la naturaleza, los fundamentos, el lugar y el papel de la filosofía ha llevado a plantear tesis radicales sobre su posible o inminente acabamiento, así como la posibilidad de que esta “haya agotado sus posibilidades”¹⁹⁰. En algunos casos, incluso, la metafilosofía se utiliza como sinónimo de post-filosofía¹⁹¹, de modo que la supuesta muerte de la filosofía se convierte en un momento fúnebre extraño¹⁹² en el que parece que “los filósofos contemporáneos celebran su propia despedida”¹⁹³. La familiaridad de la tesis del “final de la filosofía” se refleja en el hecho de que los representantes de los dos principales polos en lo que se divide la filosofía contemporánea, los denominados “analíticos” y “continentales”, parecen converger en el diagnóstico del agotamiento¹⁹⁴. Por todo ello, su formulación no se experimenta (o no debería experimentarse) como una hipótesis inusual, sino como un hecho compartido y preocupante.

Las preguntas “¿para qué filosofía?” y su pertinaz variante “¿para qué *aún* filosofía?”, tan repetidas en las discusiones metafilosóficas, son un claro ejemplo de esta tendencia, ya que implican un cuestionamiento del valor o utilidad de la reflexión filosófica y, al mismo tiempo, exponen un futuro incierto para la disciplina. Adorno, en 1962, reconoce no estar seguro de la respuesta, aunque sospecha que la filosofía, en cuanto primera disciplina de la conciencia pública, murió tras Kant, principalmente debido a la “desproporcionada” injerencia de las ciencias de la naturaleza¹⁹⁵. Cuando en 1975 Habermas plantea seriamente la pregunta, está

Metaphilosophy hacen alusión al final o a la transformación de la filosofía.

¹⁹⁰ Richard Rorty, “Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey”, *Review of metaphysics*, 30 (2), 1976, p. 284.

¹⁹¹ Joll, *op.cit.*, p. 4.

¹⁹² Maurice Blanchot, *op.cit.*, p. 293.

¹⁹³ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 11.

¹⁹⁴ Suber, *op.cit.*, p. 12.

¹⁹⁵ Theodor W. Adorno, “Wozu noch Philosophie?”, *Merkur*, 16 (11), 1962, p. 1001.

cuestionando simultáneamente, en sus propias palabras, si es posible aún filosofar en general, por qué no deberíamos incluir la filosofía, al igual que al arte y la religión, en el fenómeno histórico universal de racionalización y por qué no debe expirar la filosofía por sí misma¹⁹⁶; y añade también que lo que ha llegado a su fin no es solamente la “gran tradición”, sino también el estilo de pensamiento filosófico ligado al saber individual y a la representación personal¹⁹⁷.

Así, las formulaciones sobre el posible “final” de la filosofía se suceden a lo largo de la historiografía filosófica contemporánea, para la que pueden encontrarse variaciones como “muerte”¹⁹⁸, “apocalipsis”¹⁹⁹, “harakiri”²⁰⁰, “suicidio”²⁰¹ o “antifilosofía”²⁰². Ya en 1931 Adorno se pregunta si la filosofía es “actual”, i.e. si “el resultado de la historia de la filosofía más reciente no es la imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales”²⁰³. En 1958, Henri Lefebvre advertía de que “la filosofía agoniza; o se la mata o el filósofo se suicida en un hara-kiri desprovisto de grandeza”²⁰⁴. Según Derrida, “siempre ha habido y habrá mistificación filosófica, especulación sobre el final y los fines de la filosofía”²⁰⁵, ya que estas pertenecen al tipo de discurso apocalíptico que impera desde hace decenios. Para Groys, el escepticismo

¹⁹⁶ Jürgen Habermas, “Wozu noch Philosophie” en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, p. 22.

¹⁹⁷ Habermas, *op.cit.*, p. 12.

¹⁹⁸ Suber, “Is philosophy dead?”, p. 12.

¹⁹⁹ Derrida, *D'un ton apocalyptique...*, etc.

²⁰⁰ Paul T. Sagal, “Naturalistic epistemology and the harakiri of philosophy”, in Abner Shimony, Debra Nails (eds.), *Naturalistic Epistemology*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1987.

²⁰¹ James Tartaglia, “Philosophy between religion and science”, *Essays in Philosophy*, 12 (2), 2011, p. 230.

²⁰² Groys, *op.cit.*

²⁰³ Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, etc., p. 331; trad. esp. por José Luis Arantegui Tamayo en Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 83.

²⁰⁴ Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L'Arche, 1958, p. 93.

²⁰⁵ Derrida, *D'un ton apocalyptique...*, etc., p. 24.

hacia las afirmaciones filosóficas deja solamente dos opciones teóricas: relativismo cultural o antifilosofía; y esta última sería realizada por los autores que cuestionan la práctica filosófica como tal (esto es, por autores que dedican su obra a cuestiones metafilosóficas) y constituiría el estadio final y absoluto de la filosofía²⁰⁶. El colectivo *After Philosophy: End or Transformation?* presenta textos de filósofos que piensan “después de la filosofía”, entre los que se incluyen autores de tendencias filosóficas muy variadas e, incluso, opuestas²⁰⁷. En la introducción a dicho libro se indica que la principal característica de los argumentos del final de la filosofía es la crítica a los conceptos duros de razón y de sujeto autónomo, lo que implica, paralelamente, una crítica del “*sujeto racional soberano*” y de la imagen asociada del “*conocimiento como representación*”²⁰⁸.

Así, se observa que las formulaciones del final de la filosofía se exponen casi siempre como el correlato de cierto desapego de la filosofía hacia su tradición, que se percibe como doctrinal y canónica, y en la que dominan conceptos fuertes de razón, sujeto y conocimiento que no parecen ajustarse a la experiencia contemporánea. Dado que esta crítica es compartida por gran parte de las corrientes filosóficas del siglo XX, podría afirmarse que el “final de la filosofía” es el principal escenario en el que se desarrolla la filosofía contemporánea y que la posición típicamente “filosófica” en la historia del pensamiento desde mitad del siglo XIX es, precisamente, la “autorrefutación” de la filosofía²⁰⁹.

²⁰⁶ Groys, *op.cit.*, p. vii-xiii.

²⁰⁷ Baynes, Bohman, McCarthy, *op.cit.*, p. 2. Los textos compilados en este libro pertenecen a Richard Rorty, Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Jacques Derrida, Donald Davison, Michael Dummett, Hilary Putnam, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Alasdair McIntyre, Hans Blumenberg y Charles Taylor.

²⁰⁸ Baynes, Bohman, McCarthy, *op.cit.*, p. 3-5.

²⁰⁹ Franca D’Agostini, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 27.

Por otro lado, esta tendencia filosófica a teorizar su propio “final”, aunque no se lleve a cabo de manera explícita, puede interpretarse como un elemento significativo, pero no aislado, de un estado de cosas más amplio en el que el diagnóstico generalizado es de “crisis”. Así lo considera Cornelius Castoriadis, para quien la proclamación del “final de la filosofía” y toda la retórica posmoderna y deconstruccionista que de ella hace gala pertenecen a la crisis general de la sociedad y de la cultura occidental²¹⁰. En ese sentido, la tesis del “final de la filosofía” no sería sino la consecuencia de declaraciones proféticas y de una cierta concepción de la filosofía heredadas principalmente de Hegel y Heidegger²¹¹. Según D’Agostini, esta tendencia hacia el fin es un proceso interno que se desarrolla dentro de la “cultura del fin”, cuyo origen puede rastrearse hasta la crítica nietzscheana de la razón²¹². Harry Redner expresa muy claramente que, en un momento histórico tan crítico, la filosofía no puede sino dudar también de sí misma:

Civilisation itself can no longer be taken for granted, and even the life of humankind is uncertain. In such general condition of historical doubt, philosophy cannot but doubt itself.²¹³

Derrida, en un tono más irónico, considera que Occidente ha estado dominado por un poderoso programa que era también un contrato inquebrantable entre los discursos del fin, en el que los temas del fin de la historia y la muerte de la filosofía solamente serían las formas más comprensibles e imponentes²¹⁴, pero no las únicas:

Je vous le dis en vérité, ce n’est pas seulement la fin de ceci mais aussi et d’abord de cela, la fin de l’histoire, la fin de la lutte de classes, la fin de la philosophie, la mort de Dieu, la fin des religions, la fin du christianisme et de la morale (ça, ce fut la naïveté la plus grave), la fin du sujet, la fin de l’homme, la fin de

²¹⁰ Castoriadis, *op.cit.*, p. 3.

²¹¹ Castoriadis, *op.cit.*, p. 23.

²¹² D’Agostini, *op.cit.*, p. 68.

²¹³ Redner, *op.cit.*, p. 3

²¹⁴ Derrida, *op.cit.*, p. 58.

l'Occident, la fin d'Œdipe, la fin de la terre, *Apocalypse now* (...), et aussi la fin de la littérature, la fin de la peinture, l'art comme chose du passé, la fin de la psychanalyse, la fin de l'université, la fin du phallogocentrisme et du phallogocentrisme, que sais-je encore ? Et quiconque viendrait raffiner, dire le fin du fin, à savoir la fin de la fin, la fin des fins, que la fin a toujours déjà commencé, qu'il faut encore distinguer entre la clôture et la fin (...). Si bien qu'on peut se demander si c'est un ton, l'eschatologie, ou bien la voix elle-même.²¹⁵

La filosofía contemporánea se encuentra, así, dominada por diversos y rebuscados “discursos del fin” que, convertidos en el principal *leitmotiv* de la cultura filosófica, corroboran el diagnóstico de crisis. Esta situación había sido ya identificada por Jaspers en 1949 como un momento “históricamente nuevo”²¹⁶ en el que siente que cada día es mayor el peligro de que la filosofía desaparezca debido al fenómeno masivo de desmoronamiento de religiones y filosofías²¹⁷.

Es posible, sin embargo, interpretar las formulaciones del “final” como un hecho favorable para la filosofía. Lefebvre, por ejemplo, invierte el diagnóstico y afirma que pensar el “final de la filosofía” dentro de una crisis cultural generalizada funciona como “consuelo” para el filósofo que observa cómo su disciplina atraviesa momentos muy difíciles, porque refuerza su presencia, aunque sea en forma de abandono:

La philosophie traverse de grandes difficultés ; et avec elle le philosophe. Il se console en disant qu'il n'est pas le seul. Crise de la croissance, de puberté, ou maladie mortelle ? on se le demande (on, c'est-à-dire en premier lieu le philosophe). Un des symptômes les plus curieux de cette crise, c'est l'importance de plus en plus grande de la philosophie. (...) Dans ce débordement de philosophie, le philosophe disparaît ; et plus le philosophe

²¹⁵ Derrida, *op.cit.*, pp. 59-60.

²¹⁶ Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 168 y ss.

²¹⁷ Karl Jaspers, *Ensayos sobre la historia de la filosofía*, Madrid, Gredos, 1972, p. 10.

devient obscur, plus il devient inquiétant, dans la mesure où il veut rester philosophe.²¹⁸

En definitiva, aunque no parece haber consenso en su formulación, el mero planteamiento del “final” hace indiscutible el hecho de que la historiografía filosófica del último siglo plantea una *quiebra* en la cultura cuyo origen estaría en el desmoronamiento de las creencias filosóficas tradicionales. Los orígenes histórico-conceptuales de ese cisma, empero, son complejos. Esta Parte se propone esclarecerlos, para lo cual se ofrece un análisis metafilosófico de los elementos más importantes que intervienen en la consolidación del discurso sobre el “final de la filosofía”. En primer lugar, se exploran las condiciones materiales del auge de la metafilosofía, atendiendo al proceso mediante el que la Filosofía se instaure como una Facultad Mayor gracias a la reforma humboldtiana de la universidad alemana, y se sigue con el examen de las críticas a la metafísica tradicional *qua* núcleo de la filosofía, que llevan a la afirmación de su superación. Se expone después la génesis del “final” en el relato teleológico hegeliano de la conciencia, así como las posteriores reacciones en torno al naturalismo en las obras de Comte, Marx y Husserl, en las que el papel de la filosofía se ve reducido en su relación con las ciencias emergentes. Se concluye con una de las manifestaciones más explícitas del tema del final: el análisis de la propuesta heideggeriana del “final de la filosofía” como superación de la tradición ontoteológica.

²¹⁸ Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, etc., p. 93.

CAPÍTULO I

El “conflicto de facultades” y la reforma humboldtiana de la universidad alemana: antecedentes históricos de la crisis metafilosófica contemporánea

Las implicaciones del estado general de “crisis” en el que parece situarse la filosofía en la historiografía filosófica de los últimos decenios, derivado de una exacerbada reflexión metafilosófica que es llevada a su máxima expresión en las teorías sobre el “final de la filosofía” y en los argumentos a favor de su especificidad, sobrepasan el ámbito de la discusión interna, por lo que una exposición exclusivamente teórica o especulativa sería incompleta. La “pérdida de obiedad cultural”²¹⁹ que ha sufrido la actividad filosófica a consecuencia de los inagotables cuestionamientos endógenos y exógenos tiene como correlato la indeterminación de su lugar institucional, que es puesto en duda desde estratos científicos y sociales de la más diversa índole. Este hecho es reflejado no solamente en la experiencia filosófica directa, como refleja el título de Adorno “Wozu noch Philosophie?”, tantas veces emulado, sino también en trabajos académicos que se preguntan si la filosofía, dada la “mala salud” de la que goza en las instituciones, puede ser aún salvada²²⁰. De manera general, aunque llamativa, la preocupación metafilosófica por el futuro de la filosofía suele ir acompañada de un diagnóstico de

²¹⁹ Julián Pacho, “¿Postmetafísica o postfilosofía? Una cuestión metafilosófica no sólo heideggeriana”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 42, 2009, p. 125; Julián Pacho, “¿Filosofía sin metafísica o final de la filosofía?”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, 71 (2-3), 2015, p. 617. Esta pérdida de obiedad es especialmente clara en cuanto a la noción de “filosofía primera” (metafísica), que habría sido la médula de la filosofía como rama del conocimiento hipotéticamente distinta de la ciencia. Lo que hoy se discute es si el proyecto de una ciencia primera es posible, aunque fuera deseable. Como es evidente, esa pérdida de obiedad conceptual o lógica tiene claros correlatos socioculturales en la pérdida de obiedad cultural.

²²⁰ Susan Haack, “The real question: can *Philosophy* be saved?”, *Free Inquiry*, oct/nov 2017, p. 40.

“desencanto” para con la vida filosófica en la academia²²¹, que constituye su principal ámbito de desarrollo, y de un sentimiento de desasosiego heredado de una “crisis mundial de la educación”²²².

Por ello, no parece irrazonable considerar el escenario filosófico contemporáneo, al menos desde la segunda mitad del siglo XX, como el de un renovado *conflicto de facultades*, pues comparte algunos rasgos con la situación académica confrontada por Kant en 1798²²³. En este sentido, la eclosión de propuestas metafilosóficas de justificación del trabajo filosófico podría verse al mismo tiempo como resultado y como acicate de la autopercepción filosófica de un estado de sitio académico. Como se verá a continuación, y al igual que en el contexto académico kantiano, se genera un movimiento interno de reivindicación de la filosofía como intento de situarse en el estado del conocimiento científico y su cristalización en las divisiones académicas, consideradas desequilibradas y, en consecuencia, inadecuadas. Por otro lado, muchas de las propuestas metafilosóficas contemporáneas coinciden en destacar la función de la filosofía como instancia cultural, institucional o no, para la defensa y el ejercicio de la libertad de pensamiento, reclamado en primer lugar por Kant, que caracterizaría el trabajo filosófico y que justificaría, además, la labor supervisora de la filosofía incluso en un contexto de hiperespecialización del saber.

²²¹ Patricia Sayre, “Philosophy as profession”, en Havi Carel, David Gamez (eds.), *What philosophy is*, London, New York, Continuum, 2004, p. 239.

²²² Maurice Bayen, *Historia de las universidades*, Barcelona, Oikos, 1978, p. 137.

²²³ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, pp. 1-116.

1. Contingencia histórica de la Facultad de Filosofía

Dadas las fluctuaciones en la clasificación del conocimiento y de las ciencias²²⁴, no es trivial recordar que el estado de cosas actual es contingente, como tampoco lo es constatar que los argumentos que llevan a tomar decisiones académicas superan muchas veces los del ámbito conceptual. Toda reflexión metafilosófica se encuentra inevitablemente entreverada con las condiciones *ideales* y *materiales* de posibilidad de su surgimiento; de modo que en la respuesta a la pregunta sobre qué sea la filosofía o cuáles sean sus métodos y objetos de estudio, e incluso en el cuestionamiento de su posibilidad, la dimensión social y material de su actividad es tan importante como los rasgos “racionales” que la

²²⁴ Sobre la clasificación y separación de las ciencias, vide: Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, ed. por Ludwig Bauer en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalter*, Band IV (2-3), Münster, Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1903; Jean le Rond D'Alembert, *Discours préliminaire à l'Encyclopédie* (1750), introduit et annoté par M. Malherbe, Paris, Vrin, 2000; Herbert Spencer, *The Classification of the Sciences*, New York, D. Appleton and Company, 1864; Benno Erdmann, „Die Gliederung der Wissenschaften“, en *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Band II, Leipzig, Fues's Verlag (R. Reisland), 1878, pp. 72-105; Wilhelm Wundt, “Über die Eintheilung der Wissenschaften“, *Philosophische Studien*, Band V, Leipzig, 1889; Raoul de la Grasserie, *De la classification objective et subjective des arts, de la littérature et des sciences*, Paris, Félix Alcan, 1893; Friedrich Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, Stuttgart/Berlin, 1906; Wilhelm Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1909 (1901); Paul Tillich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923; Fernand van Steenberghen, „Réflexions sur la systématisation philosophique“, *Revue néoscholastique de philosophie*, 41, 1938, pp. 185-216; Ernst Robert Curtius, „Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter“, in *Romanische Forschungen*, 57 (2/3), 1943, pp. 290-309; Hans Meyer, *Systematische Philosophie, Band I: Allgemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnislehre*, Paderborn, Schöningh, 1955; Robert McRae, *The Problem of the Unity of the Sciences: Bacon to Kant*, University of Toronto Press, 1961; Siegfried Dangelmayr, *Methode und System Wissenschaftsklassifikation bei Bacon, Hobbes und Locke*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1974; Giorgio Tonelli, “The problem of the classification of sciences in Kant's time”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 30 (3), 1975, 243-294; Juan Arana, *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía*, Madrid, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, 2015.

caracterizan²²⁵. Las preguntas sobre la naturaleza, la metodología y la función de la filosofía, que llevan también a cuestionar su legitimidad como modo de conocimiento y, por ende, su lugar en la institución académica, son inseparables de los factores socioculturales que las permiten²²⁶. En este sentido, y aunque se trata de un fenómeno efectivamente complejo, parece evidente que la propia organización de las instituciones afecta, en algunas ocasiones en mayor medida que en otras, al tipo de filosofía que en ellas se desarrolla²²⁷. De hecho, se trata de una relación de recíproca influencia: la organización institucional performa la manera en la que en ella se filosofa y, al mismo tiempo, el papel y el lugar que la filosofía ocupa en las instituciones condiciona sobremanera su percepción social y cultural y, con ello, también las reflexiones metafilosóficas.

En consecuencia, considero de gran utilidad e interés situar las tesis sobre el “final de la filosofía” también en su contexto social e institucional, y no solamente en el debate metafilosófico. En la consecución de dicha tarea se constata un hecho de gran relevancia: el auge del enfoque metafilosófico, así como las teorías precursoras de la tesis del “final de la filosofía”, surgieron después de que la filosofía se hubiera instaurado como una facultad independiente y de igual rango a las demás facultades, esto es, tras la reforma educativa humboldtiana llevada a cabo en la universidad

²²⁵ David R. Morrow, Chris Alen Sula, “Naturalized metaphilosophy”, *Synthese*, 182, 2011, p. 297.

²²⁶ Hamlyn expone una idea similar: “institutions in which philosophy is pursued determine its nature” (David W. Hamlyn, *Being a philosopher. The history of a practice*, London, Routledge, 1992, p. 145)

²²⁷ Bob Plant, “This strange institution called ‘philosophy’: Derrida and the primacy of metaphilosophy”, *Philosophy and Social Criticism*, 38 (2), 2012, p. 270. Plant insiste constantemente en este hecho, y subraya que lo que creemos que es la filosofía está formado y sostenido por condiciones de fondo que son contingentes, por lo que resulta necesario tomar en serio los factores socio-institucionales “externos” que forman nuestra comprensión de la naturaleza de la filosofía (Bob Plant, “On the domain of metaphilosophy”, *Metaphilosophy*, 48 (1-2), 2017, p. 14).

alemana²²⁸, cuyas complejas motivaciones sobrepasan a veces los intereses puramente filosóficos²²⁹.

A este respecto es preciso recordar que antes de la revolución académica y durante varios siglos “los más importantes y reconocidos filósofos” habían sido “no-académicos”, es decir, diletantes, no expertos, y que la principal base material para la creación intelectual (y, en general, también para cualquier creación artística y científica) era el patrocinio o el mecenazgo²³⁰, y no la investigación académica. Hasta la reforma del siglo XIX, la universidad mantuvo una estructura organizativa del periodo medieval que daba forma institucional a la jerarquía del conocimiento heredada de la antigüedad²³¹. En ella, los estudios quedaban divididos en dos grandes grupos²³²: por un lado, la facultad menor o el “*Cursus studiorum*” de las Artes, una preparación similar al actual bachillerato para acceder al cual bastaba con saber leer y escribir y tener nociones de gramática latina; por otro lado, las facultades mayores de Teología, Derecho y Medicina, que ofrecían formación académica para los principales oficios públicos.

La filosofía, por su parte, no era en principio considerada una disciplina académica con entidad propia, sino que se incluía entre los

²²⁸ De hecho, trivialmente, si el término “filosofía” describiera solamente una disciplina ejercida principalmente en las instituciones académicas oficiales, entonces habría que asumir que su historia comienza, de manera estricta, en el siglo XIX, cuando la actividad filosófica se instaure como una facultad con entidad propia y con plenos derechos tras dicha reforma.

²²⁹ Como muestra Randall Collins en *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, 1998.

²³⁰ Collins, *op.cit.*, p. 638. Lo que es más, como también destaca Collins, la tendencia del mercado editorial hacia la polémica partidista y el estilo más “literario” tuvo como resultado un tono anti-metafísico y anti-filosófico, lo que generó cierto antagonismo hacia la filosofía tradicional, i.e. aquella que empleaba en sus métodos un alto nivel de abstracción (Collins, *op.cit.*, p. 639).

²³¹ Gordon Leff, “El trivium y las tres filosofías”, en Hilde de Ridder-Simoens (ed.), *Historia de la Universidad en Europa. Volumen I: Las Universidades en la Edad Media*, Bilbao, UPV-EHU, 1994, p. 351.

²³² Bayen, *op.cit.*, p. 29-35.

saberes preparatorios y constituía un prerrequisito para el estudio de las ciencias que pertenecían a las facultades mayores²³³, las cuales encarnaban el conocimiento de los saberes realmente *útiles*. La primacía inicial de la “utilidad”²³⁴ del conocimiento universitario como objetivo académico no es un hecho baladí, ya que permite comprender las pretensiones filosóficas de la reforma universitaria alemana del siglo XIX como un intento de que la universidad dejara de ser una suerte de *conservatorio*, en el que se trataba básicamente de “ir transmitiendo el saber tradicional”²³⁵, para convertirla en un lugar de innovación guiado por la libertad pedagógica y académica. En el logro de dicha empresa, la institución de la filosofía como una Facultad Mayor supone un hito fundamental que no siempre estuvo motivado por argumentos e intereses exclusivamente teóricos. No en vano, el estatus académico lleva siempre asociado también un estatus socioeconómico, cuyos beneficios y perjuicios suelen ser bien examinados por los agentes implicados en su mantenimiento y transformación.

2. La reforma universitaria de Humboldt como una toma de control epistémico e institucional por parte de la filosofía

Bajo la premisa sociológica de que la creatividad no es un acontecimiento único, sino un proceso que se extiende alrededor de las personas en las que se manifiesta, y que la historia intelectual solamente

²³³ Giorgio Tonelli, “The problem of the classification of sciences in Kant’s time”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 30 (3), 1975, p. 250. Hay que recordar que las principales diferencias entre la facultad menor con respecto de las mayores eran la agrupación heterogénea de las enseñanzas y el desarrollo desigual de temas, de modo que el énfasis puesto en cada materia dependía de la relación que se estableciera en cada lugar con las facultades mayores (Leff, *op.cit.*, p. 352).

²³⁴ En origen, las universidades se crearon con el objetivo marcadamente “utilitario” (Sheldon Rothblatt, Björn Wittrock (comp.), *La Universidad europea y americana desde 1800. Las tres transformaciones de la Universidad moderna*, Barcelona, Ed. Pomares-Corredor, 1996, p. 123) de “formar burócratas de un nivel más o menos elevado” (Bayen, *op.cit.*, p. 50).

²³⁵ Bayen, *op.cit.*, p. 27.

tiene sentido si se comprenden las redes intergeneracionales que la conforman²³⁶, en su extenso y detallado *The Sociology of Philosophies* Randall Collins relata las condiciones ideológicas e institucionales de una reforma universitaria que partió de las demandas de la filosofía y en la que la ideología del idealismo jugó un papel fundamental. En la primera década del siglo XVIII la institución universitaria estuvo a punto de desaparecer²³⁷, pero se recuperó de dicha crisis gracias a que un movimiento intelectual, liderado por los aspirantes a ocupar un puesto en la Facultad de Filosofía, revivió el prestigio de la universidad como centro del pensamiento creativo²³⁸. Sin embargo, y dado que la universidad medieval había sido la responsable de mantener el ámbito de la filosofía como disciplina abstracta –aunque perteneciente a la facultad menor–, parece que “el desarrollo de la filosofía en un sentido técnico dependía de la supervivencia de la universidad”²³⁹, por lo que la batalla central, en la que el Idealismo Alemán jugó un papel central, se situó en la reforma de la posición de la facultad de Filosofía dentro de la universidad²⁴⁰.

Del extenso estudio de Collins se desprendería esta doble tesis: por un lado, la permanencia de la institución universitaria se habría consumado gracias a un movimiento de reforma promovido por filósofos de ideología marcadamente idealista; por otro lado, la continuidad de la filosofía y su posible ascenso académico solamente habría sido posible dentro de dicha institución.

El ejemplo paradigmático y más relevante de la reivindicación filosófica en la universidad, y el mayor antecedente de la reforma

²³⁶ Collins, *op.cit.*, p. 621.

²³⁷ Aunque, apunta, la desaparición de la universidad no habría supuesto en ningún caso la desaparición de la educación (Collins, *op.cit.*, p. 640).

²³⁸ Collins, *op.cit.*, p. 642.

²³⁹ Collins, *op.cit.*, p. 643.

²⁴⁰ Collins, *op.cit.*, p. 644.

universitaria idealista, se encuentra precisamente en el ensayo de Kant *Der Streit der Fakultäten*, que constituye un firme alegato en favor de la Facultad de Filosofía basado en la premisa de que esta poseería en exclusiva el privilegio de la libertad, única manera en la que puede actuar la verdadera razón, ya que las demás estarían, por su contenido, vinculadas a la autoridad estatal o eclesiástica. El libre ejercicio de la razón, empero, requiere para Kant total independencia no solamente respecto del resto de facultades, sino incluso de los mismos mandatos del gobierno, por lo que su actividad no podría llevarse a cabo de manera adecuada si se mantuviera la organización universitaria heredada:

Also wird die philosophische Facultät darum, weil sie für die Wahrheit der Lehren, die sie aufnehmen oder auch nur einräumen soll, stehen muss, in so fern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der der Regierung stehend gedacht werden müssen.²⁴¹

La filosofía es presentada por Kant como una disciplina autónoma y con entidad propia de la que dependen, en el ámbito metateórico de la normatividad epistémica en primer lugar, y, en función de ello, también en el institucional, las otras tres facultades –Teología, Derecho y Medicina–, y no a la inversa, por lo que su ejercicio serviría también para controlarlas y hacer uso de ellas para someter a juicio, si así lo requiere, su verdad²⁴². En consecuencia, se afirma que el “legítimo conflicto” entre dichas facultades superiores y la inferior, i.e. la filosófica, no es una simple cuestión de

²⁴¹ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, p. 27. “Y por lo tanto, la Facultad de Filosofía, en cuanto debe ser enteramente libre para compulsar la *verdad* de las doctrinas que debe admitir o simplemente albergar, tiene que ser concebida como sujeta tan sólo a la legislación de la razón y no a la del gobierno.” (trad. esp. en Immanuel Kant, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Madrid (CSIC), Debate, 1992, p. 10).

²⁴² “In Ansehung der drei obern dient sie dazu, sie zu kontrollieren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf Wahrheit (die wesentliche und erste Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt) alles ankommt. (...) Die philosophische Facultät kann also alle Lehren in Anspruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen“ (Kant, AA VII, p. 28).

competencia, sino de obligación de la última para con la verdad²⁴³. La adscripción exclusiva del libre ejercicio de la razón a la actividad filosófica y, por ello, a la Facultad de la Filosofía, parece implicar una autoridad epistémica casi absoluta de esta sobre las demás, convirtiéndola al mismo tiempo en su supervisora:

Folglich den oberen Facultäten kein Recht verstattet werden kann, ohne dass es der unteren zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über dasselbe an das gelehrte Publicum zu bringen.²⁴⁴

Kant convierte el argumento de la exclusividad sobre el libre ejercicio de la razón como elemento específico y diferenciador de la filosofía en una razón para reclamar no solamente su independencia académica con respecto al resto de facultades, sino también para exponer su autoridad epistémica e institucional sobre ellas. Con él, la Filosofía se vuelve condición de una autonomía universitaria en la que las Facultades Mayores deben ser controladas *filosóficamente* cuando se trata de la *verdad*²⁴⁵. Así, dicho con palabras de Collins,

Kant's revolution simultaneously downgraded theology and raised philosophy to arbiter of all knowledge. Kant did not cut off the validity of any phenomenal field of inquiry so long as its practitioners stuck to their delimited sphere.²⁴⁶

La Filosofía no precisa así producir complejas teorías metafilosóficas para justificar un objeto de estudio específico o un método propio y, con

²⁴³ Kant, AA VII, p. 32.

²⁴⁴ Kant, AA VII, p. 36. “Por consiguiente, no cabe conceder derecho alguno a las Facultades superiores sin que la inferior quede autorizada al mismo tiempo para presentar sus objeciones ante los expertos” (Kant, *La contienda entre las facultades de teología y filosofía*, etc., p. 17).

²⁴⁵ Jacques Derrida, *La filosofía como institución*, Barcelona: Ediciones Juan Granica, 1984, p. 46. Según la interpretación de Derrida, la pretensión de Kant era construir una línea de demarcación entre los sabios de la Universidad y los negociantes de la ciencia e instrumentos del poder gubernamental; esa línea vendría a ser “el conflicto mismo” de las facultades (Derrida, *ibíd.*).

²⁴⁶ Collins, *op.cit.*, p. 650.

ello, un lugar reservado en la academia, sino que se limita a reclamar la necesidad de convertirse en una Facultad Superior apelando a una autoridad epistémica suprema que habría sido otorgada intrínsecamente mediante argumentos derivados de la “libertad de la razón” y que la situarían en una especial relación con la *verdad*.

Esta exigencia kantiana, marcadamente idealista, es retomada por Wilhelm von Humboldt y culminada con la fundación de la Universidad de Berlín en 1810 con cuatro facultades de igual rango: Derecho, Medicina, Teología y Filosofía. Aunque en dicha ciudad ya existía entonces la Academia de Ciencias y *Belles-Lettres*, la reforma de Humboldt volvió obligatorios los estudios universitarios para acceder a puestos gubernamentales e instauró el *Abitur*²⁴⁷, el examen de acceso a la universidad. La institución del *Abitur* hacía más visible el ascenso de la filosofía a Facultad Mayor, pues su función propedéutica preuniversitaria la cumplía antes la Facultad de Artes, considerada por ello Facultad Menor.

El núcleo teórico de la reforma humboldtiana, que consideraba la filosofía como una disciplina autónoma y, en cierto modo, no solamente ya mayor, sino superior, por lo que le otorgaba un lugar separado y privilegiado en la organización universitaria, se sostenía sobre el ideal de la *Bildung*, que incluía el de la libertad de enseñanza; tanto, que hay quien considera que la Universidad de Berlín fue su “forma institucionalizada”²⁴⁸. Como es bien sabido, el concepto de la *Bildung*, heredado de Moses Mendelssohn y traducido al español casi indistintamente como “educación” o “formación”, apunta al desarrollo completo del ser humano en su

²⁴⁷ Collins, *op.cit.*, p. 642. La reforma de la Universidad de Berlín, empero, no fue un camino fácil: no hay que olvidar que no gozaba de total autonomía, ya que su presupuesto dependía del Estado (Bayen, *op.cit.*, p. 100) y que encontró, además, cierta oposición por parte de las autoridades, pues el carácter nacionalista y liberal de las enseñanzas universitarias chocaba con el pensamiento oficial de que estas debían limitarse a formar funcionarios (Bayen, *op.cit.*, p. 103).

²⁴⁸ Rothblatt, Wittrock, *op.cit.*, p. 342.

dimensión intelectual, moral y emocional. Podría describirse como la unión de las cuestiones prácticas y los rasgos de carácter adquiridos por el individuo *qua* ciudadano –*Kultur*– con las cualidades abstractas y el conocimiento racional que este posee *qua* ser humano –*Aufklärung*–²⁴⁹. La permanencia y gran calado del concepto de la *Bildung* como noción académica específicamente humboldtiana, a la cual está ligada la idea moderna de universidad, puede observarse en las palabras de elogio que dedica Hermann von Helmholtz a la libertad de la que goza la institución académica alemana en su discurso enunciado para la toma de posesión del cargo de rector de la Universidad de Berlín, en 1877²⁵⁰.

La instauración del ideal de la educación completa (propia de la *Bildung*), empero, no era posible si se mantenían los preceptos de la organización universitaria medieval, por lo que la reforma de Humboldt exigía también, o sobre todo, abandonar la idea de la universidad como un centro de transmisión de conocimiento para convertirlo en un lugar de innovación e investigación que permitiera, tomando las palabras de Kant, “ejercer la razón libremente”. La reforma humboldtiana supuso, en este sentido, una revolución académica sin precedentes cuya materialización condicionó sobremanera no solamente la historia posterior de la universidad europea, sino también, y de manera muy especial, el desarrollo de la disciplina filosófica.

Diversos autores han destacado que en la consecución de dicha reforma la ideología del Idealismo Alemán tuvo una influencia fundamental²⁵¹. La afirmación de la superioridad epistémica de la filosofía

²⁴⁹ Rothblatt, Wittrock, *op.cit.*, p. 84.

²⁵⁰ Helmholtz, Hermann von, *Über die akademische Freiheit der deutschen Universitäten – Rede beim Antritt des Rectorats an der Friedrich-Wilhelm-Universität Berlin am 15. Oktober 1877 gehalten von Dr. H. Helmholtz*, Berlin, Verlag von August Hirschwald, 1878, *passim*.

²⁵¹ Collins afirma que “el idealismo era la ideología de la revolución universitaria”

sobre todas las demás disciplinas, creencia común a los representantes del idealismo, no parece coincidir con una organización académica en la que esta tuviera un papel subsidiario o propedéutico. Si se asume, como proponía Kant, que la actividad filosófica es la única en la que la razón puede ejercerse libremente y con mayor fidelidad a la verdad, y que además este hecho le autoriza a supervisar e intervenir todas las demás disciplinas, entonces la reivindicación de un lugar propio y jerárquicamente equivalente parece un requerimiento coherente. En tanto que ciencia totalizadora y unificadora, la responsabilidad de cumplir con la demanda integral del Idealismo Alemán –la unidad de docencia e investigación– recaía sobre la filosofía²⁵²; precisamente, sobre la disciplina a la que los precursores de tales ideas aspiraban a dedicarse profesionalmente. Los seguidores de la reforma iniciada por Humboldt –como Fichte, Schelling y Hegel–, que seguía en gran medida los preceptos básicos kantianos, fueron así, por primera vez, intelectuales que tomaron el control de su propia base²⁵³.

Aunque la continuidad conceptual entre la tesis kantiana en el *Der Streit der Fakultäten* y la reforma de Humboldt y el Idealismo Alemán

(Collins, *op.cit.*, p. 646); en su contribución al libro de Rothblatt y Wittrock, Burton R. Clark coincide en que la reforma universitaria de Alemania estuvo guiada por la filosofía radical alemana (Rothblatt, Wittrock, *op.cit.*, p. 339). Collins, por su parte, ofrece cuatro tipos de prueba para sostener dicha tesis (Collins, *ibíd.*): 1) los mayores idealistas alemanes estuvieron entre los primeros promotores de la reforma universitaria; 2) los contenidos de la filosofía idealista justificaban la reforma, y la sucesión de posturas idealistas se correspondía con las perspectivas contemporáneas del movimiento reformador; 3) la Revolución Francesa provocó una ideología Idealista de libertad espiritual solamente en Alemania, donde se mezcló con los intereses de los reformistas, mientras que en Inglaterra y Francia las principales ideologías del periodo revolucionario no eran idealistas ni estaban orientadas a la universidad; 4) cada vez que la reforma alemana era adoptada en otro lugar, surgía una generación de filósofos idealistas.

²⁵² Rothblatt, Wittrock, *op.cit.*, p. 370; Jürgen Habermas, “The idea of the university: learning processes”, *New German Critique*, 41, 1987, p. 10.

²⁵³ Collins, *op.cit.*, p. 656. Hamlyn (*op.cit.*, p. 104) destaca que, con Hegel, la filosofía afirma ser la reina de las ciencias, así como la disciplina dominante en la Facultad [menor] de Filosofía y, con ello, también de la propia universidad.

parece clara en algunos aspectos, hay al menos una diferencia que debe ser destacada. La argumentación de Kant se apoya en la idea ilustrada de razón universal –lo que llama el “uso público” (*öffentlichen Gebrauch*) de la razón en *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*²⁵⁴, frente a la razón privada de los estados o las iglesias–, mientras que el idealismo alemán comenzará pronto a criticar esa noción y a interesarse cada vez más por nociones como el *Volkgeist* y la libertad individual y sentimental. En cualquier caso, los idealistas se sirven de la idea de unidad orgánica de todo el conocimiento, lo que les permite formar la concepción de la filosofía como una propiedad institucional que se encargaría de salvaguardar y gestionar esa unidad.

Sin embargo, además de la notoria coincidencia de las reclamas idealistas de libertad racional y académica –que se observan ya en el escrito kantiano aducido antes– con las necesidades previstas por la reforma universitaria, la decisión de que la Filosofía constituyera una facultad por sí misma y de igual rango que todas las demás pudo estar motivada por razones extrateóricas. El estudio sociológico de Collins²⁵⁵ muestra que el contexto académico que vivían los representantes de la reforma ofrecía una menor disponibilidad de puestos para materias científicas –hacia los que dichos representantes también se sentían atraídos– que para los correspondientes filosóficos. En estos últimos, sin embargo, dada su tradicional pertenencia a la facultad menor, se recibía una remuneración menor, de modo que la reforma universitaria elevó al mismo tiempo el poder, el prestigio y el salario de quienes se dedicaban a la disciplina filosófica²⁵⁶. Con la reforma humboldtiana, a la reivindicación de una

²⁵⁴ Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Berlinische Monatsschrift, Band 4, Zwölftes Stück*, pp. 481-494.

²⁵⁵ Collins, *op.cit.*, p. 649.

²⁵⁶ No hay que olvidar, siguiendo a Collins, que los representantes de la revolución idealista de la universidad –Kant, Herder, Fichte, Schelling, Hegel, Hölderlin–

mayor autoridad epistémica y académica se le añade también el acceso a un estatus socioeconómico superior. La dilucidación de la posible primacía de uno de los dos elementos como principal acicate para su consecución, empero, queda fuera de las pretensiones de la presente investigación. Cabe sin embargo apostillar que en el debate sobre el estatuto universitario de la Facultad de Filosofía había dos bandos ideológica y sociológicamente diferenciados: quienes propugnaban que el Estado garantizara una formación general de alta calidad, lo que implicaba mantener la Facultad Menor o Filosófica –y, por consiguiente, que sus profesores mantuvieran escasos ingresos–, y quienes defendían el cambio de estatuto académico de la filosofía, lo que implicaba que solamente las clases pudientes pudieran acceder a ella, como ocurría con las otras tres Facultades Mayores –y que, por consiguiente, los profesores de filosofía aumentaran sustancialmente sus ingresos–.

provenían de un contexto social humilde y debían sus oportunidades a la expansión del sistema de las escuelas públicas (Collins, *op.cit.*, p. 650).

CAPÍTULO II

Crítica y final de la metafísica “como ciencia”

Un hecho sobre el que parece haber un elevado grado de consenso es que la tesis del “final de la filosofía”, en cualquiera de sus formas, implica casi siempre el rechazo a la metafísica tradicional o filosofía primera como la disciplina que versa sobre los fundamentos y los primeros principios de la realidad y del conocimiento²⁵⁷. En este sentido, casi toda la actividad filosófica contemporánea ha renunciado, como expresó Adorno, a la antigua ilusión de la metafísica de “aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento”²⁵⁸. En el siglo XX, el positivismo y empirismo lógicos encarnan una de las posiciones antimetafísicas más radicales. En su conocido ensayo de 1931 Rudolf Carnap afirma que el análisis lógico del lenguaje revela que los enunciados de la metafísica son pseudo-enunciados²⁵⁹, por lo que es imposible encontrar en ellos ningún significado²⁶⁰. De ahí concluye que el contenido de la metafísica no puede ser teórico, sino que es expresión de una actitud hacia la vida (*Lebensgefühl*)²⁶¹, por lo que esta debe ser desterrada del ámbito científico. De una manera más suavizada, Dummett considera que las preguntas metafísicas son preguntas genuinas que han sido respondidas con un método incorrecto²⁶². El rechazo a la imagen y el proceder clásicos de la metafísica, así como los diversos intentos de definirla y delimitarla para

²⁵⁷ “Nearly all thinkers are now agreed that metaphysics has concluded” (Redner, *op.cit.*, p. 69).

²⁵⁸ Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, etc., p. 325; trad. esp. en Adorno, *Actualidad de la filosofía*, etc., p. 73.

²⁵⁹ Rudolf Carnap, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis*, 2, 1931, p. 220.

²⁶⁰ Carnap, *op. cit.*, p. 236.

²⁶¹ Carnap, *op. cit.*, p. 238.

²⁶² Michael Dummett, “The nature and future of philosophy”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 58 (1), 2003, p. 21.

determinar lo que de ella puede ser salvado, son temas recurrentes en la historiografía contemporánea.

1. Derogación del título de “reina de las ciencias”

La crítica a la metafísica, sin embargo, es casi tan antigua como ella misma. Se diría incluso que la metafísica como disciplina filosófica ha estado acompañada por la crítica y la presión de legitimación de manera especial en comparación con otras disciplinas, ya que a lo largo de la historia se han cuestionado sus posibilidades fundamentales, su carácter de ciencia, su legitimidad y su relevancia²⁶³. Tanto es así que el título de la disciplina metafísica se ha utilizado de manera peyorativa por lo menos desde comienzos del Renacimiento²⁶⁴. En 1553, Mario Nizolio publica un polémico libro, titulado *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*, en el que afirma que la metafísica no tiene objetos de estudio propios, ya que estos o bien son vacíos o bien pertenecen a la retórica, a la teología o a la física²⁶⁵. Juan Luis Vives, amigo de Nizolio, considera que las enseñanzas metafísicas son como “ficciones y fábulas antiguas”²⁶⁶. También Galileo se posiciona en contra de los

²⁶³ Myung Hee Guderian, *Perspektiven der Metaphysikkritik: Typologie und Analyse metaphysikkritischer Argumente*, Paderborn, Mentis, 2009, p. 11.

²⁶⁴ Hermann J. Cloeren, “Metaphysikkritik”, en Joachim Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 5 (L-Mn)*, Basel, Schwabe & Co. AG, 1989, p. 1280.

²⁶⁵ Marius Nizolius, *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos, libri IV*, Padua, Q. Breen, 1553 ; reimpresión en Roma, 1956. La importancia del texto de Nizolio queda confirmada no solamente por lo polémico de su contenido, sino por su reedición por parte de Leibniz, que acompañó con una extensa refutación de sus principios (Gottfried Wilhelm Leibniz, ”Dissertatio praeliminaris de alienorum operum editione, de scopo operis, de philosophica dictione, de lapsibus Nizolii”, Frankfurt, 1670; en *Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, hrsg. von J. Gerhardt, *Band IV*, Berlin, 1880, pp. 131-162).

²⁶⁶ Juan Luis Vives, *Opera omnia*, Valencia, Monfort, 1782-90; reimpresión en London, Gregg Press, 1964, 6, 190f.

filósofos peripatéticos quienes, a su juicio, se contentan con adorar a las sombras recordando solamente cuatro principios mal entendidos²⁶⁷.

De las críticas a la metafísica emanan poco después los primeros cuestionamientos sobre la filosofía, y ya en los siglos XVII y XVIII surgen discusiones sobre su posibilidad y se da una crisis de confianza en la fiabilidad del conocimiento filosófico²⁶⁸, al mismo tiempo que comienza una reforma de la metafísica que toma como modelo científico a las matemáticas²⁶⁹. En este contexto, la obra de Newton lleva a plantear el problema de la demarcación de los límites entre las ciencias²⁷⁰. D'Alembert y Diderot consideran que, en metafísica, “a excepción de algunas verdades primordiales, todo es oscuro y cuestionable”²⁷¹ y la califican como “despreciable” cuando su objeto se limita a “consideraciones vacías y abstractas sobre el tiempo, el espacio, la materia, el espíritu”²⁷². También Rousseau muestra una actitud hostil hacia la disciplina, y asegura que con ella nunca se ha descubierto ninguna verdad:

Les idées générales et abstraites sont la source des plus grandes erreurs des hommes ; jamais le jargon de la métaphysique n'a fait

²⁶⁷ “Peripatetici, ne rigentono solo il nome, contenti, senza passeggio, di adorar l'ombre, non filosofando con l'avvertenza propria, ma con solo la memoria di quattro principii mal intesi” (Galileo Galilei, *Opere* 7, Firenze, 1968, p. 30).

²⁶⁸ Harry Redner considera que la Revolución Científica del siglo XVII es la primera secesión de las ciencias respecto de la filosofía en la que la ciencia o filosofía natural se separa del escolasticismo metafísico (Redner, *op.cit.*, p. x, desarrollado en el capítulo primero).

²⁶⁹ Juan Arana, *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía*, Madrid, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, 2015, p. 109.

²⁷⁰ Arana, *op.cit.*, p. 118.

²⁷¹ Jean le Rond D'Alembert, Denis Diderot, « Démonstration » en *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. VI, Paris, 1754, p. 823.

²⁷² D'Alembert, Diderot, *op.cit.*, vol. X, Paris, 1765, p. 440. Tonelli matiza que tanto para D'Alembert como para Condillac el significado de “metafísica” es ambivalente, ya que incluye tres acepciones: el sentido tradicional –donde todo es “oscuro y cuestionable”–, el estudio de la mente humana, y el estudio de los principios generales – en este sentido, al ser la metafísica aplicable solamente a los objetos inmateriales, las ciencias encargadas de los objetos sensibles no tendrían metafísica (Giorgio Tonelli, “The problem of the classification of sciences in Kant's time”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 30 (3), 1975, p. 287).

découvrir une seule vérité, et il a rempli la philosophie d'absurdités dont on a honte, sitôt qu'on les dépouille de leurs grands mots.²⁷³

Sin embargo, el ataque más directo a la que un día fuera, en palabras de Kant, la “reina de las ciencias” puede encontrarse en el prólogo a la primera edición de su *Kritik der reinen Vernunft*, en el que se define la metafísica como la “arena de combate” de discusiones sin fin cuya solución no se encuentra al alcance de la razón humana²⁷⁴. Por otro lado, en la “Observación final” a la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Kant muestra cómo la eterna búsqueda de lo incondicional-necesario por parte de la razón –principal tarea y objetivo de la metafísica– no puede ser resuelta por ella misma, de modo que “la satisfacción de la razón queda permanentemente aplazada”:

Nun ist es ein wesentliches *Prinzip* alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihr Erkenntnis bis zum Bewußtsein ihrer *Notwendigkeit* zu treiben (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntnis der Vernunft). Es ist aber auch eine eben so wesentliche *Einschränkung* eben derselben Vernunft, daß sie weder die *Notwendigkeit* dessen, was da ist, oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine *Bedingung*, unter der es da ist, oder geschieht, oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise aber wird, durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung, die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingtnotwendige, und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt.²⁷⁵

²⁷³ Jean Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes, II*, Paris, A. Houssiaux, p. 572.

²⁷⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, KrV, A VIII. No hay que olvidar, sin embargo, que Kant pretende reformar la metafísica para hacerla “científica”; no en vano llama también “metafísica de la naturaleza” a su sistema de la razón pura o especulativa (KrV, A XXI).

²⁷⁵ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 463. “Ahora bien, es un principio esencial de todo uso de nuestra razón elevar su conocimiento hasta la

En este breve texto Kant expone de manera clara la inescapable aporía de la metafísica tradicional: aunque la razón parece exigir un fundamento necesario e incondicionado para el conocimiento, es ella misma la que condiciona el establecimiento de tales fundamentos, ya que esa determinación se realiza siempre por y mediante la razón. El *instinto* metafísico hacia lo indubitable es ineludible, pero no hay manera de fundamentarlo sin apelar a instancias externas; de ahí su resolución a realizar un *canon* del conocimiento y no una fundamentación.

Algunos años más tarde, en el opúsculo *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, Kant expone su descontento por el nuevo tono “aristocrático” que está adoptando la filosofía e invita a “mantener los pies en el suelo” ante las filosofías idealistas de autores como Jacobi, Schelling o Fichte, a quienes califica de “mistagogos”²⁷⁶. Esa aristocracia filosófica habría olvidado el sentido originario del quehacer filosófico, i.e. el saber sistemático acerca de la vida²⁷⁷, y anuncia una “filosofía ficticia” en la que se sustituye el trabajo serio por un oráculo, con el fin de poseer una sabiduría absoluta que se hace pasar por filosofía²⁷⁸. Así, cuando los conceptos no pueden llevar al conocimiento propio del

conciencia de su necesidad (pues sin ella no sería nunca conocimiento de la razón). Pero también es una *limitación* esencial de la misma razón el no poder conocer la necesidad ni de lo que existe o sucede ni de lo que debe suceder *sin poner una condición bajo la que ello existe o sucede o debe suceder*. De esta forma, sin embargo, a causa de la constante pregunta sobre la condición, la satisfacción de la razón queda perpetuamente aplazada, y por eso busca ésta sin descanso lo que es incondicional-necesario y se ve obligada a admitirlo sin ningún medio para hacérselo concebible; bastante contenta queda cuando puede hallar el concepto que resulta compatible con tal suposición” (trad. esp. en Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa, 2009, pp. 158-159).

²⁷⁶ Immanuel Kant, „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, *Abhandlungen nach 1781*, AA VIII, pp. 387-406.

²⁷⁷ Kant, *op.cit.*, p. 388.

²⁷⁸ “sich eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen” (Kant, *op.cit.*, p. 390).

objeto, se promete un sustitutivo, una suerte de comunicación sobrenatural que lleva a la “muerte de toda filosofía”²⁷⁹. Ese novísimo idealismo alemán, advierte Kant, no es sino un filosofar mediante el sentimiento que puede llevar a la filosofía al colapso conceptual, más aún cuando “adornarse con el título de filosofía” se ha convertido en una “cuestión de moda”, lo que permite a los filósofos visionarios reunir sin esfuerzo un gran auditorio²⁸⁰. La preocupación de Kant por la potencial expansión del idealismo “aristocrático” está en perfecta sincronía con su rechazo a toda fundamentación que apele a instancias *externas* a la propia razón una vez que se han establecido sus límites.

La conjunción de las críticas kantianas a la metafísica tradicional – aquella que dice poder ofrecer un fundamento incondicional y necesario– y a la *nueva* metafísica –el idealismo que busca el absoluto– hacen posibles afirmaciones como la de Habermas, para quien “no puede haber metafísica” después de Kant²⁸¹. En cualquier caso, parece claro que la filosofía de la naturaleza entra en una profunda crisis tras Kant, ya que este, al mostrar los límites del conocimiento y de la razón, determina los lindes de la filosofía en general, así como de la filosofía de la naturaleza en particular²⁸². Por ello, no debería resultar extraño que Derrida considere la filosofía kantiana el inicio del “velatorio sobre la muerte o el final de la filosofía”²⁸³: cuanto menos sería el inicio de su progresiva delimitación y de la eliminación de su aspiración metafísica.

²⁷⁹ “der Tod aller Philosophie” (Kant, *op.cit.*, p. 398).

²⁸⁰ Kant, *op.cit.*, p. 403-404.

²⁸¹ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, etc., p. 26.

²⁸² Arana, *op.cit.*, p. 238.

²⁸³ Derrida, *op.cit.*, p. 51.

2. Wilhelm Dilthey y el “abandono de la actitud metafísica”

A pesar de los reiterados ataques a la metafísica desde el Renacimiento, es Wilhelm Dilthey quien realiza una de las formulaciones más claras y explícitas sobre la necesidad de eliminar la metafísica como instancia para explicar el mundo. Según Dilthey, hasta el siglo XV la metafísica había cumplido la función de responder a la necesidad de una ciencia fundadora que desarrollara las relaciones de las ciencias con el proceso cognitivo, pero el desarrollo de la historia mundial demuestra que todo sistema metafísico es relativo, transitorio y efímero²⁸⁴, y la conciencia de esa historia muestra de manera clara la relatividad de todas las doctrinas metafísicas o religiosas²⁸⁵. Este es, de hecho, uno de los elementos que constituyen la antinomia general de la que parte la filosofía diltheyana: la existente entre la pretensión de validez universal de toda concepción científica y la conciencia de la historicidad de todas sus propuestas²⁸⁶. La metafísica, advierte Dilthey, es un fenómeno históricamente limitado y, a pesar de su importancia pasada, pueden observarse ya el orto, el esplendor (*Herrschaft*) y el ocaso (*Verfall*) de la disciplina²⁸⁷.

Pero ahora que la metafísica ha sido relegada como *ciencia* de validez universal, es necesario hallar “un método independiente para encontrar los significados de los valores, los objetivos y las reglas de la vida”²⁸⁸. La necesidad de sentido no desaparece, aunque se elimine la

²⁸⁴ Wilhelm Dilthey, *Weltaanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften, VIII. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1977, p. 12.

²⁸⁵ Dilthey, *op.cit.*, p. 194.

²⁸⁶ Vide: Parte Primera, Capítulo II, 2. La universalidad de la filosofía como función.

²⁸⁷ Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, I. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1973, p. 121 y ss.

²⁸⁸ Wilhelm Dilthey, “Das Wesen der Philosophie”, in *Gesammelte Schriften, V. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1964, p. 371.

metafísica. Dilthey es contundente al afirmar que esta ha agotado su papel histórico, y que por tanto es imposible *como ciencia*, i.e. como concepción del mundo que aspira a un conocimiento de validez universal y, à la Kant, incondicionado. Incluso llega a afirmar que el paso a la modernidad constituye la “eutanasia de la metafísica”²⁸⁹. Sin embargo, *lo metafísico* como experiencia personal, como sentimiento, aún sobrevive: “la ciencia metafísica es un fenómeno históricamente limitado, pero la conciencia meta-física de la persona es eterna”²⁹⁰. Para Dilthey es históricamente evidente que la metafísica no puede funcionar como ciencia porque el devenir de los hechos muestra la contingencia y temporalidad de toda concepción metafísica. Pero su transitoriedad no omite la inevitable pulsión *humana* que se dirige a ella. La única tarea de la filosofía, como se ha expuesto²⁹¹, sería ofrecer una tipología de las concepciones del mundo, entre las que se encuentra la metafísica, que lleve a una visión general.

Lo destacable de la propuesta diltheyana es que no se experimenta hostilidad o rechazo hacia la disciplina metafísica; se trata, más bien, de una toma de conciencia de la historicidad de sus doctrinas, lo que lleva a desterrarla del campo que se considera científico, pero no obvia ni elimina el elemento vivencial que también le pertenece. El diagnóstico de Dilthey coincide con el de Kant en subrayar la búsqueda “sin descanso” de fundamentos indubitables y la “insatisfacción” que produce no poder alcanzarlos con la razón. Así, puede decirse que en el siglo XIX, y por la filosofía de Dilthey, se abandona la metafísica como *ciencia*, pero no como *actitud*; la primera es contingente y variable, la segunda, inevitable. De modo que la distinción entre una *ciencia* y una *con-ciencia* metafísica

²⁸⁹ Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, etc., p. 405.

²⁹⁰ “die metaphysische Wissenschaft ist ein historisch begrenztes Phänomen, das metaphysische Bewusstsein der Person ist ewig“ (Dilthey, *op.cit.*, p. 386).

²⁹¹ Vide: Parte Primera, Capítulo II, 3. Hacia una teoría de las concepciones del mundo o la condición metateórica de la filosofía.

resulta fundamental para comprender no solamente el pensamiento de Dilthey, sino también la deriva de muchos argumentos contemporáneos que se dicen antimetafísicos.

También Arthur O. Lovejoy, en el último capítulo de su obra *The Great Chain of Being* (1936), en la que se dibuja el itinerario recorrido por la metafísica occidental desde la Grecia clásica en base a tres principios metafísicos —plenitud, continuidad y gradación—, alude al problema de forma clara y contundente:

La historia de la idea de la Cadena del Ser —en la medida en que esta idea presupone un mundo de una absoluta inteligibilidad racional— es la historia de un fracaso. (...) El experimento, tomado en su conjunto, constituye una de las más grandiosas empresas del intelecto humano.²⁹²

Es, cuanto menos, paradigmático que un estudio minucioso y ejemplar como es el de Lovejoy, quien conoce bien los presupuestos metafísicos de la filosofía occidental, termine con un diagnóstico tan trágico para la filosofía, calificando su empresa como “la historia de un fracaso”. La historia del pensamiento occidental se ha caracterizado por tratar de ofrecer una visión racional e inteligible de la totalidad de la naturaleza, y tal intento ha resultado ser inviable y, en palabras de Lovejoy, “increíble”. Sin embargo, quizás el intento no haya sido vano: “pero —como demuestran tantos ejemplos históricos— la utilidad de una creencia y su validez son variables independientes; y muchas veces las hipótesis erróneas son caminos hacia la verdad”²⁹³.

Debido a este general rechazo a la metafísica clásica —y que se dice científica—, en el siglo XX títulos como *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*²⁹⁴ o *Postmetaphysisches Denken* ya no resultan llamativos. En

²⁹² Arthur O. Lovejoy, *La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria, p. 425.

²⁹³ Lovejoy, *op. cit.*, p. 425.

²⁹⁴ Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur*

esta última obra Habermas caracteriza la tradición metafísica, que considera ya pasada, por el pensamiento de la identidad, la teoría de las ideas y un concepto fuerte de teoría²⁹⁵. La superación de esta metafísica tradicional habría sucedido porque el falibilismo de las teorías científicas es incompatible con el tipo de saber que la filosofía primera se había autoatribuido (un saber incondicionado y universalmente válido), de modo que la creciente autoridad epistémica de las ciencias explicativas obligó a la filosofía a adoptar una estrategia de asimilación de nuevos problemas que ya no surgían *desde* ella, sino que le eran dados de manera exógena. Así, tras la modernidad, el pensamiento filosófico parece abandonar lo que le era propio: el conocimiento del Todo²⁹⁶. Según Habermas, el origen del pensamiento postmetafísico se encuentra en la crítica al idealismo hegeliano, y la única manera de salvarse de la metafísica tradicional sería mediante un nuevo paradigma basado en el entendimiento²⁹⁷, lo que lleva a su propuesta de la teoría de la acción comunicativa. Eliminada la pretensión absoluta del conocimiento, que muchos autores coinciden en atribuir a la metafísica tradicional como su rasgo más característico, la filosofía parece perder autonomía frente a las ciencias²⁹⁸. Igualmente, Richard Rorty, en el marco de su programa pragmatista, exhorta a la filosofía a dirigirse hacia una cultura post-metafísica en la que incluso, como se verá más adelante, no debería haber reservas para prescindir del título de “filósofo”²⁹⁹. El prefijo utilizado por ambos filósofos coincide, al

Weltanschauungskritik, Viena, Springer Verlag, 1958.

²⁹⁵ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, etc., p. 36.

²⁹⁶ Habermas, *op.cit.*, p. 44.

²⁹⁷ Habermas, *op.cit.*, p. 51.

²⁹⁸ Habermas, *op.cit.*, p. 24.

²⁹⁹ Richard Rorty, “Toward a Post-Metaphysical Culture”, *The Harvard Review of Philosophy*, spring 1995, 58-66. Vide: Parte Tercera, Capítulo II, 1.1. Filosofía en minúsculas y cultura *sin centro*.

menos en forma, con el utilizado por autores como Vattimo o Lyotard³⁰⁰, para quienes el “*post-*” significa también la superación y el final de la modernidad como época de esplendor y soberanía de la metafísica. Las interpretaciones de ese reiterado final, empero, son variadas, y dependen en gran medida del concepto de metafísica y de filosofía que se sostenga en cada caso. Pierre Aubenque³⁰¹ propone dos maneras de entenderlo: como la ‘muerte’ promulgada por las posiciones positivistas desde Kant, en la que la metafísica se identifica con la disciplina que inaugura Aristóteles y que es después transformada en *suprafísica*; y como ‘acabamiento’ o ‘agotamiento’ por saturación de temas, según el cual ya no habría nada nuevo sobre lo que discurrir en metafísica y se extiende la invitación al pensamiento hermenéutico. En el último caso, y especialmente para Heidegger, el acabamiento permite entender el final no como un accidente imprevisto, sino como un destino inevitable.

Si la filosofía kantiana puede considerarse el inicio del velatorio por la muerte de la filosofía primera, el siglo XX ofrece su certificado de defunción. En este contexto en el que se considera un hecho inevitable que la metafísica tradicional haya terminado, parece casi obligatorio cuestionarse si acaso el final de la metafísica no supone también el final de la filosofía, ya que durante siglos ha constituido su núcleo más duro e inquebrantable³⁰². Si se desea responder negativamente a la pregunta y así salvar a la filosofía de un final irreversible, habrá de asumirse que metafísica y filosofía no son equivalentes, o que la filosofía no es única y exclusivamente metafísica, aunque su estudio le pertenezca. Tal es la

³⁰⁰ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987; Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 2014.

³⁰¹ Pierre Aubenque, “¿Podemos hablar hoy del final de la metafísica?”, *Laguna*, 25, 2009, p. 10-12.

³⁰² Julián Pacho, “¿Filosofía sin metafísica o final de la filosofía?”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, 71 (2-3), 2015, 611-628.

opinión de Ayer cuando afirma que “la filosofía, como auténtica rama del conocimiento, debe ser distinguida de la metafísica”³⁰³. De hecho, prosigue Ayer, en caso de que la filosofía se hubiera equiparado a la metafísica a lo largo de la historia, sería aconsejable abandonar por completo el término “filosofía” e inventar otro para la actividad del filosofar, pero a lo largo de la historia la mayoría de los filósofos han sido analistas y no metafísicos³⁰⁴. Por su parte, la alternativa al dilema derivada de Heidegger³⁰⁵ identifica filosofía y metafísica, pero niega que el *pensar* originario haya terminado, a pesar de su convicción de que la metafísica ha sido superada, y con ella también la filosofía. El pensamiento *después de* la metafísica constituye así una de los motivos de ruptura con la tradición³⁰⁶ y uno de los movimientos más relevantes que llevan a plantear las tesis sobre el final de la filosofía.

³⁰³ Alfred Jules Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1971, p. 46.

³⁰⁴ Ayer propone como ejemplos a Locke, Berkeley o Hume (*op.cit.*, p. 59).

³⁰⁵ Vide: Parte Segunda, Capítulo V: La consolidación del discurso sobre el “final de la filosofía” en el diagnóstico heideggeriano: ¿filosofar *en* el final de la filosofía o *tras* el final de la filosofía?

³⁰⁶ Los otros tres motivos que enumera Habermas serían el giro lingüístico, el “carácter situado de la razón” y “la inversión del primado de la teoría sobre la praxis” (Habermas, *op.cit.*, p. 14).

CAPÍTULO III

El inicio hegeliano del relato del final: filosofía de la historia de la conciencia

Los orígenes de la tesis del final de la filosofía, sin embargo, no se limitan al cuestionamiento de la disciplina por el rechazo hacia su núcleo metafísico. El antecedente más directo y una de las formulaciones más irrevocables de la tesis del final de la filosofía es la interpretación de su historia como una *culminación*, sostenida sobre una base común de raíz hegeliana: un concepto lineal y progresivo de la historia y, por lo tanto, una cierta propensión teleológica. Dicho de otro modo, la idea del final como *culminación*, cuyos sedimentos pueden advertirse aún a lo largo del siglo XX, se cimenta en una concepción concreta de la historia, marcadamente hegeliana, según la cual esta consiste en un desarrollo progresivo que acaba cuando alcanza su supuesto fin último, determinante de su específica condición. Esto, a su vez, presupone una concepción esencialista de la historia en general (y, por ello, de sus subconjuntos), ya que llegar al final significa haber completado, en el despliegue histórico-dialéctico, su “específica condición”, es decir, su “esencia”. Como se verá más adelante, la conjunción de esencialismo e historicismo es, cuanto menos, problemática.

1. El final de la historia

Antes de exponer cómo la filosofía hegeliana lleva a afirmar el final de la historia, es preciso notar que Hegel interpreta los hechos históricos sobre la convicción de que los fines de la razón son los fines de la historia, y viceversa. La filosofía de la historia de Hegel se fundamenta en una premisa *filosófica* esencial: la Razón gobierna el mundo, y la historia

universal se ha desarrollado de modo racional³⁰⁷. Pero este supuesto del que parte toda la reflexión tiene su justificación en la doctrina hegeliana, no en los hechos, ni en la propia filosofía de la historia. En palabras de Ortega, “la *Filosofía de la Historia Universal* es el golpe de nudillos que da Hegel sobre los fenómenos del destino humano” antes de preguntar “¿quién anda ahí?” y poder dar sentido a lo que *realmente* ocurre en ellos³⁰⁸. Y quien anda ahí, lo que de verdad ocurre, es el Absoluto manifestándose, es el despliegue del Espíritu en los hechos y los fenómenos históricos. El Absoluto hegeliano es una esencia igual a sí misma que necesariamente tiene que venir a ex-sistencia, cuyo *ser* es ser manifestación de sí mismo. Tal manifestación se da tanto en la naturaleza como en la historia, donde aparece como despliegue del Espíritu. El Absoluto interiorizado y consciente de sí es, por eso, intersubjetivo: se manifiesta en el espíritu de los pueblos. Pero atendiendo a lo que nos muestra primeramente la historia, esto es, la vida de los pueblos y las civilizaciones, el florecimiento y la caída de los imperios, uno no puede sino sentir cierta tristeza “ante la idea de la general caducidad”³⁰⁹ que puede llevar a la aflicción moral. Es por eso que la filosofía de la historia es también una suerte de teodicea³¹⁰ cuya

³⁰⁷ „Der einzige Gedanke, den sie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, dass die Vernunft die Welt beherrscht, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist“ (G. F. W. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1930, p. 4).

³⁰⁸ José Ortega y Gasset, "En el centenario de Hegel" in *Kant, Hegel, Scheler*, Madrid, Alianza, 1983, p. 100.

³⁰⁹ “so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt“ (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, etc., p. 57); trad. esp. en G.F.W. Hegel, *La razón en la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972, p. 107.

³¹⁰ Karl Löwith sostiene que la filosofía hegeliana de la historia es una construcción pseudo-teológica (Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974, p. 309), por lo que “el concepto hegeliano de espíritu no está antropológico, sino teológicamente pensado, es decir, como *Logos* cristiano y, por ende, sobrehumano” (*op.cit.*, p. 427).

tarea es “hacer inteligible el mal frente al poder absoluto de la Razón”³¹¹ para llegar a comprender que “el fin de la eterna sabiduría se ha realizado tanto en el terreno de la naturaleza como en el del espíritu, real y activo en el mundo”³¹². Y la única forma de hacerlo es atendiendo al despliegue general del Espíritu, no a los fines particulares de los hombres, y comprendiendo que los espíritus de los pueblos son solamente “los eslabones del proceso por el que el Espíritu alcanza el libre conocimiento de sí mismo”³¹³.

Se observa que la concepción histórico-esencialista de los mundos simbólicos es especialmente característica de la filosofía de Hegel³¹⁴, pues es inseparable de la manera en que ésta concibe la historia de la realidad entera: como el resultado de un despliegue progresivo de la conciencia a culminar en y por el Espíritu Absoluto³¹⁵. Para Hegel, la historia, con sus idas y venidas, y atendiendo al *concepto* de su libertad, es “el desarrollo necesario de los momentos de la Razón, de su conciencia de sí y de su libertad; la explicitación y la *realización del Espíritu universal*”³¹⁶. La

³¹¹ „die Rechtfertigung geht darauf hinaus, das Übel gegenüber der absoluten Macht der Vernunft begreiflich zu machen“ (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, etc., p. 25); trad. esp. en Hegel, *La razón en la historia*, etc., p. 68.

³¹² „die Einsicht zu gewinnen, dass das von der ewigen Weisheit Bezweckte, wie auf dem Boden der Natur, so auf dem Boden des in der Welt wirklichen und tätigen Geistes herausgekommen ist“ (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, etc., p. 24); trad. esp. en Hegel, *La razón en la historia*, etc. p. 67.

³¹³ „Die Volkgeister sind die Glieder in dem Prozesse, dass der Geist zur freien Erkenntnis seiner selbst komme“ (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, etc., p. 41); trad. esp. en Hegel, *La razón en la historia*, etc., p. 88.

³¹⁴ Según Löwith, Hegel sustituye la filosofía por un “historicismo metafísico” (Löwith, *op.cit.*, p. 305).

³¹⁵ “Der dritte Schluß ist die Idee der Philosophie, welche *die sich wissende Vernunft*, das Absolut-Allgemeine zu ihrer *Mitte* hat, die sich in *Geist* und *Natur* entzweit” (G.F.W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014, §577, p. 393).

³¹⁶ „ist sie die aus dem *Begriffe* nur seiner Freiheit notwendige Entwicklung der *Momente* der Vernunft und damit seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit, – die Auslegung und *Verwirklichung des allgemeinen Geistes*“ (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, §342, p.

forma mediante la cual es posible integrar todos los hechos en el orden del mundo –también la maldad– es mediante la comprensión del Absoluto, solamente realizable desde la reflexión filosófica. Hegel se acercaría así a la historia con cierto carácter autoritario, para ver “si se ha portado bien, quiero decir, si ha cumplido su deber de ajustarse a la verdad que la filosofía ha descubierto”³¹⁷. Y la Historia narrada no puede por más que adecuarse a la verdad que se le impone, pues ésta se define como el despliegue del Espíritu descrito en su doctrina.

La *Phänomenologie des Geistes* sería el relato de ese despliegue lineal y unitario dirigido a un fin específico: la fase o manifestación última, la autoconciencia. La Historia total, desde la materia al espíritu, desde la naturaleza a la cultura, es descrita como el proceso de autoconciencia del Espíritu, la realización de la Idea misma de la Historia; la historia real sería entonces el progreso de ese conocimiento de sí que lleva a cabo el espíritu³¹⁸. Y dado que ese conocimiento de sí se realiza en los escritos hegelianos, debe asumirse que la historia, i.e. el despliegue del Espíritu en ella, ha terminado. Así, para Hegel y sus seguidores, la historia se habría completado y no podría ocurrir nada nuevo en el mundo, ya que si el pensamiento es histórico, este hecho, i.e. la conciencia de ese pensamiento, solamente puede ser conocido al término de la historia³¹⁹. Kojève destaca que el “Conocimiento *Absoluto*, el cual revela la *totalidad* del Ser, solo puede ser realizado al *final* de la Historia, en el *último* Mundo creado por el hombre”³²⁰. Aunque la Historia Universal no sería más que una herramienta conceptual para ordenar los hechos del mundo y la historia

503); trad. esp. en Hegel, *La razón en la historia*, etc. p. 323-324.

³¹⁷ Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 105.

³¹⁸ Esposito, J. L., «Hegel, absolute knowledge and the end of history», *Clio*, nº 12 (4), 1983, p. 356.

³¹⁹ Alexander Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, London, Cornell University Press, 1980, p. x.

³²⁰ Kojève, *op.cit.*, p. 32.

fáctica continúa, su relato ha sido conceptualmente clausurado por la filosofía hegeliana, al haber alcanzado en esta, y por el solo hecho de pensarla, la conciencia de su propio final.

Una de las reformulaciones más conocidas y disputadas de la tesis hegeliana del final de la historia es la de Francis Fukuyama³²¹. Partiendo de las premisas de Hegel y de la interpretación que de estas hace Kojève³²², Fukuyama afirma que el fin de la historia –en cuanto a la culminación de las formas de organización política y económica de la historia humana– adviene con la instauración de la democracia liberal³²³. Una vez más, no se trata de una situación universal fáctica, sino más bien de una tendencia general e inexorable, derivada de una asumida supremacía ideológica de tal sistema económico-político, adquirida por haber colapsado las grandes ideologías alternativas (fascismo y comunismo)³²⁴. A pesar de que la tesis de Fukuyama es principalmente una tesis socio-política, esta se encuentra cimentada en la concepción hegeliana de la historia. En la introducción de *The End of History and the Last Man* presenta el tema del libro como un intento de responder a la pregunta de si tiene sentido, al final del siglo XX, hablar de nuevo sobre una Historia de la humanidad coherente y direccional que la lleve finalmente a la democracia liberal³²⁵. Su objetivo, por tanto, es delinear una historia universal del ser humano, asumiendo para ello el principio hegeliano de la “lucha por el reconocimiento” como motor de la historia humana³²⁶. El concepto lineal y progresivo de la historia *à la Hegel* le permite a Fukuyama hacer una interpretación

³²¹ Francis Fukuyama, «The End of History?», *The National Interest*, verano 1989; y también en Francis Fukuyama, *The end of history and the last man*, New York, MacMillan, 1992.

³²² Kojève, *op.cit.*

³²³ Esta tesis es defendida insistentemente en el artículo «The End of History?» y en el más extenso *The End of History and the Last Man*.

³²⁴ Fukuyama, «The End of History?», etc., apartado III.

³²⁵ Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, etc., p. xii.

³²⁶ Fukuyama, *op.cit.*, p. 135.

político-económica de su final como un *estado universal y homogéneo* en el que la única opción es el liberalismo democrático. Esta se presenta empero aquí no como una culminación apoteósica, sino como una época muy triste, y el periodo post-histórico –en el que estaríamos viviendo– como un periodo de nostalgia en el que no habría ya ni arte ni filosofía³²⁷. En cualquier caso, en el caso de Fukuyama esta afirmación debe entenderse en el sentido de que las producciones actuales y futuras en el mundo del arte y la filosofía no aportarían nada nuevo a la esencia, ya cumplida, de ambos³²⁸.

2. Clausura performativa de la filosofía

Dado que el despliegue objetivo del Espíritu –i.e. el desarrollo histórico de los hechos e instituciones humanas– no es *toda* la manifestación del Espíritu, la filosofía hegeliana aplica ineluctablemente su propio planteamiento hasta alcanzar la autoconciencia. Esta conciencia de sí, la manifestación plena, solamente puede darse en el despliegue absoluto del Espíritu: en la religión, el arte y la filosofía, siendo esta última “la forma más alta, la más libre y la más sabia”³²⁹. El sentimiento, presente sobre todo en la religión, es el modo más bajo de manifestación del espíritu, pero el pensamiento constituye el trasfondo del Espíritu³³⁰. Ante el espectáculo de continuo nacimiento y muerte que ofrece la historia, la reconciliación con el Espíritu pasa por su comprensión:

³²⁷ Fukuyama, «The End of History?», etc., apartado V.

³²⁸ Sin embargo, y a modo de *consolatio*, Fukuyama sugiere que, tal vez, esa perspectiva de aburrimiento sirva para que la historia “vuelva a comenzar”, sin precisar, empero, de qué manera habría de hacerlo (Fukuyama, “The End of History?”, etc., apartado V).

³²⁹ “dadurch erhalten wir die dritte Gestalt der Vereinigung – die Philosophie. Diese ist insofern die höchste, freieste und weiseste Gestaltung” (G. F. W. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, etc., p. 104); trad. esp. en Hegel, *La razón en la historia*, etc., p. 159.

³³⁰ “Fassen wir abstrakt das Tiefste des Geistes, so ist dies das Denken“ (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, etc., p. 113).

Die Philosophie ist also nicht ein Trost; sie ist mehr, sie versöhnt, sie verklärt das Wirkliche, das unrecht scheint, zu dem Vernünftigen, zeigt es als solches auf, das in der Idee selbst begründet ist und womit die Vernunft befriedigt werden soll. Denn in der Vernunft ist das Göttliche.³³¹

La filosofía y, más específicamente, la doctrina hegeliana, se convierte en el único culto divino que puede reconciliarnos con los hechos del mundo y que permite *comprender* cómo el espíritu se manifiesta en ellos de manera racional hacia su autoconciencia. Así, el Espíritu Absoluto alcanza su manifestación más plena en y mediante la filosofía, esto es, en el pensamiento conceptual, porque es donde se entiende y se hace consciente de sí mismo. A nivel conceptual, el despliegue del espíritu ha llegado ya a su plenitud en la filosofía hegeliana, donde se hace autoconsciente. De modo que la fase final de la manifestación del Espíritu se realiza en la filosofía; de hecho, en la filosofía que piensa y escribe Hegel: la filosofía, gracias al *factum* performativo del relato fenomenológico hegeliano, se piensa a sí misma como la cumbre del desarrollo de la historia de la conciencia y, por lo tanto, de la realidad entera. La filosofía, así, concluye al alcanzar el Espíritu su desarrollo absoluto y llegar a la autoconciencia, i.e. a la conciencia de su propio desarrollo y conclusión, explicitado en y por la filosofía hegeliana.

En esta tarea de la filosofía hay, lógicamente incluidos, dos aspectos que merecen ser destacados. De un lado, es la filosofía que piensa la historia de ese modo la que, por hacerlo, culmina la historia de la conciencia y la lleva así a su final; se trataría aquí de un acto performativo en el que el *verum* de lo que se afirma es indiscernible del *factum* de

³³¹ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, etc., p. 57. “La filosofía no es un consuelo, sino algo más. La filosofía transfigura lo real que parece injusto y lo eleva hasta lo racional, mostrando que está fundado en la idea y es capaz de satisfacer a la Razón. Porque es en la razón donde reside lo divino” (trad. esp. en Hegel, *La razón en la historia*, etc., p. 105).

afirmarlo³³². Así, la performatividad del discurso hegeliano vuelve sus tesis irrevocables³³³. En este contexto, el relato de la *Phänomenologie* viene a ser parte esencial de la historia de la conciencia y, por ello mismo, de la realidad, pues la historia de la conciencia es la historia de la realidad –y viceversa– por el simple hecho de ser pensada:

als Vernunft, seiner selbst versichert (...), es is seiner selbst als der Realität gewiß, oder dass alle Wirklichkeit nicht anderes ist als es; *sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit*.³³⁴

De otro lado, trivialmente, es la filosofía del sujeto histórico G. W. Fr. Hegel –no es aquí irrelevante tener en cuenta que la circumspecta expresión “filosofía hegeliana” describe, antes y después de cualquier valoración, un subconjunto del contenido de estados mentales de G. W. Fr. Hegel que él, se supone que selectivamente, quiso describir en textos como el de la *Phänomenologie*– la que lleva al Espíritu a la fase final de la autoconciencia y, por ello mismo, a su final, esto es, al final, no temporal, pero sí estructural, de la historia³³⁵. Aquí está implícita una idea de la

³³² Para un estudio sobre el principio *verum-factum*, véase: José Manuel Bermudo, “Del *verum-factum* al *verum-certum* [I]”, *Convivium*, 1, 1990, pp. 75-103; José Manuel Bermudo, “Del «*verum-factum*» al «*verum-certum*» [II]”, *Convivium*, 2, 1991, pp. 29-58; José Manuel Bermudo, “Vico y Hobbes: el «*verum-factum*»”, *Cuadernos sobre Vico*, 1, 1991, 135-153.

³³³ Diversos estudiosos de la filosofía hegeliana coinciden en subrayar este carácter performativo de su propuesta: Châtelet afirma que, en Hegel, “Ser y Pensamiento son la misma cosa” (François Châtelet, *Hegel según Hegel*, Barcelona, Laia, 1972, p. 271.); Lefebvre, de modo similar, que “coinciden conocimiento y existencia” (Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Éditions Syllepse, 1964, p. 41.). También Kojève se inclina hacia una interpretación performativa del discurso hegeliano en la que el final del devenir es la filosofía absoluta, i.e. la Sabiduría *hegeliana*, de modo que “no es sino al final de los tiempos, al término de la historia, cuando el discurso del Sabio *coincide* con la realidad” (Alexander Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013, p. 606), precisamente porque su discurso la performa.

³³⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988, p.157 (cursivas mías). “En cuanto razón que se ha asegurado a sí misma (...) está cierta de sí misma en cuanto realidad; o de que toda realidad efectiva no es distinta de ella; *su pensar mismo es, de manera inmediata, la realidad efectiva*” (trad. esp. en G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada Editores, 2010).

³³⁵ Según Löwith, lo que Hegel entiende por “historia universal” es remoto y abstracto,

filosofía como aquella disciplina que posee la máxima carga racional y que es, por tanto, capaz de comprender no solamente que la Razón se realiza en la historia, sino que esta historia de racionalización culmina gracias a la filosofía que así la piensa: “la filosofía, al concluir, comprende su propio concepto”³³⁶. De ahí que D. Cooper haya calificado la escenificación hegeliana del final, tanto de la historia como del arte y de la filosofía, como un final por apoteosis³³⁷. Pero cabe añadir que también esta apoteosis es autoperformativa: ocurre porque se piensa y se dice que ocurre.

Si se acepta la concepción hegeliana de la historia, hay que asumir la tesis del final de la filosofía, en cuanto manifestación plena del Espíritu Absoluto en la que culmina al mismo tiempo la historia de la conciencia, y de esta se infieren *a fortiori* también el final de las otras manifestaciones consideradas por él inferiores: la religión y el arte. El logro de la autoconciencia en la filosofía hegeliana de la historia implica la superación (*Aufheben*) de las manifestaciones *previas*. Como es sabido, Hegel adscribe un doble sentido al *Aufheben*: abolición y elevación, aceptación y culminación. Ortega describe oportunamente este doble aspecto del *Aufheben* en una de sus lecciones recogidas en la obra *Qué es filosofía*:

En historia toda superación implica una asimilación: hay que tragarse lo que se va a superar, llevar dentro de nosotros

no es algo experimentado o narrado (*op.cit.*, p. 300); aunque el espíritu tiene que exhibirse en el tiempo y en el espacio, él mismo no es algo temporal, no es algo que surge y decae con el devenir del tiempo (*op.cit.*, p. 294).

³³⁶ „Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d.i. nur auf ihr Wissen *zurücksieht*“ (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014, §573, p. 378, trad. esp. en G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 2005, §573, p. 592.

³³⁷ En este escenario apoteósico hegeliano, la filosofía alcanza su *telos* (David Cooper, “Postmodernism and ‘The End of Philosophy’”, *International Journal of Philosophical Studies*, 1 (1), 1993, p. 49).

precisamente lo que queremos abandonar. En la vida del espíritu sólo se supera lo que se conserva.³³⁸

Y en otra lección apostilla que “superar es heredar y añadir”³³⁹. En ese sentido, el conocimiento absoluto adquirido mediante la filosofía hegeliana *supera* las fases religiosa y artística porque las realiza conceptualmente; dicho de otro modo, la superación constituye “un paso más” en la manifestación del Espíritu Absoluto en su camino *histórico* hacia la autoconciencia, que solamente puede darse en la filosofía, i.e. en el pensamiento conceptual capaz de pensarse a sí mismo. De modo que con la filosofía de Hegel –y, más especialmente, en la *Wissenschaft der Logik*³⁴⁰–, ocurren al mismo tiempo el final de la historia y de la filosofía, ya que una y otra se pertenecen en el relato teleológico hegeliano.

Las implicaciones de la *culminación* que estructura la filosofía hegeliana parecen haber generado una especial extrañeza en lo que respecta a la tesis del final del arte, lo que ha suscitado la proliferación de no pocos trabajos académicos que tratan en profundidad esta cuestión, especialmente por haber sido retomada con fuerza y no sin polémica por Arthur Danto en la década de los ochenta. Aunque es cierto que Hegel no habla del “final del arte” tan explícitamente como lo hacen Danto u otros, es una tesis que, como se ha apuntado, se desprende necesariamente del cuerpo doctrinal hegeliano³⁴¹. También Benedetto Croce indica que la teoría hegeliana de la muerte del arte no solamente es confirmada por las declaraciones formales del autor, sino que es consecuencia necesaria de su concepción del espíritu

³³⁸ José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Austral, 2012, p. 179.

³³⁹ Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 253

³⁴⁰ Jere O’Neill Surber, “On giving Hegel his due: the ‘end of history’ and the hegelian roots of postmodern thought”, *Philosophy Today*, 51 (3), 2007, p. 332.

³⁴¹ Cfr. José María Ripalda, «Hegel y el fin del arte», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 41, 2000, p. 29, donde se defiende que Hegel no habla sobre el “fin del arte”, sino de que “el arte es cosa del pasado”.

y de la historia³⁴². En este sentido, la resolución del arte en la filosofía es al mismo tiempo un proceso ideal y un evento histórico³⁴³, en una conjunción de esencialismo e historicismo. En sus *Vorlesungen über die Ästhetik* Hegel es bastante claro al respecto:

Wie nun aber die Kunst in der Natur und den endlichen Gebieten des Lebens ihr *Vor* hat, ebenso hat sie auch ein *Nach*, d. h. einen Kreis, der wiederum ihre Auffassungs- und Darstellungsweise des Absoluten überschreitet. Denn die Kunst hat noch in sich selbst eine Schranke und geht deshalb in höhere Formen des Bewußtseins über. (...) ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfnis des Geistes zu sein.³⁴⁴

Y también cuando afirma lo siguiente:

In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes. (...) Die Kunst lädt uns zur denkenden Betrachtung ein, und zwar nicht zu dem Zwecke, Kunst wieder hervorzurufen, sondern, was die Kunst sei, wissenschaftlich zu erkennen.³⁴⁵

Este tipo de afirmaciones son suficientes para que Croce considere la estética hegeliana el “elogio fúnebre” del arte³⁴⁶. La extrañeza con la que se reciben las implicaciones de la culminación hegeliana de las

³⁴² Benedetto Croce, «La «fin de l'art» dans le système hégélien», en *Essais d'esthétique*, Paris, Gallimard, 1991, p. 134.

³⁴³ Croce, *op.cit.*, p. 124.

³⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Stuttgart, Reclam, 1971, p. 168. “Pero así como el arte tiene su *antes* en la naturaleza y en los ámbitos finitos de la vida, asimismo tiene también un *después*, esto es, un círculo que a su vez excede a su modo de comprensión y de representación de lo absoluto. Pues el arte todavía tiene en sí mismo un límite y pasa por tanto a formas superiores de la consciencia. (...) La forma del arte ha dejado de ser la suprema necesidad del espíritu” (trad. esp. en G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 1989, p. 79).

³⁴⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, etc., p. 50. “Considerado en su determinación suprema, el arte es y sigue siendo para nosotros, en todos estos respectos, algo del pasado. (...) El arte nos invita a la consideración pensante, y no por cierto con el fin de provocar arte de nuevo, sino de conocer científicamente qué es el arte” (trad. esp. en Hegel, *Lecciones sobre la estética*, etc., p. 14).

³⁴⁶ Benedetto Croce, «La estética del idealismo: Schiller, Schelling, Solger, Hegel», en *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, Málaga, Ágora, 1997, p. 271.

manifestaciones del espíritu surge de la constatación de que, a pesar de la tesis del final, la producción de obras artísticas no cesa, como tampoco dejan de sucederse los hechos históricos. Pero esa estupefacción se disipa si se recuerda que el discurso hegeliano no narra, sino que *performa* el relato de la manifestación del Espíritu en la historia: el relato se realiza al pensarlo. A esto puede añadirse que tanto las fases del arte descritas por Hegel como las de la historia son lógicas, no cronológicas, y que el precio que debe pagar el discurso hegeliano por el *necesario* proceso de superación de la religión y el arte en la filosofía es la teleología³⁴⁷. Arthur Danto, que incorpora la concepción teleológica hegeliana a su teoría del arte, desarrolla su idea del final del arte en una dirección similar hasta afirmar su clausura conceptual, lo que le permite asumir las producciones artísticas posteriores a ella³⁴⁸. Por tanto, tanto para Hegel como para Danto, el final del arte no significa el final de la práctica artística, sino su clausura como empresa histórica³⁴⁹. El arte, *qua* momento del Espíritu Absoluto, queda superado al realizarse su propio concepto en la filosofía. Así, lo que realmente finaliza es la posición filosófica que vuelve posible la tesis del final del arte, esto es, la estética filosófica³⁵⁰, por eso son aún posibles las creaciones artísticas concretas. Así, para aprehender el significado de las tesis hegelianas del “final” es necesario, aunque parezca contradictorio, “des-absolutizarlas”, ya que no significa que tras ellas solamente quede el nihilismo³⁵¹. Podría decirse que los escritos de Hegel constituyen una

³⁴⁷ Gérard Bras, *Hegel et l'art*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 77.

³⁴⁸ Para un análisis de la trabazón de las tesis del final de la historia, del arte y de la filosofía desde la filosofía hegeliana y su desarrollo por parte de Arthur C. Danto, vide: Marta García Rodríguez, “El discurso del fin: historia, arte y filosofía”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 73, 2018, 151-165.

³⁴⁹ Jason Gaiger, “Art as made and sensuous: Hegel, Danto and the ‘end of art’”, *Hegel bulletin*, 21 (1-2), 2000, p. 109.

³⁵⁰ Bras, *op.cit.*, p. 91.

³⁵¹ Óscar Cubo Ugarte, “Hegel y el fin del arte”, *Hybris. Revista de filosofía*, 2 (1), 2010, p 17.

culminación performativa del conocimiento y que en ellos se *superan* necesariamente, en y mediante su desarrollo total hasta alcanzar la autoconciencia, todas las formas de manifestación del Espíritu: desde la religión y el arte, hasta la historia y la filosofía.

3. La impronta hegeliana sobre la clausura poshegeliana del relato filosófico

Se admita o no el relato performativo hegeliano, lo cierto es que ha ejercido una influencia muy importante no solamente por las numerosas interpretaciones y reformulaciones que ha motivado su obra, sino también por haber generado una sensación compartida de culminación de una fase fundamental del pensamiento. Podría decirse que la filosofía hegeliana supone un punto de inflexión filosófico que comúnmente se entiende como la *superación* –en el citado doble sentido del *Aufheben* hegeliano– del pensamiento especulativo. La propia formulación “filosofía poshegeliana”, que supone una toma de posición con respecto a Hegel, bien porque se considera que con él se ha alcanzado la cúspide conceptual, bien porque esta se impugna, confirma la tesis de la impronta hegeliana. Esa primera conciencia de haber llegado a la cumbre de la especulación habría sido experimentada tanto por los hegelianos *de derecha* como por los *de izquierda*, quienes compartirían cierta sensación de “conversión” al asumir el cuerpo doctrinal hegeliano: para ellos, volverse hegeliano significa, en cierto modo, convertirse en una nueva persona³⁵². El propio Feuerbach declara en una carta de 1824 que su encuentro con Hegel ha supuesto un “punto de inflexión” en su vida, y que sus clases de Berlín le han

³⁵² Daniel Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Harvard University Press, 1998, p. 4.

descubierto un nuevo mundo³⁵³. Para Marx y su generación, Hegel sería el último filósofo “de la gran tradición filosófica, la tradición del pensamiento totalizante sobre el hombre y la naturaleza, la historia y la sociedad”, y los anuncios de la muerte de la filosofía, así como los diversos intentos de superarla, surgirían también con y por el declive de la síntesis cultural hegeliana³⁵⁴.

Independientemente de la valoración de su contenido, también Habermas ve en Hegel el logro de un hito conceptual, ya que considera que su filosofía renueva por última vez el pensamiento metafísico referido a la unidad, que entiende el Uno como sujeto absoluto³⁵⁵. En uno de sus ensayos plantea cuatro tesis sobre el desarrollo de la filosofía *hasta* Hegel que, aunque reconocidamente simplistas, ofrecen una clara imagen de las asunciones de la interpretación de la filosofía hegeliana como un giro fundamental y radical en la filosofía, y que explican también la deriva de la filosofía y de su relación con la ciencia *tras* Hegel³⁵⁶. En primer lugar, Habermas afirma que hasta Hegel no se cuestiona por principio la unidad de filosofía y ciencia, ya que estas eran una sola cosa, de modo que la filosofía permaneció como ciencia fundamental hasta el siglo XIX³⁵⁷. Entretanto, tal unidad se habría vuelto problemática, y la filosofía, según Habermas, debería haber renunciado hace tiempo a su pretensión de

³⁵³ „was meinem vielleicht nur kurzen hiesigen Aufenthalt die Bedeutung einer Ewigkeit für mich gibt, ihn zum Wendepunkt meines ganzen Lebens, und Berlin zum Bethlehem einer neuen Welt für mich macht, in Hegels Vorlesungen“ (Carlo Ascheri, „Ein unbekannter Brief von Ludwig Feuerbach an Karl Daub“, en Hermann Braun, Manfred Riedel (eds.), *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, p. 450).

³⁵⁴ Kenneth Baynes, James Bohman, Thomas McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, MIT Press, 1987, p. 291.

³⁵⁵ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, etc., p. 167.

³⁵⁶ Las tesis que se explican a continuación están expuestas en Jürgen Habermas, “Wozu noch Philosophie” en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, pp. 23-29.

³⁵⁷ Habermas, *op.cit.*, p. 24.

convertirse en una ciencia fundamental frente a la física. En segundo lugar, tampoco es hasta Hegel que se cuestiona la unidad de la enseñanza filosófica, así como la tradición en el sentido de una transmisión de legítima autoridad. Tras Hegel, esta unidad se habría vuelto también problemática, ya que la filosofía teórica o bien se redujo a teoría de la ciencia, o bien se convirtió en ciencia formal tras el derrumbamiento de la metafísica, y la filosofía perdió así “la posibilidad de sostener una imagen sociocósmica del mundo”³⁵⁸. Tercero, hasta Hegel la filosofía y la religión habrían pretendido desempeñar siempre diversas funciones, y en contadas ocasiones habría intentado la filosofía suplantar el papel de la religión prometiéndole soluciones, asegurando esperanza o dispensando consuelo.

Tras Hegel, el pensamiento postmetafísico, por un lado, no combate ninguna tesis teológica, sino que afirma su sinsentido; pero por otro lado, con la quiebra de la necesidad de fundamentación y su sustitución por la “autorreflexión limitada a la esfera de la historia del género humano”³⁵⁹, la filosofía habría adquirido un interés por la salvación y la reconciliación. Por último, parece que hasta Hegel “la filosofía era cosa de una élite intelectual nunca asequible a las masas”³⁶⁰, ya que esta había estado reservada desde sus comienzos a aquellos que disponen de tiempo de ocio, esto es, a aquellos liberados del trabajo productivo. Pero cuando la filosofía renunció a sus propias exigencias sistemáticas, se incrementó la difusión de la filosofía académica, siendo el trabajo intelectual de Marx el que habría conseguido que cayeran las barreras elitistas. A modo de conclusión, Habermas afirma que el pensamiento filosófico ha tomado tras Hegel un camino diferente y cuestiona que tal pueda ser llamado *filosofía*:

³⁵⁸ Habermas, *op.cit.*, p. 27.

³⁵⁹ Habermas, *op.cit.*, p. 28.

³⁶⁰ Habermas, *op.cit.*, p. 25.

Das philosophische Denken ist nach Hegel in ein anderes Medium übergetreten. Eine Philosophie, die jene vier erwähnten strukturellen Veränderungen in ihr Bewußtsein aufnimmt, kann sich nicht länger *als* Philosophie begreifen, sie versteht sich als Kritik.³⁶¹

Dada la recepción de la filosofía hegeliana en el pensamiento filosófico posterior como un punto de inflexión que divide su historia en dos –*antes y después* de Hegel, de modo que este encarnaría el final de una etapa y el comienzo de otra³⁶²–, la pregunta “¿para qué aún filosofía?” parece cobrar una mayor vigencia. En este sentido podría afirmarse con Châtelet que el éxito de Hegel es completo y su sistema, irrefutable³⁶³, y concluir, también con él, que Hegel clausura la filosofía especulativa³⁶⁴. En ese caso, habría que asumir también las tesis del final de la historia y de la filosofía (así como de las demás manifestaciones *inferiores* del Espíritu Absoluto: la religión y el arte) que emanan de la filosofía hegeliana de la historia de la conciencia. Aceptar los postulados hegelianos implica también aceptar la *superación* de la filosofía, i.e. la clausura conceptual performativa por el despliegue total del Espíritu en la historia. Ortega parece compartir un diagnóstico similar cuando sostiene que desde 1880 “el hombre occidental no tiene una filosofía vigente” y “la filosofía va dejando progresivamente de ser un componente de la cultura general”³⁶⁵.

³⁶¹ Jürgen Habermas, “Wozu noch Philosophie” en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, p. 29. „El pensamiento filosófico ha transcurrido por un medio diferente después de Hegel. Una filosofía que incorpora en el conocimiento de sí misma los cuatro cambios estructurales mencionados, no puede concebirse en adelante como filosofía; se caracteriza como crítica” (trad. esp. en Jürgen Habermas, “¿Para qué aún filosofía?”, *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 5 (2), 1975, p. 205).

³⁶² Surber, *op.cit.*, p. 335.

³⁶³ Châtelet, *op.cit.*, p. 259-260.

³⁶⁴ Châtelet, *op.cit.*, p. 261.

³⁶⁵ José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 24-25.

Sin embargo, la convicción de que realmente existe un *giro* hegeliano de la filosofía no obliga a asumir sus postulados, de modo que gran parte de la filosofía poshegeliana ha tomado el camino de la crítica, y han considerado también necesario *superar* (*Aufheben*) el relato hegeliano de la conciencia, de modo que el relato del “final” no tendría la importancia que le adscribió el hegelianismo. Algunos años antes de enunciar sus tesis sobre Hegel, Habermas afirma que los *maestros pensadores* (*Meisterdenker*) han caído en descrédito, como ocurrió con Hegel hace ya mucho tiempo³⁶⁶. También Adorno considera que “incluso la mayor elevación de la filosofía especulativa hasta hoy, la hegeliana, no es ya obligatoria”³⁶⁷. Según Rorty, aunque se hayan interpretado como intentos de *abandonar* o de *terminar* la filosofía, las propuestas de pensadores como Hegel no son sino un “esfuerzo de tomar en serio al tiempo”³⁶⁸. De una manera más enfática, Riedel afirma que las tesis contemporáneas sobre el “final de la filosofía” serían fruto de una superstición histórica específicamente alemana que consiste en la creencia compartida de que la situación surgida con Hegel se ha convertido en el «destino» de la filosofía, esto es, que es históricamente irrebasable³⁶⁹, i. e. *históricamente insuperable*, estructural y cualitativamente.

³⁶⁶ Jürgen Habermas, “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”, en *Kritik der Vernunft, Philosophische Texte, Band 5*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, p. 58.

³⁶⁷ „auch die höchste Erhebung philosophischer Spekulation bis heute, die Hegelsche, ist nicht mehr verpflichtend“ (Theodor W. Adorno, “Wozu noch Philosophie?”, *Merkur*, 16 (11), 1962, p. 1002).

³⁶⁸ Richard Rorty, *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 16.

³⁶⁹ El texto original dice: “(...) einem spezifisch deutschen Geschichtsglauben, -dem von Heidegger wie Adorno geteilten Glauben daran, dass die mit Hegel und Marx entstandene Lage dem Philosophieren zum „Schicksal“ geworden, d.h. geschichtlich unüberholbar sei” (Manfred Riedel, “Philosophieren nach dem „Ende der Philosophie“?”, in Herman Lübbe (ed.), *Wozu Philosophie?*, Berlin, de Gruyter, 1978, p. 284-285). El significado más corriente de “überholen” es “adelantar, sobrepasar”; pero también, referido a textos y teorías, “corregir, mejorar”. La superstición aludida es la creencia de que la filosofía, desde Hegel, es insuperable en esos dos sentidos: estructural y cualitativo.

Tenga esta tesis origen en una “superstición” germana o no, lo cierto es que ha determinado buena parte del debate metafilosófico de las últimas décadas. Este final, como el relato sobre el que se asienta, forma parte del estado de la cuestión por el simple hecho de haber sido relatado, y en ese sentido es también performativo: el propio planteamiento hace que el relato se vuelva *verdadero* (es decir, real) solamente con haber sido expuesto o *pensado*³⁷⁰, i. e. en él confluyen el *verum* y el *factum*. La interpretación de la filosofía hegeliana de la historia como un discurso performativo defendida en esta sección fortalece la irrevocabilidad de tales tesis, pero muestra, al mismo tiempo, su trivialidad: el final de la filosofía es una consecuencia obligatoria e inevitable del despliegue del Espíritu como lo expone Hegel *por* haberlo expuesto. Pero esto es debido a que, como destacó Ortega, “no hay dato más radical que el pensamiento mismo. De ninguna otra cosa cabe decir que basta con que yo la piense para que exista”³⁷¹. Así, en el ámbito conceptual “pensar y existir son la misma cosa”³⁷².

El relato de Hegel, en cuanto que constituye una formulación *conceptual*, i.e. del pensamiento, se vuelve real y, por tanto, verdadero, en el mismo momento en el que es pensado. Ahora bien, la persistencia de los hechos podría hacer obsoleto ese relato y dar lugar a otro, libre de la concepción teleológica de la historia y de la historia de la conciencia.

³⁷⁰ “[en el hegelianismo] Ser y Pensamiento son la misma cosa” (Châtelet, *op. cit.*, p. 271).

³⁷¹ Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 180.

³⁷² Ortega y Gasset, *ibíd.*

CAPÍTULO IV

Tres reacciones en torno al naturalismo en la filosofía poshegeliana y primeras interpretaciones de su superación histórica

La interpretación teleológica de la Historia como el desarrollo y superación de distintas etapas –o *momentos* del despliegue del Espíritu–, conceptualmente cada vez más elaboradas y cuyo objetivo consiste en alcanzar la autoconciencia, el cual se habría alcanzado precisamente *en y por* la exposición de su historia en la filosofía hegeliana, y la superación de la filosofía que esta implica, han motivado cierta tendencia naturalista tras la consumación de la labor especulativa llevada a cabo por Hegel. El auge de este naturalismo incipiente, entendido como un movimiento hacia concepciones según las cuales el *objeto* de la ciencia y el desarrollo de sus leyes deben situarse *en* la naturaleza, supone un fuerte contraste con las propuestas del idealismo absoluto e intensifica también el problema de la relación entre la filosofía y la ciencia que se propone como sustituta para la explicación del mundo. En este sentido, puede afirmarse que el relato hegeliano de la filosofía fue *superado* en la reflexión filosófica posterior, es decir, fue al mismo tiempo asumido como una narración esencial de la *filosofía* y vencido con un cambio de dirección hacia la *realidad*.

La deriva naturalista de la filosofía poshegeliana puede ya advertirse en un ensayo publicado por Jakob Friedrich Reiff en 1840, en el que defiende la tesis del final de la filosofía como un evento *necesario*, deducido de su comienzo y de su desarrollo, en el que las ciencias particulares constituirían solamente una etapa más de su evolución³⁷³. La única tarea que quedaría por realizar sería mostrar cómo se llega a las

³⁷³ Jakob Friedrich Reiff, *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart, Liesching & Comp. Verlag, 1840, p. 45.

ciencias objetivas y reales desde el final de la filosofía³⁷⁴. Una vez consumado el trabajo filosófico, además, las ciencias sustituirían a la filosofía:

Die Philosophie hat ihre Arbeit vollbracht, und die realen Wissenschaften, welche vom Objekt als solchen ausgehen, treten an ihre Stelle (...). Das Ende der Philosophie ist das Objekt, das Ziel ihres Idealismus der Realismus der objektiven Wissenschaften.³⁷⁵

En cualquier caso, el paso de la teleología al naturalismo es conceptualmente cuestionable, pero no deja de ser llamativo que algunos de los principales representantes de los movimientos filosóficos poshegelianos más significativos hayan mostrado cierta disposición hacia planteamientos de corte naturalista, o que hayan promovido el debate en esa dirección. Las razones de tal tendencia, sin embargo, se desarrollan en un momento histórico y científico complejo que en ningún caso puede analizarse desde un prisma exclusivamente teórico o conceptual, i.e. *filosófico*. A modo de apunte, tras el auge del romanticismo y el idealismo comienzan a surgir disciplinas independientes (psicología, sociología, lógica) que exigen un grado cada vez mayor de especialización, hecho que se ha interpretado como el inicio de la fragmentación de la filosofía³⁷⁶ que, por consiguiente, aviva el cuestionamiento de su función, su tarea y sus métodos, y llega a plantear la posibilidad de su final o su superación por las ciencias.

En el presente capítulo se analizan tres reacciones ante la filosofía poshegeliana cuyo planteamiento centra el debate en torno al incipiente

³⁷⁴ Reiff, *op.cit.*, p. 245.

³⁷⁵ „La filosofía ha cumplido su trabajo, y las ciencias reales, que se basan en el objeto como tal, toman su lugar (...). El final de la filosofía es su objeto, el objetivo de su idealismo es el realismo de las ciencias objetivas” (Reiff, *op.cit.*, p. 47).

³⁷⁶ David W. Hamlyn, *Being a Philosopher. The History of a Practice*, London, Routledge, 1992, p. 114.

naturalismo del siglo XIX: el positivismo de Auguste Comte, el materialismo crítico de Karl Marx y la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl³⁷⁷. Todos ellos, en cierto modo, *superan* el relato hegeliano y ofrecen una visión propia de lo que *debería ser* la filosofía tras Hegel. Pero el objetivo no es ofrecer un examen profuso del pensamiento de los autores aquí referidos, sino exponer la génesis de tres enfoques *metafilosóficos* que comienzan a entrever la quiebra de la filosofía tradicional en un momento de gran desarrollo científico, lo que motiva la reformulación y el cuestionamiento de su relación con las ciencias. La influencia de las tres “escuelas” analizadas es observable a lo largo del siglo XX, y sus premisas fundamentales alimentan todavía muchos debates *metafilosóficos*, también aquellos en los que se cuestiona el posible “final” de la filosofía.

A fin de obtener una imagen más clara de la dirección de las propuestas, se propone una exposición cronológica de los autores y un examen sistemático de sus propuestas *metafilosóficas*. Sucintamente, la *metafilosofía* de Comte se encuentra *entreverada* con su concepción positivista de la ciencia, y desde ella se le adscribe a la filosofía la tarea de la clasificación metódica de las ciencias, lejos de la imagen fundacional de la metafísica. La concepción marxista de la filosofía como crítica radical a la tradición idealista y su inseparable reivindicación materialista de la *praxis* frente a la pura *theoria* postulan la *realización* de la filosofía en las ciencias naturales y en el advenimiento del estado comunista. El diagnóstico de Husserl de una crisis de las ciencias y su crítica al

³⁷⁷ En el citado colectivo de Óscar Nudler, Francisco José Martínez sostiene que la filosofía de Hegel, la “última forma completa y total de sistema metafísico”, nos deja tres constelaciones filosóficas: el marxismo, que lleva la reflexión filosófica hacia la política; el cientismo o la transformación científica de la filosofía; y el existencialismo, que traslada la filosofía al campo de la estética (Francisco José Martínez, “La *metafilosofía* en tanto que superación de la filosofía en la obra de Marx, Heidegger y Ortega”, en Óscar Nudler, *Filosofía de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 424-425).

positivismo ilustran el comienzo de una tendencia de recuperación de la metafísica y de la filosofía como disciplina fundacional que se verá reforzada en algunas propuestas de la historiografía contemporánea. La propuesta fenomenológica, por otra parte, constituye el preámbulo perfecto para el desarrollo del siguiente capítulo, dedicado al pensamiento de Martin Heidegger y su crítica a la tradición metafísica.

1. Comte y la supresión positivista de la ciencia filosófica

El desengaño de las propuestas del idealismo absoluto que se advierten en gran parte de la filosofía poshegeliana, junto con el creciente progreso y posterior profesionalización de disciplinas científicas, llevan a proponer una concepción más laxa de la filosofía según la cual esta ya no poseería el carácter fundacional que le había sido asignado en la tradición, de modo que la tarea de la explicación y ordenación del mundo es llevada a cabo por las ciencias que lo investigan con métodos *empíricos*, y no solamente con herramientas *conceptuales*. El surgimiento de la filosofía positivista podría enmarcarse en ese escenario general. Lejos de realizar una valoración o un análisis minucioso de las implicaciones ontoepistémicas del positivismo, esta sección pretende ofrecer una descripción de sus supuestos metafilosóficos fundamentales tal y como se exponen en la obra de Auguste Comte, con el objetivo último de mostrar su conexión con las posteriores afirmaciones del “final de la filosofía”. Para ello, y a fin de no caer en reformulaciones o interpretaciones *ad hoc*, me atengo a la definición de “filosofía positiva” propuesta en el *Cours de philosophie positive*, ofrecido por primera vez en abril de 1826 y reescrito a partir de enero de 1829:

Le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des *lois*

naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts.³⁷⁸

La distanciaci3n de formulaciones puramente teor3ticas o abstractas –como eran consideradas las hegelianas– es manifiesta. La filosof3a positiva, a cuya consecuci3n aspira la obra de Comte, debe atenerse exclusivamente a las *leyes* naturales invariables.

1.1. La teor3a de los tres estadios como superaci3n cient3fica de la filosof3a metaf3sica

Sin embargo, y a pesar de su difusi3n en los siglos posteriores (o quiz3 por ello), el sentido en el que se emplea el adjetivo “positivo” en este contexto no resulta *a priori* claro. La especificaci3n de su significado puede encontrarse en otra de sus obras principales, el *Discours sur l’esprit positif*, pronunciado para la apertura del Curso Anual de Astronom3a de 1844, impartido por el propio Comte, donde se ofrecen seis acepciones de lo “positivo”³⁷⁹: este se refiere a lo *real* opuesto a lo quim3rico, a lo *3til* frente a lo ocioso, a la *certeza* opuesta a la indecisi3n, a lo *preciso* frente a lo vago, a lo *positivo* frente a lo negativo, y a lo *relativo* frente a lo absoluto.

Dado que el esp3ritu positivo se considera deseable en todos los 3mbitos cient3ficos, i.e. del conocimiento, tambi3n la teor3a sociol3gica de Comte se encuentra guiada por 3l. De modo que es precisamente por el esp3ritu positivo y solamente a trav3s de 3l que es posible “considerar las grandes 3pocas hist3ricas como fases determinadas por una misma

³⁷⁸ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, Rouen Frères, 1830, p. 14.

³⁷⁹ La exposici3n de las diversas acepciones se encuentra entre las p3ginas 41 y 43, en Auguste Comte, *Discours sur l’esprit positif*, Paris, Carilian-Goeury et Von Dalmont, 1844.

evolución fundamental” y que denota un progreso común³⁸⁰. Y para poder considerar la *historia* como un sucesivo despliegue de *fases*, hay que dejar de lado el análisis de los hechos concretos y atender al conjunto de la *humanidad*, por lo que el espíritu positivo es “directamente social”:

L'esprit positif, au contraire, est directement social, autant que possible, et sans aucun effort, par suite même de sa réalité caractéristique. Pour lui, l'homme proprement dit n'existe pas, il ne peut exister que l'humanité, puisque tout notre développement est dû à la société, sous quelque rapport qu'on l'envisage.³⁸¹

El carácter social del análisis *positivo* de la historia, así, hace posible la enunciación de la conocida tesis de los “estadios de la humanidad”. Como es bien sabido, mediante esa ley Comte expresa su convicción de que toda concepción del mundo atraviesa tres estadios teóricos diferentes:

Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents: l'état théologique, ou fictif; l'état métaphysique, ou abstrait; l'état scientifique, ou positif.³⁸²

Estos estadios teóricos o fases del conocimiento no serían sino tres “métodos de filosofar”, cuyo carácter es “esencialmente diferente e incluso radicalmente opuesto”³⁸³. En el *Discours sur l'esprit positif* Comte realiza una exposición más detallada de las características de cada estado. El estado *teológico* de la humanidad, en el que se tratan las cuestiones más insolubles³⁸⁴, pasa por las fases del fetichismo, del politeísmo y del monoteísmo antes de continuar su evolución intelectual hacia el espíritu metafísico³⁸⁵. La metafísica, el estado intermedio entre la religión y la ciencia, es descrita por Comte como “una especie de enfermedad crónica

³⁸⁰ Comte, *Discours sur l'esprit positif*, etc., p. 61.

³⁸¹ Comte, *op.cit.*, p. 74.

³⁸² Comte, *Cours de philosophie positive*, etc., p. 3.

³⁸³ Comte, *ibíd.*

³⁸⁴ Comte, *Discours sur l'esprit positif*, etc., p. 2

³⁸⁵ La evolución del espíritu teológico se enuncia en Comte, *op.cit.*, pp. 2-8.

inherente por naturaleza a nuestra evolución mental, individual o colectiva, entre la infancia y la virilidad”³⁸⁶, pero que es indispensable para guiar la inteligencia hacia su total emancipación *en* la filosofía positiva. El estadio positivo del conocimiento sería la fase de madurez intelectual en la cual la “pura imaginación pierde su antigua supremacía mental y se subordina necesariamente a la observación”³⁸⁷. El espíritu positivo, por tanto, se identifica con el modo científico del conocer, en el que se persigue la máxima “ver para prever”:

Le véritable esprit positif consiste surtout à *voir pour prévoir*, à étudier ce qui est afin d’en conclure ce qui sera, d’après le dogme général de l’invariabilité des lois naturelles.³⁸⁸

Así, del pensamiento de Comte se desprende una concepción de la ciencia *positiva* que se basa en la constatación *empírica* de los hechos y en las leyes naturales para la predicción y consecuente manipulación de eventos futuros. Según su diagnóstico, este estadio de la humanidad, que califica como “revolución general del espíritu humano”, habría sido ya “completamente realizado”³⁸⁹. El espíritu positivo, incompatible con cualquier tipo de opinión teológica³⁹⁰, dominaría ya el conocimiento³⁹¹.

Puede parecer cuestionable, sin embargo, que la ley de los “tres estados” responda a los estándares *positivos* que se ha impuesto su filosofía, ya que toda clasificación implica ciertos prejuicios y cierta conceptualización, una abstracción de los hechos para establecer una imagen general que dé sentido a la multiplicidad. Comte es consciente de que su exposición responde también a la necesidad, presente en toda época,

³⁸⁶ Comte, *op.cit.*, p. 11.

³⁸⁷ Comte, *op.cit.*, p. 13.

³⁸⁸ Comte, *op.cit.*, p. 17 (cursivas mías).

³⁸⁹ Comte, *Cours de philosophie positive*, etc., p. 51.

³⁹⁰ Comte, *Discours sur l’esprit positif*, etc., p. 33.

³⁹¹ Se entiende que Comte no considera esto se haya logrado en todos los rincones del mundo. Lo que se afirma, más bien, es que la ciencia de su época y de su entorno estaría ya dominada por el espíritu *positivo*.

de una teoría que “relacione los hechos”³⁹², pero sostiene también que la citada revolución del espíritu puede ser constatada y comprobada si se considera, por ejemplo, el desarrollo de la inteligencia individual, ya que el punto de partida sería el mismo tanto para el individuo como para la especie, de modo que las diversas fases del primero representarían las épocas fundamentales del segundo³⁹³. Inmediatamente después invita a preguntarse si acaso no es cada uno de nosotros “*teólogo* en su infancia, *metafísico* en su juventud, y *físico* en su virilidad”³⁹⁴. Las fases de la teoría comteana, en cualquier caso, son especialmente sociales, y su teoría es eminentemente sociológica, porque resultan de una evolución colectiva y continua en la que todas ellas están esencialmente conectadas³⁹⁵. Sin embargo, la analogía entre las épocas históricas y las fases de maduración del individuo, además de acentuar la firme apuesta científica de Comte, apunta a una noción de la historia de tendencia teleológica, según la cual el desarrollo de los hechos se dirige a la consecución de su *telos* con la implantación de la filosofía positiva. De todo ello se deriva también que la teoría de los tres estados postula un progreso social centrado en el conocimiento y entendida como *gradación ascendente* en la que el paso de una fase a la siguiente supone siempre la superación de la anterior hasta llegar a la plenitud intelectual representada por el espíritu positivo y caracterizada por una ciencia *real, útil, certera y precisa*, ajustada a los hechos y a las leyes naturales.

³⁹² Comte, *Cours de philosophie positive*, etc., p. 8.

³⁹³ Comte, *op.cit.*, p. 7

³⁹⁴ Comte, *ibíd.*

³⁹⁵ Comte, *op.cit.*, p. 14-15.

1.2. La *filosofía positiva* como sistema general de las ciencias

Con independencia de la importancia e influencia sociológicas de la enunciación de la ley de los “tres estados”, no hay que olvidar que la reivindicación comteana de la filosofía positiva tiene como objetivo, además de la manifestación y establecimiento de leyes generales, la reforma general del sistema educativo que, a su juicio, sigue siendo esencialmente “teológico, metafísico y literario”, hacia una educación *positiva* que se adapte al espíritu y a las necesidades de la época³⁹⁶. Ese *Zeigeist* del que habla Comte, se entiende, es el de la ciencia imperante fundada en la observación y las leyes. Para lograr la reorganización de la educación cree conveniente, en primer lugar, ordenar metódicamente las ciencias, lo que supone simplemente “considerar cada ciencia fundamental en sus relaciones con el sistema positivo entero”³⁹⁷. En este contexto, el estudio histórico de las ciencias, aunque también estimado por Comte, debe ser completamente separado de su estudio dogmático, sin el cual la propia historia tampoco sería inteligible³⁹⁸. Así, el verdadero estudio metódico de las ciencias debería reflejarse en una clasificación que se dirige desde de los fenómenos más simples o generales hacia los más particulares y complejos³⁹⁹. La categorización resultante es un inventario gradual formado por seis ciencias fundamentales: matemática (en la que se incluyen el cálculo, la geometría y la mecánica racional), la astronomía, la física, la química (orgánica e inorgánica), la fisiología y la física social⁴⁰⁰.

La omisión de la filosofía en la clasificación *comteana*, i.e. metódica de las ciencias es un acto de gran relevancia metafilosófica que no debe pasar desapercibido. Sin embargo, la ausencia no debería resultar extraña,

³⁹⁶ Comte, *Cours de philosophie positive*, etc., p. 41.

³⁹⁷ Comte, *op.cit.*, p. 25.

³⁹⁸ Comte, *op.cit.*, p. 82.

³⁹⁹ Comte, *op.cit.*, p. 87.

⁴⁰⁰ El despliegue de las ciencias se encuentra en Comte, *op.cit.*, pp. 88-95.

ya que ni la filosofía tradicional ni la filosofía defendida por Comte podrían ajustarse al espíritu de lo que su teoría considera *positivo*, i.e. científico. Por el contrario, la tarea de la filosofía debe ceñirse al necesario estudio de las relaciones mutuas entre las ciencias y a prevenir la dispersión de las especulaciones frente al rápido desarrollo del conocimiento científico:

Mais aujourd'hui chacune des sciences a pris séparément assez d'extension pour que l'examen de leurs rapports mutuels puisse donner lieu à des travaux suivis, en même temps que ce nouvel ordre d'études devient indispensable pour prévenir la dispersion des conceptions humaines.

Telle est la manière dont je conçois la destination de la philosophie positive dans le système général des sciences positives proprement dites. Tel est, du moins, le but de ce cours.⁴⁰¹

A pesar de haber postulado la madurez intelectual de la sociedad con la realización del espíritu positivo, la razón parece aún exigir una imagen unitaria del conocimiento que se experimenta ya como fragmentado; en ese estado de cosas, la función de la filosofía *positiva* sería el ensamblaje de las piezas. Así, el último esfuerzo que debería realizar hoy el espíritu filosófico sería conducir al estado positivo las teorías morales y sociales, que han estado irracionalmente aisladas “bajo la estéril dominación del espíritu teológico-metafísico”⁴⁰². No en vano constituye la *filosofía positiva* “una manera uniforme de razonar aplicable a todos los temas sobre los que el espíritu humano puede ejercitarse”⁴⁰³. La noción de filosofía que emplea Comte adquiere, en sus palabras, “la acepción que le dieron los antiguos, y particularmente Aristóteles, como designando el sistema general de las concepciones humanas”⁴⁰⁴. La actividad filosófica, por tanto, debe dejar de

⁴⁰¹ Comte, *op.cit.*, p. 31-32.

⁴⁰² Comte, *Discours sur l'esprit positif*, etc., p. 49.

⁴⁰³ Comte, *Cours de philosophie positive*, etc., p. viii.

⁴⁰⁴ Comte, *ibíd.*

lado las pretensiones metafísico-teológicas que la habían caracterizado y volverse también ella *positiva*, para poder así analizar *metódicamente* las relaciones entre las ciencias, influir en la transformación positiva de las ciencias humanas y sociales y promover la reforma radical de la educación. El desarrollo de tal tarea, que lleva a elaborar una suerte de enciclopedia de las ciencias, habría sido ya iniciado por Comte con la clasificación llevada a cabo en su *Cours*. A modo de conclusión simulada podría decirse que todo el sistema comtiano queda recogido bajo el lema que se incluye en la portada de su obra de 1951 *Système de politique positive*:

L'Amour pour principe;
l'Ordre pour base
et le Progrès pour but.⁴⁰⁵

El vínculo conceptual que une el positivismo con concepciones científicas y naturalistas ha llevado a considerar a Comte como uno de los predecesores de la idea del “final de la filosofía”⁴⁰⁶. Aunque en su obra no se halla ninguna formulación explícita que indique su afinidad a cualquier tesis que postule el final de la filosofía, el pensamiento comtiano se sitúa *tras Hegel* no solamente desde una perspectiva cronológica, sino también sistemática, porque aboga por una noción de la filosofía que renuncia al papel de disciplina fundamental que tradicionalmente se había arrogado. El desarrollo y la multiplicación de disciplinas científicas que reclaman autonomía y, consecuentemente, una mayor especialización, durante el siglo XIX llevan a postular, en muchos casos, una reducción del ámbito filosófico. En este sentido, hay quien interpreta la propuesta positivista como una “humillación” a la filosofía⁴⁰⁷ que parece reforzar una imagen

⁴⁰⁵ Auguste Comte, *Système de politique positive*, Osnabrück, Otto Zeller, 1967.

⁴⁰⁶ Alasdair McIntyre, “Philosophy, the ‘other’ disciplines, and their histories: a rejoinder to Richard Rorty”, *Soundings: an Interdisciplinary Journal*, 64 (2), 1982, p. 143.

⁴⁰⁷ Maurice Blanchot, “La fin de la philosophie”, *Nouvelle Revue Française*, 80, 1959,

secundaria de la disciplina filosófica a la que, además, se le ha negado el título de *ciencia* (se entiende, de ciencia *positiva*).

2. Materialismo en Marx *sive* crítica de la filosofía

Esta sección debe ser iniciada con una advertencia. A pesar de que la importancia de la filosofía marxista está fuera de duda, especialmente en lo que concierne a aspectos socioeconómicos, un examen minucioso del pensamiento de Marx y su desarrollo quedaría fuera del alcance de esta investigación. El análisis se limitará, por ello, a destacar los rasgos metafilosóficos más importantes de su filosofía que, al mismo tiempo, confirman la impronta del discurso teleológico hegeliano a través de la reacción materialista de Marx y Engels y explican algunos factores que influyeron en la presencia cada vez mayor de formulaciones que apuntan al “final de la filosofía”. Para ello, la investigación se ha centrado especialmente en las *Thesen über Feuerbach* (1845) y en *Die deutsche Ideologie* (1845-46) porque, tal y como indica David Brudney en el riguroso análisis llevado a cabo en su obra *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, los intentos de Marx de deshacerse de lo que él llama “filosofía” comenzaron, por lo menos, en 1844⁴⁰⁸. En estas obras se hace evidente la revisión de fundamentos que supone el materialismo sobre la filosofía y que al mismo tiempo la convierte en “crítica radical”⁴⁰⁹. Lefebvre afirma a este respecto que en Marx se radicaliza la crítica a la filosofía iniciada ya por Feuerbach, y que con él comienza el inventario crítico de la filosofía que “tiene en Alemania el papel de concertino”⁴¹⁰.

p. 293, n.1.

⁴⁰⁸ Daniel Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Harvard University Press, 1998, p. 267.

⁴⁰⁹ Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Éditions Syllepse, 1964, p. 182.

⁴¹⁰ Lefebvre, *op.cit.*, p. 50.

2.1. Abandono del pensamiento especulativo

La fundamental oposición a la filosofía por parte de Marx se encuentra, probablemente, en la conocida Tesis XI de las *Thesen über Feuerbach*:

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.⁴¹¹

La interpretación más extendida e intuitiva sostiene que la afirmación constituye una llamada a la *acción* frente a la actitud *contemplativa* que habría adoptado la filosofía hasta la fecha. Dicho llanamente, la filosofía se había encargado de *pensar* el mundo, pero entre sus funciones se encuentra también la obligación de *transformarlo*. Brudney realiza un juicio más elaborado y defiende que la articulación con el resto de tesis favorece su interpretación bajo el modelo de “simultaneidad”, según el cual Marx se posiciona, a través de la citada tesis, en contra de dos aspectos fundamentales:

a) the view that, for human beings, the fundamental relation to the world is that of an agent disengaged from the world and mentally grasping something external to and (as yet) unchanged by her.

b) the view that a correct understanding *of* the fundamental relation to the world is to be attained from the standpoint of the agent as described in (a).⁴¹²

Los principios de la filosofía materialista defendida por Marx y Engels reclaman una toma de posición frente a las actitudes puramente *especulativas* o *teoréticas* que olvidan una parte muy importante de la

⁴¹¹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie. Thesen über Feuerbach, Werke, Band 3* (MEW 3), Berlin, Dietz Verlag, 1978, p. 7. “Los filósofos solamente han *interpretado* el mundo de diferentes maneras, ahora les corresponde *cambiarlo*”. Las referencias a los textos de Marx y Engels se hacen tomando como referencia la edición del *Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED*. Estas se indicarán mediante las siglas MEW (*Marx-Engels Werke*), seguidas por el número del volumen y de página.

⁴¹² Brudney, *op.cit.*, p. 237.

relación del ser humano con el mundo. Y dado que, atendiendo a su diagnóstico, prácticamente toda la filosofía ha estado dominada por el ánimo especulativo, llevado a su máxima expresión por el idealismo absoluto de Hegel, la realización de las tesis materialistas implica, primero, una crítica radical a la tradición filosófica y, segundo, una *revolución* (teórica y práctica) en lo que concierne a la función de la filosofía. En este sentido, el significado de la preposición “de” presente en el título de esta sección (“Materialismo en Marx *sive* crítica de la filosofía”) es doble: indica que el materialismo es una crítica *a* la filosofía tradicional, pero también que este pertenece esencialmente a la crítica, que en él, la filosofía *es* crítica. Esa toma de posición se hace explícita en la Tesis II:

In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d.h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein *scholastische* Frage.⁴¹³

Se advierte fácilmente que la referencia al escolasticismo está aquí empleada en tono displicente: la *verdad* que ha buscado la filosofía debe ser demostrada en la *práctica*, no en la reflexión aislada y desapegada del mundo. Por ello puede afirmarse que el materialismo, además de poseer una ontología y una epistemología, es también profundamente metafilosófico, ya que se basa en la reflexión sobre la herencia teórica y realiza una propuesta firme sobre su tarea futura⁴¹⁴.

⁴¹³ MEW 3, 5. “Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento –aislado de la práctica– es un problema puramente *escolástico*” (trad. esp. en Karl Marx, Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 666).

⁴¹⁴ Cfr. Nudler, *op. cit.*, p. 427, donde se afirma que la teoría materialista de la historia es un tipo peculiar de metafilosofía que se presenta como un tipo de pensamiento post-filosófico.

En *Die deutsche Ideologie* Marx y Engels profundizan en la crítica filosófica al pensamiento puramente teórico, y afirman la incompatibilidad de la filosofía con el estudio empírico de la realidad:

Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten. *Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium.* An ihre Stelle kann höchstens eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate treten, die sich aus der Betrachtung der historischen

Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen. Diese Abstraktionen haben für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert.⁴¹⁵

Es este un párrafo marcadamente metafilosófico en el que se hallan algunos temas principales que moldean el posterior desarrollo de las relaciones entre filosofía y ciencia, así como uno de los principales argumentos de la tesis naturalista del “final de la filosofía” que se basa en ellas. En primer lugar, Marx y Engels afirman que la ciencia *real y positiva* solamente puede darse cuando cesa la especulación, esto es, cuando se abandona la actitud puramente teórica y se atiende a los hechos *prácticos*. Y dado que hasta entonces la filosofía había estado caracterizada y valorada por su naturaleza especulativa, llevada por Hegel a la cúspide conceptual, entonces esta pierde su lugar y su autonomía cuando la investigación se dirige a los *facti* del mundo. Aún más, Marx y Engels

⁴¹⁵ MEW 3, 27. “Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. *La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir.* En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor” (trad. esp. en Marx, Engels, *La ideología alemana*, etc., p. 27; cursivas propias).

añaden que las abstracciones que puede ofrecer la filosofía no tienen “ningún valor”. El giro del materialismo implica, en este sentido, una crítica radical a la tradición y el abandono de la filosofía *qua* doctrina dominada por la pura abstracción. Y al distanciarse de la filosofía centrada en la abstracción y atenerse a la realidad, ocurre que “todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico puro y simple”⁴¹⁶. Las cuestiones que habían preocupado a la filosofía tradicional, por tanto, pueden ser resueltas por la actividad científica, por la ciencia que atiende al conocimiento de los hechos del mundo. Por ello, proponen “dejar de lado la filosofía”:

man muß aus ihr [der Philosophie] herausspringen und sich als ein gewöhnlicher Mensch an das Studium der Wirklichkeit geben (...). Philosophie und Studium der wirklichen Welt verhalten sich zueinander wie Onanie und Geschlechtsliebe.⁴¹⁷

Una vez más, el materialismo ratifica la necesidad de apartarse de la filosofía puramente especulativa hacia una comprensión *llana* de la realidad. La premisa de fondo no es otra que la tesis fundamental del materialismo, que se manifiesta, según expresa Engels en *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, también como un intento de distanciarse de la filosofía hegeliana:

Die Trennung von der Hegelschen Philosophie erfolgte auch hier durch die Rückkehr zum materialistischen Standpunkt. Das heißt, man entschloß sich, die wirkliche Welt - Natur und Geschichte - so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte idealistische Schrullen an sie herantritt.⁴¹⁸

⁴¹⁶ MEW 3, 43; trad. esp. en Marx, Engels, *La ideología alemana*, etc., p. 47.

⁴¹⁷ MEW 3, 218. “Hay que saltar fuera de ella [de la filosofía] y afrontar como un hombre sencillo y corriente el estudio de la realidad (...). Entre la filosofía y el estudio del mundo real media la misma relación que entre el onanismo y el amor sexual” (trad. esp. en Marx, Engels, *op.cit.*, p. 273).

⁴¹⁸ Karl Marx, Friedrich Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, en *Werke, Band 21* (MEW 21), Berlin, Dietz Verlag, 1962, p. 292. “También esta corriente [la de Marx] se separó de la filosofía hegeliana

La disposición materialista que se dirige a una comprensión de la realidad (natural e histórica) a través de sus hechos es incompatible, por tanto, con las *manías* idealistas heredadas de la filosofía hegeliana. Por eso, cuando Marx y Engels (y también Feuerbach) atacan a la filosofía, “su objetivo explícito es casi siempre alguna variante del hegelianismo o, de manera general, alguna variante de la tradición filosófica heredada de Descartes”⁴¹⁹. La persistencia de la doctrina hegeliana y la supremacía del pensamiento puro y abstracto derivado de ella son destacadas en varios fragmentos de *Die deutsche Ideologie*:

Die deutsche Kritik hat bis auf ihre neuesten Efforts den Boden der Philosophie nicht verlassen. (...) sind ihre sämtlichen Fragen sogar auf dem Boden eines bestimmten philosophischen Systems, des Hegelschen, gewachsen.⁴²⁰

Die Hegelsche Geschichtsphilosophie ist die letzte, auf ihren „reinsten Ausdruck“ gebrachte Konsequenz dieser gesamten Deutschen Geschichtschreibung, in der es sich nicht um wirkliche, nicht einmal um politische Interessen, sondern um reine Gedanken handelt.⁴²¹

Frente al predominio de la filosofía hegeliana, el materialismo se presenta como la necesaria alternativa a esa tradición especulativa y como la vía para recuperar la conexión orgánica del ser humano con el mundo. Sin embargo, de todo lo expuesto se desprende que la reivindicación de la

replegándose sobre las posiciones materialistas. Es decir, decidiéndose a concebir el mundo real –la naturaleza y la historia– tal como se presenta a cualquiera que lo mire sin quimeras idealistas preconcebidas” (trad. esp. en Friedrich Engels, Karl Marx, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach), Madrid, Fundación Federico Engels, 2006, p. 38).

⁴¹⁹ Brudney, *op.cit.*, p. 6.

⁴²⁰ MEW 3, 18-19. “La crítica alemana no se ha salido, hasta en estos esfuerzos suyos de última hora, del terreno de la filosofía. (...) todos sus problemas brotan, incluso, sobre el terreno de un determinado sistema filosófico, del sistema hegeliano” (trad. esp. en Marx, Engels, *La ideología alemana*, etc., p. 16-17).

⁴²¹ MEW 3, 39. “La filosofía hegeliana de la historia es la última consecuencia llevada a su “expresión más pura” de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros” (trad. esp. en Marx, Engels, *La ideología alemana*, etc., p. 42).

actividad, de la *práctica* que representa el materialismo de Marx y Engels no supone tanto un ataque al idealismo, sino a la disposición *contemplativa* típica de la herencia filosófica y caracterizada por la pura *abstracción*. El materialismo, por tanto, “se opone vehementemente a la idea tradicional de que la actividad reflexiva asociada a la investigación filosófica es en sí misma la forma más alta de actividad humana”⁴²². Y esto significa que la posición de la reflexión abstracta no solamente no es el camino a la verdad, sino que también “nos conecta con el mundo de manera incorrecta”⁴²³. Desde esta perspectiva, el mayor enemigo del materialismo es el “punto de vista arquimédico” que se sitúa fuera del mundo. La consecuencia metafilosófica que emana de la interpretación marxista de la historia es clara:

Diese Auffassung macht aber der Philosophie auf dem Gebiet der Geschichte ebenso ein Ende, wie die dialektische Auffassung der Natur alle Naturphilosophie ebenso unnötig wie unmöglich macht. Es kommt überall nicht mehr darauf an, Zusammenhänge im Kopf auszudenken, sondern sie in den Tatsachen zu entdecken. Für die aus Natur und Geschichte vertriebne Philosophie bleibt dann nur noch das Reich des reinen Gedankens, soweit es noch übrig: die Lehre von den Gesetzen des Denkprozesses selbst, die Logik und Dialektik.⁴²⁴

En el materialismo de Marx y Engels, el final de la filosofía adviene por la constatación de que el pensamiento puro y abstracto no tiene nada que decir sobre los hechos del mundo, naturales e históricos, de modo que

⁴²² Brudney, *op.cit.*, p. 7.

⁴²³ Brudney, *op.cit.*, p. 8.

⁴²⁴ MEW 21, 306. “Pero esta interpretación pone fin a la filosofía en el campo de la historia, exactamente lo mismo que la concepción dialéctica de la naturaleza hace la filosofía de la naturaleza tan innecesaria como imposible. Ahora, ya no se trata de sacar de la cabeza las concatenaciones de las cosas, sino de descubrirlas en los mismos hechos. A la filosofía desahuciada de la naturaleza y de la historia no le queda más refugio que el reino del pensamiento puro, en lo que aún queda en pie de él: la teoría de las leyes del mismo proceso de pensar, la lógica y la dialéctica” (trad. esp. en Engels, Marx, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, etc., p. 54).

tanto la llamada “filosofía de la naturaleza” como la “filosofía de la historia” resultan tan innecesarias como imposibles. En esta misma obra, Engels insiste en que “la filosofía de la naturaleza ha quedado definitivamente liquidada”, y que “cualquier intento de resucitarla no solamente sería superfluo, sino que *significaría un paso atrás*”⁴²⁵. La especulación pura llevada a cabo por los sistemas idealistas queda *superada* por el materialismo cuando se elimina la necesidad de acudir a conceptos abstractos. Pero para poder llevar a cabo tal transformación es necesario cambiar las condiciones bajo las que se experimenta (o no) esa necesidad:

philosophical questions *as* questions to be answered by abstract thought only arise because of the alienated conditions of our lives. (...) For Marx, traditional philosophical questions correspond to a need of humanity only under certain conditions. Change those conditions and the need would be gone.⁴²⁶

Como es natural, para Marx y Engels el cambio de las condiciones para la superación de la filosofía pasa por una revolución político-social hacia el comunismo, que requiere también una transformación del sistema económico imperante. De ahí su conocida sentencia que impone: “*no podéis superar la filosofía sin realizarla*”⁴²⁷, ya que la realización de la filosofía es el correlato necesario de la superación del proletariado⁴²⁸. Y esto se debe a que “la práctica debe superarse por sí misma y no, como pretendía la filosofía clásica alemana, ser superada en la filosofía”⁴²⁹.

⁴²⁵ MEW 21, 295.

⁴²⁶ Brudney, *op.cit.*, p. 213.

⁴²⁷ “*ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen*“ (Karl Marx, Friedrich Engels, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, en *Werke, Band 1* (MEW 1), Berlin, Dietz Verlag, 1981, p. 384).

⁴²⁸ „Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie“ (MEW 1, 391).

⁴²⁹ Franco Alirio, “La supresión de la filosofía en Marx”, *Universitas Philosophica*, 10, 1998, p. 12.

Como consecuencia, tal y como destaca Brudney, la filosofía quedaría superada bajo el comunismo porque “las cuestiones filosóficas en general, en cuanto cuestiones abstractas, perderían su interés”⁴³⁰, de modo que los objetivos de la filosofía serían realizados *literalmente* en la práctica⁴³¹.

2.2. Entre el final y la radical transformación materialista de la filosofía

Sumariamente, puede afirmarse que el materialismo –tanto en sus premisas básicas como en su exposición por parte de Marx y Engels– implica una superación de la filosofía tradicional (hegeliana) en tanto que rechaza la idea de que solamente mediante la *abstracción* puede adquirirse el verdadero conocimiento de los hechos y del mundo. Esa superación, empero, y siguiendo las tesis materialistas, solo es realizable *en la práctica*, esto es, en la transformación de las condiciones bajo las cuales se había desarrollado tal visión, lo que implica una *revolución* política, social y económica cuyo objetivo final es la sociedad comunista. No es de extrañar, por tanto, la afirmación de Adorno de que las tesis marxistas “certifican la abolición de la filosofía”⁴³², siendo así que quien *todavía* filosofa tiene que negar las tesis de Marx contra la filosofía por excelencia, i.e. la filosofía hegeliana⁴³³. Hay quien, en este sentido, interpreta *Das Kapital* como filosofía suprimida, aunque lo que realmente se elimina sea “el viejo modo de hacer filosofía”⁴³⁴. Marx se convierte, así en “un filósofo que, para transformar el mundo, ha tenido que suprimir la filosofía”⁴³⁵.

⁴³⁰ Brudney, *op.cit.*, p. 10.

⁴³¹ Brudney, *op.cit.*, p. 217.

⁴³² Theodor W. Adorno, “Wozu noch Philosophie?”, *Merkur*, 16 (11), 1962, p. 1009.

⁴³³ Adorno, *ibíd.*

⁴³⁴ Alirio, *op.cit.*, p. 20.

⁴³⁵ Alirio, *ibíd.*

Lefebvre se muestra más escéptico respecto a concluir el “final de la filosofía” desde las premisas materialistas ya que, a su juicio, no queda completamente claro qué quiere decir Marx exactamente cuando habla de “superación”, ni tampoco el alcance de su teoría⁴³⁶. Sin embargo, parece convencido de que el socialismo contribuye a la muerte del filósofo y a la metamorfosis de la filosofía precisamente porque la oficializa, generando así una conexión entre Filosofía y Estado⁴³⁷. Según Lefebvre, Nietzsche habría percibido, después de Marx, el agotamiento y el deterioro de la filosofía clásica y su incapacidad para hacer frente a nuevos problemas, de modo que la conjunción de ambos habría condenado a muerte a la filosofía tradicional, dogmática o crítica⁴³⁸. El tipo de crítica a la abstracción realizada por el materialismo puede observarse, por ejemplo, en el virulento canto nietzscheano “Von der unbefleckten Erkenntnis”⁴³⁹:

Dieses Gleichnis gebe ich euch empfindsamen Heuchlern, euch, den »Rein-Erkennenden«! Euch heiÙe *ich* – Lüsterne!⁴⁴⁰

Wahrlich, ihr täuscht, ihr »Beschaulichen«!⁴⁴¹

La recepción de las tesis marxistas confirma su interpretación como el abandono de la filosofía hacia una *práctica* científica y crítica. El propio Brudney califica al Marx de *Die deutsche Ideologie* como un “antifilósofo”

⁴³⁶ Lefebvre, *Métaphilosophie*, etc., p. 54.

⁴³⁷ Lefebvre, *op. cit.*, p. 101.

⁴³⁸ Lefebvre, *op.cit.*, p. 123.

⁴³⁹ No es casual que Nietzsche utilice el adjetivo “unbefleckten” (“inmaculado” o “virginal”) que da título a este pasaje zaraturstiano, ya que este es empleado exclusivamente para referirse a la condición “pura”, i.e. sin pecado, de la Virgen María según la narración bíblica.

⁴⁴⁰ Friedrich Nietzsche, “Von der unbefleckten Erkenntnis“, en *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Sämtliche Werke, Band 4*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, De Gruyter, 1980, p. 156. “¡Esta parábola os ofrezco a vosotros los sensibles hipócritas, a vosotros los hombres del «puro conocimiento»! ¡A vosotros yo os llamo –lascivos!” (trad. esp. en Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza, 2003, p. 186).

⁴⁴¹ Nietzsche, “Von der unbefleckten Erkenntnis“, etc., p. 158. “¡En verdad, vosotros engaÑáis, «contemplativos»!” (trad. esp. en Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, etc., p. 188).

que tiene momentos de “total rechazo a la filosofía”⁴⁴². Habermas, por otro lado, asume el “fin de la gran filosofía” y afirma que bajo ese eslogan han sobrevivido cuatro o cinco generaciones de filósofos “al *dictum* de Marx de la superación de la filosofía”⁴⁴³, lo que no debería causar extrañeza si se tiene en cuenta que “Marx quería *suprimir* y *superar* la filosofía para realizarla”⁴⁴⁴. Tal es también el diagnóstico de Maurice Blanchot, aunque muestra cierto descontento hacia el giro socio-político que adopta la superación de la filosofía por parte del materialismo dialéctico:

le dia-mat officiel nous offre ce spectacle affligeant et assez hallucinant: tuer la philosophie, en concrétiser le dépérissement, et ressusciter ce cadavre vivant pour l'utiliser *perinde ac cadaver* au service de la politique momentanée...⁴⁴⁵

Puede también considerarse, por contra, que el materialismo marxista anuncia, antes que una supresión, una transformación radical de la filosofía que responda a la crítica y el rechazo de la tradición filosófica *especulativa* que encuentra en Hegel su mayor expresión. En cualquier caso, se asuma la *transformación* o el *final* de la filosofía, se puede afirmar con Jaspers que Marx pertenece a un grupo de autores que ha ejercido una gran influencia, en el que todos coinciden en no pertenecer a la filosofía tradicional⁴⁴⁶ y en encontrarse a las puertas del pensamiento moderno⁴⁴⁷. La verdadera relevancia del pensamiento de Marx reside en su enfatización de un aspecto importante pero abandonado de la vida humana, como es el trabajo y la relación con la naturaleza, mediante la cual da un paso adelante

⁴⁴² Brudney, *op.cit.*, p. 282. Cfr. Groys, (Boris Groys, *Introduction to Antiphilosophy*, New York, Verso, 2012, p. xx), para quien la antifilosofía, realizada por autores que cuestionan la práctica filosófica como tal, comienza con Marx y Kierkegaard.

⁴⁴³ Habermas, “Wozu noch Philosophie”, etc., p. 11.

⁴⁴⁴ Habermas, “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”, etc., p. 70.

⁴⁴⁵ Blanchot, *op.cit.*, p. 295.

⁴⁴⁶ Karl Jaspers, *Ensayos sobre la historia de la filosofía*, Madrid, Gredos, 1972, p. 313.

⁴⁴⁷ Jaspers, *op.cit.*, p. 319.

hacia una explicación no metafísica de la naturaleza humana⁴⁴⁸. Desde esta perspectiva, y gracias al impulso del materialismo hacia una comprensión *práctica* del ser humano y su entorno, las tesis naturalistas encuentran una vía abierta de desarrollo.

3. Husserl: la *Contrarreforma* fenomenológica de una filosofía fundacional

En esta sección se presentan los rasgos principales de la reflexión metafilosófica de Husserl como *contrarreforma* de la filosofía, así como su relación con las teorías contemporáneas del final de la filosofía. A diferencia de las metafilosofías de Comte y Marx, la de Edmund Husserl se opone explícitamente a cualquier tipo de naturalismo y se dirige hacia una concepción *fuerte* de filosofía como ciencia fenomenológica mediante la que se recupera la labor fundacional que había sido llevada a cabo por la metafísica –i.e. por la *filosofía primera*.

En aras de la claridad conceptual, se ha creído conveniente invertir el orden cronológico de las obras analizadas. La exposición se inicia, así, con el diagnóstico del estado del conocimiento en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie* (1934-1937), para analizar después la solución prevista en *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) y las implicaciones de la noción de filosofía *qua* ciencia fenomenológica presente en *Die Idee der Phänomenologie* (1907). El estudio de dichas obras permite comprender el lugar de la reflexión metafilosófica en el pensamiento de Husserl, así como enmarcar los debates metafilosóficos más recientes que comparten o rebaten los supuestos de la fenomenología.

⁴⁴⁸ Brudney, *op.cit.*, p. 364.

3.1. Crisis de sentido de las ciencias

En *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie* Husserl se pregunta, en primer lugar, si la afirmación de que efectivamente existe una crisis en las ciencias modernas no es acaso una exageración, dado que ello supondría el cuestionamiento del estatuto “científico” de las disciplinas en un momento en el que parecen encontrarse en su máximo apogeo. La pregunta, sin embargo, le permite desarrollar una crítica que no se dirige tanto al carácter de la ciencia, sino a lo que este significa para la existencia humana. De ahí surge la denuncia de Husserl a la concepción positivista de la ciencia como “ciencia de hechos”, impuesta desde mediados del siglo XIX, ya que esta nos aleja de las preguntas “decisivas” para el ser humano:

Die ausschließlichkeit, in welcher sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die ganze Weltanschauung des modernen Menschen von den positiven Wissenschaften bestimmen und von der ihr verdankten „prosperity“ blenden ließ, bedeutete ein gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind.⁴⁴⁹

A pesar de que una ciencia centrada en la observación y manipulación de los hechos del mundo parece la más próspera –por ser la más eficiente y la que obtiene mayores resultados–, a su vez olvida las cuestiones fundamentales que atañen al ser humano y a su conocimiento del mundo. Y dado que esas cuestiones habían sido abordadas principalmente por la reflexión filosófica, Husserl afirma que “el

⁴⁴⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Band VI (Hua VI), hrsg. von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 3-4. “La exclusividad con que en la segunda mitad del siglo XIX, la total visión del mundo de los seres humanos modernos se deja determinar y cegar por las ciencias positivas y por la “prosperity” de que son deudores, significó un alejamiento indiferente de las preguntas que son decisivas para una auténtica humanidad” (trad. esp. por Julia V. Iribarne en Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, pp. 49-50).

positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía⁴⁵⁰, puesto que elimina *lo metafísico* en sentido amplio, esto es, las preguntas que sobrepasan el mundo de los hechos por apuntar a la idea de la razón, así como la manera de acercarse a ellas. La adscripción de las cuestiones “supremas y últimas” a la filosofía hizo que a la metafísica le sobreviniera “la dignidad de reina de las ciencias”, y “también la filosofía que se renovaba presumió, hasta creyó haber descubierto el verdadero método universal” y haberlo culminado como *philosophia perennis*⁴⁵¹. Esa sensación de superioridad del espíritu, empero, ese ideal de filosofía universal se vio pronto disuelta; la filosofía se hizo problemática en sí misma, y eso condujo a un cuestionamiento de la razón:

Eine sonderbare Wendung des ganzen Denkens war die notwendige Folge. Philosophie wurde sich selbst zum Problem, und zunächst begreiflicherweise in der Form der Möglichkeit einer Metaphysik, womit nach dem früher Gesagten implizite Sinn und Möglichkeit der ganzen Vernunftproblematik betroffen war.⁴⁵²

El escepticismo ante la posibilidad de la metafísica “significa precisamente el desmoronamiento de la creencia en la *razón*, entendida tal como los antiguos oponían la *episteme* frente a la *doxa*”⁴⁵³. Así, La consecuente crisis de la filosofía, heredera de la forma tradicional metafísica, representa la crisis de todas las ciencias modernas y también de la humanidad europea, precisamente porque hace tambalear el concepto unitario de razón que había sido al mismo tiempo súbdito y sostén de la metafísica:

⁴⁵⁰ Hua VI, 7.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² Hua VI, 9. “La consecuencia necesaria fue un giro peculiar de todo el pensamiento. La filosofía se convirtió en problema para sí misma, y ante todo, comprensiblemente, en la forma de la posibilidad de una metafísica, con que se afectaba, según lo dicho antes, el sentido implícito y la posibilidad del total de la problemática racional” (trad. esp. en Husserl, *La crisis de las ciencias europeas...*, etc., p. 55).

⁴⁵³ Hua VI, 10; trad. esp. en Husserl, *La crisis de las ciencias europeas...*, etc., p. 56.

Demnach bedeutet die Krisis der Philosophie die Krisis aller neuzeitlichen Wissenschaften als Glieder der philosophischen Universalität, eine zunächst latente, dann aber immer mehr zutage tretende Krisis des europäischen Menschentums selbst in der gesamten Sinnhaftigkeit seines kulturellen Lebens, in seiner gesamten „Existenz“.⁴⁵⁴

No es esta, por tanto, una crisis que afecte a la actividad científica en sus logros teóricos y prácticos, ya que estos siguen produciéndose de la misma manera, sino que interpela al sentido general y al significado de la ciencia como la había entendido el positivismo. A juicio de Husserl, este habría vuelto a las ciencias “ingenuas” por aceptar la naturaleza que se proponen investigar como algo que “simplemente está ahí para ellas”⁴⁵⁵, de modo que su actividad se limita a conocer de forma objetivamente válida y estrictamente científica los hechos que se les presentan como evidentes⁴⁵⁶.

Husserl destaca la naturalización de la conciencia y de las ideas como el rasgo más característico del naturalismo “extremo y consecuente”, lo que le lleva a afirmar que “el naturalismo se supera a sí mismo sin darse cuenta” y que todo filósofo naturalista es “conductualmente idealista y objetivista”⁴⁵⁷, precisamente por no aceptar otro concepto de ciencia o de verdad científica más que los propios. Dado que este modo de experimentar el mundo abandona algunas de los rasgos y cuestiones más esenciales del ser humano y se olvida de preguntar por los fundamentos del mundo que le es dado, Husserl expone en *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* su convicción de la necesidad de una reforma científica en la filosofía cuya

⁴⁵⁴ Hua VI, 10. “En consecuencia, la crisis de la filosofía significa la crisis de todas las ciencias modernas como miembros de la universalidad filosófica, una crisis de la humanidad europea misma, primero latente pero después cada vez más manifiesta en el conjunto de la capacidad de su vida cultural de tener sentido en su “existencia” conjunta” (trad. esp. en Husserl, *La crisis de las ciencias europeas...*, etc., p. 56).

⁴⁵⁵ Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1965, p. 18.

⁴⁵⁶ *Ibíd.*

⁴⁵⁷ Husserl, *op.cit.*, p. 14.

principal tarea sería la crítica radical al naturalismo, el cual había creído culminar el conocimiento con el mayor grado de cientificidad:

Wenn eine philosophische Umwendung in unserer Zeit Recht haben soll, sie jedenfalls von der Intention auf eine Neubegründung der Philosophie im Sinne strenger Wissenschaft beseelt sein muß. Diese Intention ist der Gegenwart keineswegs fremd. Sie ist voll lebendig gerade innerhalb des herrschenden Naturalismus. Von Anfang an geht er, und mit aller Entschiedenheit, der Idee einer streng wissenschaftlichen Reform der Philosophie nach, und glaubt sogar jederzeit, mit seinen früheren, wie mit seinen modernen Gestaltungen, sie schon verwirklicht zu haben. (...) An der naturalistischen Philosophie radikale Kritik zu üben, ist heutzutage eine wichtige Angelegenheit.⁴⁵⁸

Su época, por ello, reclama una filosofía que debe volverse estrictamente científica para poder superar el positivismo, esto es, para poder superar la concepción de la ciencia según la cual a esta se le adscribe la tarea de observar una naturaleza que simplemente *se encuentra* disponible para su examen, una realidad que se da por hecha y cuyos fundamentos ontológicos no se cuestionan.

Und sie [unsere Zeit] leidet eben darum an der zu geringen Entwicklung und Macht der Philosophie, die noch nicht weit, noch nicht wissenschaftlich genug ist, um den skeptischen Negativismus (der sich Positivismus nennt) durch den wahren Positivismus überwinden zu können. Unsere Zeit will nur an „Realitäten“ glauben. Nun, ihre stärkste Realität ist die Wissenschaft, und so ist die philosophische Wissenschaft das, was unserer Zeit am meisten nottut.⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ Husserl, *op.cit.*, p. 12. “En nuestro tiempo sólo se justifica un cambio, si está animado por la intención de fundar de raíz la filosofía en el sentido de ciencia estricta. Esta intención no es ajena a los tiempos actuales. Actúa plenamente dentro del naturalismo dominante. Éste persigue decididamente desde un principio la idea de una reforma rigurosamente científica de la filosofía y cree haberla realizado en cada época, tanto en sus formas antiguas como en sus formas modernas. (...) En la actualidad es de sumo interés aplicar una crítica radical a la filosofía naturalista” (trad. esp. en Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, La Plata, Terramar, 2007, p. 11-12).

⁴⁵⁹ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, etc., p. 70. “Y por eso sufre [nuestra

3.2. Refundación filosófica de las ciencias

La necesidad de una *ciencia filosófica* lleva a Husserl a desarrollar una teoría del conocimiento capacitada para realizar una “*crítica del conocimiento natural* en todas las ciencias de la naturaleza”⁴⁶⁰. Por esa reflexión gnoseológica se hace patente que las ciencias llamadas *naturales* realmente no se ocupan de los fundamentos de la realidad, y de ella surge también la necesidad de una *metafísica* entendida como ciencia del Ser (*das Seiende*) en sentido absoluto⁴⁶¹. Ahora bien, atendiendo solamente a su tarea de aclarar la esencia del conocimiento y del objeto del conocimiento, resulta que la crítica al conocimiento equivale a una fenomenología del conocimiento que constituye, ante todo, la *actitud intelectual* o el *método* específicamente *filosófico*⁴⁶². La filosofía, así, adquiere una dimensión y un punto de partida completamente nuevos, que la distinguen por principio de toda ciencia natural. Esta distinción implica también que esa nueva filosofía *pura*, por oponerse a los procedimientos lógicos empleados por las ciencias naturales, deba prescindir completamente del trabajo intelectual de estas⁴⁶³. La filosofía, al presentarse como crítica fenomenológica del conocimiento, no debe ni puede seguir a las ciencias ni hacer uso de su actividad o sus resultados, precisamente porque su tarea se sitúa por *debajo* de ellas. Así,

época] de la falta de desarrollo y de un escaso poder de la filosofía, aún insuficientemente avanzada e insuficientemente científica como para poder superar el negativismo escéptico (que se llama a sí mismo positivismo) mediante el verdadero positivismo. Nuestra época sólo quiere creer en “realidades”. Su más fuerte realidad es la ciencia, y la ciencia filosófica es, en consecuencia, lo que más necesita nuestra época” (trad. esp. en Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, etc., p. 65).

⁴⁶⁰ Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana, Band II (Hua II), hrsg. von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1950, p. 22.

⁴⁶¹ Hua II, 23.

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ Hua II, 24.

Von dem Glücken dieser Wissenschaft hängt offenbar die Möglichkeit einer Metaphysik ab, einer Seinswissenschaft im absoluten und letzten Sinn. Wie kann sich aber eine solche Wissenschaft von der Erkenntnis überhaupt etablieren? Was eine Wissenschaft in Frage stellt, das kann sie nicht als vorgegebenes Fundament benützen.⁴⁶⁴

El éxito de la crítica del conocimiento ejercida a través de una filosofía con carácter de *ciencia estricta*, i.e. dirigida al fundamento de la realidad, se presenta como la condición de posibilidad de la metafísica como ciencia del Ser. El principal problema al que debe enfrentarse Husserl es, precisamente, la justificación de esa ciencia cuyo objetivo es la fundamentación del conocimiento científico. Una buena crítica del conocimiento requiere un “poner-entre-paréntesis” (*Einklammerung*) lo dado para llegar a los fenómenos puros. Por ello, la nueva dimensión en la que debe situarse la filosofía para poder resolver la demanda de fundamentación la ofrece, justamente, la fenomenología o ciencia de los fenómenos absolutos entendidos como *cogitationes*⁴⁶⁵, accesibles mediante la *epoché*. Estas son descritas por Husserl como representantes de “una esfera de *datos inmanentes absolutos, en cualquier sentido en que interpretemos la inmanencia*”⁴⁶⁶. La base de la filosofía fenomenológica serían los hechos puros del mundo, tal y como se presentan sin mediación de ninguna teoría. En este sentido, como expone Szilasi, la fenomenología es una “ontología científica”⁴⁶⁷, una ciencia de los “orígenes”, de las

⁴⁶⁴ Hua II, 32-33. “De la ventura de esta ciencia pende, evidentemente, la posibilidad de la metafísica (la ciencia del ser en sentido absoluto y último). Pero, ¿cómo puede instaurarse esta ciencia del conocimiento en general? Aquello que pone ella en cuestión, no debe emplearlo una ciencia como fundamento ya dado de antemano” (trad. esp. en Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 42).

⁴⁶⁵ Hua II, 47.

⁴⁶⁶ Hua II, 43; trad. esp. en Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, etc., p. 53.

⁴⁶⁷ Wilhelm Szilasi, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 63.

“matrices” de todo conocimiento, el “suelo materno de todos los métodos filosóficos”⁴⁶⁸. Por eso, la fenomenología pura como ciencia solamente puede ser investigación de las esencias (*Wesensforschung*) y no de la existencia, del ser (*Daseinsforschung*)⁴⁶⁹. Y eso es así porque ella no trata el mundo como lo hacen las ciencias naturales,

*Die Phänomenologie verfährt schauend aufklärend, Sinn bestimmend und Sinn unterscheidend. Sie vergleicht, sie unterscheidet, sie verknüpft, setzt in Beziehung, trennt in Teile, oder scheidet ab Momente. Aber alles in reinem Schauen. Sie theorisiert und mathematisiert nicht; sie vollzieht nämlich keine Erklärungen im Sinne der deduktiven Theorie. Indem sie die Grundbegriffe und Grundsätze, die als Prinzipien die Möglichkeit objektivierender Wissenschaft beherrschen, aufklärt (...), ist sie zu Ende, wo objektivierende Wissenschaft anhebt.*⁴⁷⁰

La fenomenología, en cuanto ciencia absoluta de los fenómenos, parece tener unos límites claros: cesa allí donde comienza la ciencia “objetivante”, la ciencia que había descrito el positivismo; la fenomenología *ve* los fenómenos antes de que las ciencias los examinen como hechos dados.

Sin embargo, ya en la obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie* el *Lebenswelt* toma el lugar de las *cogitationes* como la base de toda ciencia fenomenológica. Dado que ese *mundo de la vida* siempre ha existido para la humanidad

⁴⁶⁸ Edmund Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana, Band V (Hua V), hrsg. von Marly Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1952, p. 80; citado en Szilasi, *op.cit.*, p. 175.

⁴⁶⁹ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, etc., p. 43.

⁴⁷⁰ Hua II, 58. “*La fenomenología procede aclarando visualmente, determinando y distinguiendo el sentido. Compara, distingue, enlaza, pone en relación, hace trozos o separa partes no-independientes; pero todo puramente viendo. No construye teorías ni matematiza; no lleva a cabo, en efecto, explicaciones en el sentido de la teoría deductiva. Al aclarar los conceptos y las proposiciones fundamentales que, como principios, señorean la posibilidad de la ciencia objetivadora (...), termina allí donde comienza la ciencia objetivadora*” (trad. esp. en Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, etc., p. 71-72).

antes de la ciencia, así continúa también en la edad de la ciencia⁴⁷¹. El *Lebenswelt* es el mundo espacio-temporal de las cosas tal y como lo experimentamos en nuestra vida pre- y extra-científica⁴⁷², esto es, el mundo inmediato de la experiencia previa a toda ciencia y a toda teorización⁴⁷³.

Siguiendo la exposición de Husserl, la filosofía *qua* ciencia pura fenomenológica podría fundamentar conceptualmente el conocimiento de las ciencias naturales porque se cimenta sobre la experiencia inmanente y pre-científica del mundo. Así, la filosofía es una *ciencia* en un sentido completamente diferente al otorgado por las concepciones materialistas, naturalistas o positivistas:

Das schauende und ideierende Verfahren innerhalb der strengsten phänomenologischen Reduktion ist ihr ausschließliches Eigentum, es ist die spezifisch philosophische Methode, insofern als diese Methode wesentlich zum Sinn der Erkenntniskritik und so überhaupt zu jederlei Kritik der Vernunft gehört.⁴⁷⁴

La metafilosofía de Husserl se sostiene, así, sobre un diagnóstico de crisis general del conocimiento derivado de una concepción naturalista de

⁴⁷¹ Hua VI, 125.

⁴⁷² Hua VI, 141.

⁴⁷³ Herman Philipse argumenta que dado que ese *Lebenswelt* depende de un sujeto constituyente, la solución de Husserl pasa por el idealismo transcendental. Así, la conciencia trascendental, con el mundo natural como su correlato intencional, es lo que queda tras poner “entre paréntesis” todo el mundo natural, incluidos a nosotros mismos, mediante la *epoché*. La solución de Husserl pasaría por redefinir el campo fenomenológico argumentando que el ego constituyente no es parte del mundo natural constituido, sino un absoluto que existe independientemente de la naturaleza. En ese sentido, Husserl encarnaría la radicalización de Descartes (Herman Philipse, “Trascendental Idealism”, en Barry Smith, David Woodruff Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, 1995, pp. 239-322). También en este sentido afirma Szilasi que la tarea de la fenomenología es demostrar “los orígenes de la objetividad (*Objektivität*) en la subjetividad trascendental” (Szilasi, *op.cit.*, p. 53). Los entresijos de la doctrina fenomenológica, empero, se desvían del carácter y objetivo metafilosóficos de esta exposición.

⁴⁷⁴ Hua II, 58. “Lo que posee en exclusiva es el proceder intuitivo e ideador dentro de la más estricta reducción fenomenológica; este es el método específicamente filosófico, en tanto que tal método pertenece esencialmente al sentido de la crítica del conocimiento y, por consiguiente, al de toda crítica de la razón en general” (trad. esp. en Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, etc., p. 72).

la ciencia en la cual –al menos, en la interpretación que de esta se hace en la obra de Husserl– los hechos del mundo *se presentan* como dados y no se cuestiona la posibilidad de su conocimiento. En este marco, el método fenomenológico de la reducción le concede a la filosofía legitimidad para realizar una crítica del conocimiento cuyo último objetivo apunta a la fundamentación de las ciencias. En el pensamiento husserliano existe, por tanto, una clara distinción entre el *pensamiento natural*, ejercido en la ciencia y en la vida y despreocupado por las dificultades concernientes a la posibilidad del conocimiento, y el *pensamiento filosófico*, que implica una toma de postura con respecto a los problemas que atañen a la posibilidad y a los fundamentos del conocimiento⁴⁷⁵. En otras palabras, Husserl mantiene para la filosofía una idea distinta de “cientificidad” frente a la razón científico-técnica⁴⁷⁶, una “cientificidad” más pura y profunda.

La filosofía, así, no sucumbiría en la edad de la ciencia, sino que vería reforzada su función y su naturaleza, ya que debe responder a la necesidad de redefinición de lo específicamente científico, así como fundamentar el conocimiento a través del método fenomenológico. El objetivo de la fenomenología, en este sentido, sería doble: es, a la vez, *fundamentación* de las ciencias y *determinación* de la científicidad de las ciencias. En cierto modo, y a través del método fenomenológico, la filosofía recupera la imagen de “reina de las ciencias”, ya que situarse *por debajo* –en los fundamentos ontológicos– y *antes* –en la experiencia del *Lebenswelt*– de la ciencia es una forma de pensarse también *por encima*. La *ingenuidad* ontológica que, en palabras de Husserl, el naturalismo habría adscrito a las ciencias es asumida en su obra en tanto que considera indispensable su fundamentación. Por tanto, no cuestiona el estatuto

⁴⁷⁵ Hua II, 3.

⁴⁷⁶ Franca D’Agostini, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 61.

naturalista de las ciencias, sino que postula la necesidad de una ciencia filosófica basada en el método fenomenológico que se ocupe de aquello para lo que las ciencias naturales estarían incapacitadas: el cuestionamiento de los principios y la fundamentación del conocimiento. Se observa, así, que el *motiv* de la exclusividad reflexiva de la filosofía aparece también en la propuesta de Husserl, y lo une inevitablemente a la tesis heideggeriana que sostiene que “la ciencia no piensa”⁴⁷⁷.

⁴⁷⁷ Vide : Parte Primera, Capítulo I, 2. La recursividad como elemento específico y diferenciador de la filosofía.

CAPÍTULO V

La consolidación del discurso sobre el “final de la filosofía” en el diagnóstico heideggeriano: ¿filosofar *en* el final de la filosofía o *tras* el final de la filosofía?

La relevancia e influencia del pensamiento de Heidegger en la filosofía contemporánea está fuera de duda. Pero en el caso del análisis metafilosófico su examen resulta especialmente relevante por tratarse de una de las formulaciones más explícitas, aunque semánticamente infradeterminadas, del tema del “final de la filosofía”. En su propuesta, el desarrollo de de la “superación” (*Überwindung*) de la metafísica y del consecuente “acabamiento” (*Vollendung*) de la filosofía se encuentra supeditado a una concepción concreta de la naturaleza de la filosofía *metafísica* que es entendida como ontoteología y que impregna toda la filosofía heideggeriana, pero adolece de un lenguaje muy particular que no siempre resulta *claro* y *distinto*, de lo que resulta la necesidad de dedicarle un estudio detenido. Siguiendo a Lefebvre, uno de los rasgos del *final* heideggeriano es que mediante el cuestionamiento de los conceptos ontológicos de ser y ente de los que, según Heidegger, hace uso la tradición, se tiende a una superación de la filosofía⁴⁷⁸. Así, su planteamiento del “final de la filosofía” depende sobremanera de una noción propia de su naturaleza *metafísica*, identificada como el periodo filosófico entre Platón y Nietzsche⁴⁷⁹.

La comprensión de las implicaciones conceptuales de la tesis heideggeriana del *final* solo puede ser efectiva si se tienen en cuenta los tres pilares sobre los que esta se sostiene, alrededor de los cuales se ha estructurado el presente capítulo: las características principales de la

⁴⁷⁸ Lefebvre, *Métaphilosophie*, etc., p. 132.

⁴⁷⁹ Rorty, “Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey”, etc., p. 294.

herencia filosófica que Heidegger considera estar *superando*, las razones y los rasgos del “acabamiento” de la filosofía y, por último, la apertura al *pensar* que adviene tras el final. Para ello, se ha acudido directamente a las obras en las que Heidegger desarrolla los temas del “final” de manera más explícita, aunque no siempre clara, por lo que se ha tratado de interpretarlos con un lenguaje de carácter descriptivo, con el ánimo de sortear los riesgos de extender la infradeterminación semántica heideggeriana también a su hermenéutica.

1. Herencia metafísica y filosófica

Las líneas generales de la concepción de Heidegger de lo que es la herencia filosófica, que suscitaron mucha literatura y han sido analizadas en profundidad desde mediados del siglo pasado, coinciden con los temas contenidos en este capítulo, y pueden resumirse del modo siguiente: en su origen, la filosofía se identifica con la metafísica; ésta es esencialmente onto-teo-logía que, después de la modernidad, se ha consumado como ciencia y se vuelve técnica mecanizada. En ese sentido, la filosofía termina con el despliegue de la técnica, que no es sino la consumación de su esencia en cuanto metafísica que estudia el ente y su fundamento en lugar de atender a la pregunta por el Ser.

1.1. Filosofía *sive* metafísica

En el pensamiento de Heidegger, la tradición y el concepto filosóficos que se ponen en cuestión están desglosados en diferentes obras y ensayos, pero siguen un hilo conductor bien definido. La filosofía, para Heidegger, es griega en su esencia; no solamente por *lo que* está en cuestión en ella, sino por el modo de preguntar sobre lo que está en

cuestión⁴⁸⁰, que apunta a la esencia y la razón de las cosas⁴⁸¹. En este sentido, hablar de “filosofía occidental” sería un pleonasma: la filosofía, como tal, solamente se ha dado en Occidente, en la civilización desarrollada a partir de la griega. El origen de la filosofía, por tanto, es el origen de la filosofía en Grecia: el asombro en cuanto *páthos*⁴⁸². El asombro por las cosas, y el consiguiente deseo de conocerlas –la actitud propiamente filosófica, se entiende, no es aquella que se queda en el asombro producido por la ignorancia, sino aquella que trata de hacerle frente y de dar respuesta a las cuestiones que suscita⁴⁸³–, es *arjé* y *páthos* de la filosofía. Esto le permite a Heidegger postular, en más de un lugar, una identidad estructural y formal entre los sistemas desarrollados desde la filosofía griega hasta el siglo XX, afirmando que la filosofía piensa “siempre lo mismo”⁴⁸⁴, esto es, que es siempre metafísica.

Sin embargo, lo que hace que la filosofía sea equivalente a la metafísica, lo que sostiene la palmaria afirmación de que “la Filosofía es Metafísica” es que esta piensa el ente como ente, en la forma del representar que fundamenta, “porque desde y con el comienzo de la Filosofía, el Ser del ente se ha mostrado como fundamento”⁴⁸⁵ (*Grund*), en las formas de *arjé*, causa y principio. La filosofía responde a la definición

⁴⁸⁰ Martin Heidegger, “Was ist das –die Philosophie?” in *Identität und Differenz, Gesamtausgabe, Band 11*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, p. 10.

⁴⁸¹ Ya para Aristóteles la filosofía es la ciencia que se ocupa de los “primeros principios y causas” (*Met. I*, 982b 9).

⁴⁸² Heidegger, *op.cit.*, p. 22.

⁴⁸³ Según Aristóteles, la ciencia primera debe llevarnos “a la actitud contraria <de la que corresponde> al estado inicial de las investigaciones” (*Met. I*, 983a 13; trad. esp. por Tomás Calvo Martínez en Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, p. 78), esto es, del asombro y la ignorancia al conocimiento.

⁴⁸⁴ Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus”, in *Wegmarken, Gesamtausgabe, Band 9*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 335.

⁴⁸⁵ Martin Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, in *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe, Band 14*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007, p. 69; trad. esp. por José Luis Molinuevo en Martin Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 77.

formulada en la *Metafísica* de Aristóteles, donde se la considera “ciencia primera” porque, por un lado, se encarga del estudio del ente en cuanto tal (y no de un género particular del ente) y, por otro, es la ciencia de los primeros principios y causas. De este modo, desde la primera teorización de la naturaleza metafísica de la filosofía esta se erige como la ciencia que subsume a las demás y da coherencia al conjunto, ya que posee ciertos privilegios epistémicos derivados de su objeto de estudio: las causas supremas y los primeros principios de la realidad y del conocimiento. Ahora bien, la idea de la filosofía como ciencia originaria implica, una vez más, una circularidad que no estamos capacitados para romper metodológicamente: la naturaleza de una disciplina entendida como ciencia originaria solamente puede mostrarse a través de un método científico y originario⁴⁸⁶, y éste ha de ser establecido, a la fuerza, por la ciencia originaria. No hay forma de justificar que los criterios de la ciencia primera sean primeros y originarios más allá de su propia pertenencia a una ciencia que se considera como tal.

Toda la tradición filosófica se habría desarrollado bajo el supuesto metafísico griego de pensar el ser como fundamento. La inversión del platonismo ejercida por Nietzsche y la inversión existencial postulada por Sartre⁴⁸⁷ siguen estando dentro de la concepción metafísica del mundo, porque piensan el ser en términos del ‘ser que fundamenta’, y no el ser en cuanto tal. Todo pensamiento que mantenga los supuestos de la metafísica, aunque los invierta, *es* metafísica. Incluso el humanismo, que cree recuperar cierto sentido olvidado en torno a la esencia del hombre y su

⁴⁸⁶ Martin Heidegger, “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”, in *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe, Band 56/57*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, pp. 15.

⁴⁸⁷ En la “Brief über den Humanismus” (*op.cit.*, p. 328) Heidegger apunta que tanto la sentencia “la esencia precede a la existencia” de Platón como su inversión a la fórmula “la existencia precede a la esencia” efectuada por Sartre son igualmente deudoras de una misma metafísica basada en la distinción entre esencia y existencia.

posición en el mundo, es también metafísica, porque opera bajo la distinción absoluta entre razón y naturaleza. Aunque sea para reivindicar lo *racional* de la ecuación, el humanismo da por supuesta la esencia del hombre como “animal rationale”, concepción que vertebra toda la historia de la metafísica⁴⁸⁸ e inserta así la propia Metafísica en la naturaleza del hombre⁴⁸⁹.

En la modernidad, sin embargo, se habría producido un importante cambio en la consideración filosófica del mundo y de las cosas: su origen no es ya un estado de asombro, sino la total confianza en que es posible alcanzar la certeza absoluta del conocimiento. Tal certeza se basa, entre otras cosas, en la concepción del *ens* siempre como un *ens creatum* insertado en el mundo según criterios de racionalidad e inteligibilidad. La filosofía es, así, una metafísica cuya premisa básica es la afirmación de una ordenación del mundo accesible al entendimiento humano gracias a la estructura lógico-racional dispuesta en ambos por una causa y una razón primeras. La realidad efectiva se convierte en algo que el *ego cogito* puede conocer con certeza, reduciendo el concepto de “existencia” a aquello que es concebible por el sujeto cognoscente.

La filosofía, por tanto, ha olvidado la pregunta por el ser de lo ente, y se ha preguntado metafísicamente por el origen, las causas y los principios que lo fundamentan. Pero este olvido no es debido a un descuido por parte de la actividad filosófica, sino que está enraizado en la propia esencia de la metafísica: la pregunta por la verdad del ser mismo y de qué modo la esencia del hombre pertenece a ella no es accesible para la metafísica:

Diese Frage hat die Metaphysik nicht nur bisher nicht gestellt.
Diese Frage ist der Metaphysik als Metaphysik unzugänglich.

⁴⁸⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche II, Gesamtausgabe, Band 6.2*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 178.

⁴⁸⁹ Heidegger, Martin, “Überwindung der Metaphysik”, in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Band 7*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, p. 71.

Noch wartet das Sein, dass es selbst dem Menschen denkwürdig werde.⁴⁹⁰

Esto se debe, principalmente, a que la metafísica está constituida como onto-teo-logía, ya que se basa en la tácita asunción de una diferencia radical entre ser y ente, que en la modernidad se consume como ciencia. Lo característicamente metafísico, sin embargo, no es la propia distinción, sino el modo en que esta se hace: la metafísica hipostasia el ser y lo convierte en fundamento de lo ente, un fundamento que se encuentra fuera de él y que le precede. En lugar de mantener la diferencia ontológica que existe entre ambos, pensando el ser *del* ente como algo que el ente *es*, se establece una distinción óptica entre un ente que funda (un ente primero y supremo) y los entes fundados. Por mucho que se considere al ser *la* cosa primera y especial (*Ur-sache*) de la que debe encargarse el pensar, no deja por ello de considerarse como cosa (*Sache*), siendo así susceptible de ser tratado del mismo modo que los entes, esto es, como un objeto que depende de la aprehensión del sujeto para *ser*.

1.2. Metafísica *sive* ontoteología

Una de las tesis más repetidas sobre la concepción heideggeriana de la historia de la filosofía es su caracterización de la metafísica como ontoteología, lo cual es, cuanto menos, provocador, teniendo en cuenta que la filosofía se había erigido como la disciplina autónoma que sustentaba y cohesionaba las ciencias y el saber. La filosofía, como se ha visto, comienza con el pensamiento griego, y lo hace como metafísica basada en

⁴⁹⁰ Heidegger, “Brief über den Humanismus”, etc., p. 322. “Pero no se trata sólo de que la metafísica no haya planteado nunca hasta ahora esa pregunta, sino de que dicha pregunta es inaccesible para la metafísica en cuanto metafísica. El ser todavía está aguardando el momento en que él mismo llegue a ser digno de ser pensado por el hombre” (trad. esp. por Helena Cortés y Arturo Leyte en Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000, p. 25).

la concepción del ser como fundamento. El ámbito en el que ésta puede ser lo que es y se desarrolla como tal es en la diferencia entre ente y ser⁴⁹¹, entre el ser que es fundamento y lo ente fundado. De modo que la metafísica occidental ya era *ontología* y *teología* desde su inicio en Grecia: “para el que sepa leer, esto significa que la metafísica es onto-teo-logía”⁴⁹², y lo es esencialmente en tanto que es filosofía.

Pero, ¿cómo llega a pensarse el ser como fundamento supremo? Esto es, “¿cómo entra el Dios en la filosofía?”⁴⁹³. Heidegger afirma que es el propio pensar filosófico-metafísico quien lo exige. El ser, el ente en cuanto tal, se presenta, en un primer momento, como el asunto propio del pensar y el filosofar. Pero este Ser se manifiesta, desde el comienzo de la filosofía, como fundamento. Y el fundamento, el principio, solamente se piensa en profundidad cuando es pensado como primer fundamento (*próte arjé*). Se desprende que el asunto originario del pensar (*Ur-sache*), de lo que éste debe ocuparse, son las causas; y su búsqueda, finalmente, se convierte en la búsqueda de la última *ratio*. La última razón debe ser también causa primera y, por tanto, no causada por nada más y, en este sentido, última; debe ser, por fuerza, *causa sui*, concepto que remite a Dios⁴⁹⁴. Así es como “la fe cristiana se ha apoderado de los rasgos fundamentales de la metafísica y, bajo esta forma, ha llevado a ésta a dominar en Occidente”⁴⁹⁵. Cuando se introduce en la filosofía, sin embargo, el Dios deja de ser un ser supremo que ordena el mundo a su voluntad y al que el hombre debe ritos y

⁴⁹¹ Martin Heidegger, “Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik”, in *Identität und Differenz, Gesamtausgabe, Band 11*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, p. 60.

⁴⁹² Heidegger, *op.cit.*, p. 63.

⁴⁹³ Heidegger, *op.cit.*, p. 64.

⁴⁹⁴ Heidegger, *op.cit.*, p. 67

⁴⁹⁵ Heidegger, *Nietzsche II*, etc., p. 431

sacrificios, y aparece como *causa sui*⁴⁹⁶ que debe darse por supuesta en el pensar metafísico como premisa fundamental para dar cuenta del mundo.

Esa explicación, empero, no le parece suficiente para aclarar el modo en que la metafísica se constituye como ontoteología. La ontoteología no es una disciplina surgida por la unión de dos disciplinas pertenecientes a la metafísica, sino que nace por la asociación de *lo* que es preguntado y pensado en ambas, esto es, de los *objetos* de los que tratan: por un lado, lo ente como tal en lo general y primero (ontología); por otro, lo ente como tal en lo supremo y lo último (teología)⁴⁹⁷. La filosofía debe ocuparse y se ha ocupado de ambos: de las causas primeras y de los principios supremos. Así, la metafísica piensa lo ente de dos maneras: lo piensa como fundamento cuando busca lo que es común y primero respecto de todo ente, y es así una ciencia *onto*-lógica; y lo piensa como un ente supremo que lo fundamenta todo, y es también una ciencia *teo*-lógica. De modo que la constitución ontoteológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene al mismo tiempo separados y correlacionados el ser en tanto que fundamento y el ente en cuanto fundado y fundamentador⁴⁹⁸, así como en la plena confianza de que es posible acceder a las causas de lo fundado.

La esencia ontoteológica de la metafísica y la ordenación de la realidad en base a la diferencia entre ser y ente implicada en ella habrían

⁴⁹⁶ Heidegger, “Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik“, etc., p. 77.

⁴⁹⁷ Heidegger, *op.cit.*, p. 68. Esta unión de objetos recuerda a las distintas definiciones de la “ciencia primera” que ofrece Aristóteles en la *Metafísica*. Por un lado, la filosofía es la “ciencia que busca los principios y las causas de las cosas que son, pero obviamente, en tanto que cosas que son” (*Met.* VI, 1025b 1; trad. esp. en Aristóteles, *Metafísica*, etc., p. 265), es decir, la que estudia “lo que es” del modo más general posible y desde sus principios; por otro lado, es también la que estudia “los principios y las causas supremas” (*Met.* IV, 1003a 26; trad. esp. en Aristóteles, *Metafísica*, etc., p. 162), que en terminología moderna podría interpretarse como una ciencia más bien *teológica*.

⁴⁹⁸ Heidegger, *op.cit.*, p. 176.

sido llevadas a su máxima expresión en la modernidad, porque se habrían consumado como ciencia y técnica.

1.3. Metafísica, ciencia y técnica

De la misma manera que la metafísica es ontoteología, es también ciencia y lógica, ya que en todas ellas el asunto del pensar es el *ser* en tanto que *logos*, en tanto que fundamento que funda⁴⁹⁹. La asunción, en la edad moderna, del principio leibniziano de razón suficiente tiene un doble efecto que confirma y realiza la esencia metafísica de la ciencia. Al postular *nihil est sine ratione* se está instaurando un principio que permite decidir qué es (o no) un ente: es aquello que posee una razón, esto es, algo que “está asegurado para el representar como un objeto calculable”⁵⁰⁰, porque para que algo *sea* debe poder darse razón de ello. Se consuma, así, la identificación de Ser y Razón sin la que no existiría el pensamiento en forma de filosofía y, por tanto, tampoco ciencia europeo-occidental⁵⁰¹. El hecho, esencial a la metafísica, de pensar el ser como *logos*, como fundamento de la realidad y el pensamiento, establece ya el criterio para todo lo que *es*, definiendo el campo de estudio propio de la ciencia: el de las cosas que *son*. Por eso afirma Heidegger en *Die Zeit des Weltwunders* (1938), en uno de los textos más importantes de su reflexión en torno a la ciencia y la técnica, *La época de la imagen del mundo*, que la metafísica, que debe dar cuenta de la *razón* de las cosas, es el fundamento de los cinco fenómenos principales de la Edad Moderna: la ciencia, la técnica

⁴⁹⁹ Heidegger, *op.cit.*, p. 66.

⁵⁰⁰ Heidegger, “Was ist das –die Philosophie?“, etc., p. 24; trad. esp. por José Luis Molinuevo en Martin Heidegger, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Narcea, 1980, p. 77.

⁵⁰¹ Heidegger, *op.cit.*, p. 9.

mecanizada, la obra de arte, la cultura y la desdivinización o pérdida de dioses⁵⁰².

Si cabe destacar una diferencia entre el pensar científico y el metafísico es que el primero se ha olvidado ya de teorizar un primer ser supremo –una *causa sui*, un Dios– al que remite toda causa. La ciencia solamente encuentra en el mundo lo que permite entrar su modo de representarlo⁵⁰³: cosas y entes. La ‘cosa’, como concepto filosófico dominado por la concepción metafísica del ser en cuanto fundamento, es todo ente que *es* de alguna manera⁵⁰⁴, y ha recibido varias determinaciones a lo largo de la tradición: ha sido definida como el conjunto de una sustancia (*hypokeimenon*) y sus atributos (*simbebekóta*), como aquello que es percibido por los sentidos, y también como la unión de materia (*hyle*) y forma (*morfé*). Todas estas determinaciones de lo que constituye el ‘ser’ de la cosa son, según Heidegger, “atropellos” o “asaltos” (*Überfall*)⁵⁰⁵ a la misma que *no le dejan ser*.

Pero en el quehacer científico lo ente tiene la última palabra, tanto en la relación que se establece con el mundo (*Weltbezug*), como en la actitud (*Haltung*), así como en la irrupción (*Einbruch*) que supone el quehacer científico⁵⁰⁶. La nada, cuestión esencialmente metafísica, no es tenida en cuenta por las ciencias, justamente por ser lo que *no es*, lo que no es ente. Y lo ente está determinado por los supuestos metafísicos de la tradición: debe tener alguna razón para *ser*, y la ciencia explica esas razones. De modo que la concepción de lo ente y la interpretación de la verdad que se

⁵⁰² Martin Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, in *Holzwege, Gesamtausgabe, Band 5*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 75-76.

⁵⁰³ Martin Heidegger, “Das Ding”, in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Band 7*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, p. 171.

⁵⁰⁴ Martin Heidegger, “Die Ursprung des Kunstwerkes”, in *Holzwege, Gesamtausgabe, Band 5*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 5.

⁵⁰⁵ Heidegger, *op.cit.*, p. 7-14.

⁵⁰⁶ Martin Heidegger, “Was ist Metaphysik?”, in *Wegmarken, Gesamtausgabe, Band 9*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 104-105.

manejan en el pensamiento científico se basan en la noción del ser como fundamento; el pensamiento científico, por tanto, se cimenta en el metafísico. Es menester, en cualquier caso, analizar los caracteres de la ciencia para explicar el modo en que se ha desarrollado, en la modernidad, la metafísica y comprender por qué y en qué sentido ha llegado a su fin.

1.3.1. La ciencia como conocimiento

La ciencia de la edad moderna, según Heidegger, no es ninguna actividad cuyos mecanismos se han ido perfeccionando y mejorando con el tiempo, sino investigación:

Wollen wir daher das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft begreifen, dann müssen wir uns zuvor von der Gewohnheit befreien, die neuere Wissenschaft gegen die ältere lediglich gradweise, nach dem Gesichtspunkt des Fortschritts, abzuheben.⁵⁰⁷

Y la investigación “consiste en que el propio conocer, como proceder anticipador, se instala en un ámbito de lo ente, en la naturaleza o en la historia”⁵⁰⁸. La ciencia debe permitir hacer predicciones de cualquier ente del que se ocupe, sea natural o histórico.

Hay tres rasgos que hacen que la ciencia moderna sea esencialmente investigación. En primer lugar, la investigación, para ser rigurosa, ha de ser exacta. Pero la exactitud no es una forma de cálculo adquirida entre otras, sino el carácter de la relación de la investigación con el sector de los entes: el modo en que la investigación trata con los entes es con exactitud. En

⁵⁰⁷ Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, etc., p. 77. “Si queremos llegar a captar la esencia de la ciencia moderna, debemos comenzar por librarnos de la costumbre de distinguir la ciencia moderna frente a la antigua únicamente por una cuestión de grado desde la perspectiva del progreso. La esencia de eso que hoy denominamos ciencia es la investigación” (trad. esp. por Helena Cortés y Arturo Leyte en Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 77).

⁵⁰⁸ Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, etc., *ibíd.*

segundo lugar, la investigación se realiza mediante un método basado en el experimento, lo que le permite exponer y preservar reglas y leyes. En tercer lugar, la investigación se identifica con la empresa, ya que para ser reconocida como ciencia debe ser llevada a cabo en institutos donde se le exigen, más que explicaciones, resultados. Así,

Die neuzeitliche Wissenschaft gründet sich und vereinzelt sich zugleich in den Entwürfen bestimmter Gegenstandsbezirke. Diese Entwürfe entfalten sich im entsprechenden, durch die Strenge gesicherten Verfahren. Das jeweilige Verfahren richtet sich im Betrieb ein. Entwurf und Strenge, Verfahren und Betrieb, wechselweise sich fordernd, machen das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft aus, machen sie zur Forschung.⁵⁰⁹

La ciencia como investigación, sin embargo, solamente es posible bajo una concepción de la verdad como certeza en la representación y del ente como objetividad en la representación. Tales condiciones se establecen por primera vez, según Heidegger, en las *Meditaciones* de Descartes⁵¹⁰, bajo cuya interpretación se desarrolla toda la metafísica hasta Nietzsche. En la Edad Moderna, la *raepresentatio* se convierte en el paradigma del conocimiento, y por tanto también de la ciencia. Para Heidegger, “representar” significa “traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa”⁵¹¹. La ciencia se representa lo ente y así lo sitúa como *objeto* para un *sujeto*. Las cosas se convierten, así, en los entes que *son*, esto es, en *objetos que son representables por un subjectum*. De modo que el objeto

⁵⁰⁹ Heidegger, *op.cit.*, p. 86. “La ciencia moderna se basa y al mismo tiempo se especializa en proyectar determinados sectores de objetos. Estos proyectos se despliegan en los correspondientes métodos asegurados gracias al rigor. El método correspondiente en cada caso se organiza en la empresa. El proyecto y el rigor, el método y la empresa, al plantearse constantes exigencias recíprocas, conforman la esencia de la ciencia moderna y la convierten en investigación” (trad. esp. en Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, etc., p. 85.

⁵¹⁰ Heidegger, *op.cit.*, p. 87.

⁵¹¹ Heidegger, *op.cit.*, p. 91; trad. esp. en Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, etc., p. 90.

(*Gegenstand*) como ob-jeto, como algo puesto-delante, solamente se da donde el hombre se define como sujeto, donde el *yo* es *cogito*, donde este es la “unidad originariamente sintética de la apercepción trascendental”, allí donde la “Lógica” culmina⁵¹²: es decir, en la modernidad. El pensar representativo, del mismo modo que el metafísico, establece desde el comienzo la diferencia entre el ser y lo ente como una diferencia entre el fundamento y lo fundado que se convierte en lo representable y, por tanto, lo cognoscible para el sujeto. El conocimiento se basa en la aprehensión de los entes, y ésta es entendida como el “producir representaciones en la perceptio de la res cogitans comprendida como subjectum de la certitudo”⁵¹³. La constitución del hombre como sujeto se produce al mismo tiempo que la constitución de lo ente como lo susceptible de ser representado científicamente, esto es, metafísicamente. “Lo distintivo del pensar metafísico –que busca el fundamento del ente– es que, partiendo de lo presente, lo representa en su presencialidad y lo muestra, desde su fundamento, como fundado”⁵¹⁴. Este modo de pensar es desarrollado por la ciencia y maximizado por el carácter de exactitud de sus cálculos.

En la modernidad, en consecuencia, la Ontología se convierte, de la mano de la filosofía trascendental kantiana, en Teoría del Conocimiento, ya que las causas de los entes dependen del modo en que el sujeto se las representa. Para eso es necesario que la epistemología se presente como una Metafísica y una Ontología fundadas sobre la noción de verdad como certeza del representar asegurador⁵¹⁵. Pero lo que caracteriza la Edad

⁵¹² Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, etc., p. 83.

⁵¹³ Heidegger, “Brief über den Humanismus”, etc., p. 332; trad. esp. en Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, etc., p. 40.

⁵¹⁴ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, etc., p. 70; trad. esp. en Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, etc., p. 78.

⁵¹⁵ Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, etc., p. 73. La caracterización de la filosofía moderna como una teoría del conocimiento basada en el concepto de verdad como relación de correspondencia entre el sujeto y los objetos, entre la mente y el

Moderna, su esencia, no es el hecho de haber producido un cambio en la imagen del mundo ofrecida por el conocimiento y la experiencia ni haber construido una teoría del conocimiento en lugar de una metafísica, sino, y esta es la tesis principal del texto *Die Zeit des Weltbildes*, el propio hecho de concebir el mundo como imagen, la posibilidad de que el mundo pueda ser o constituirse como imagen, donde la imagen se define como la reproducción de algo que se presenta después como sistema.

Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, dass es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist.⁵¹⁶

Tal posibilidad se deriva necesariamente de una concepción representacional del conocimiento en la que los entes se convierten en cosas que *son*, esto es, en objetos situados para la aprehensión de un ente destacado: el sujeto. Esto permite que uno de los rasgos más relevantes de la ciencia moderna, su rigor, se base en la exactitud de la representación junto con la concepción de la verdad como certeza de la correspondencia entre el mundo y los juicios que sobre él emite el hombre.

1.3.2. La ciencia como *Ge-stell*

La implicación más directa de la actividad científica basada en tales supuestos metafísicos es que se vuelve técnica. Medido en función de los resultados y la eficacia predictiva, el éxito de la investigación que es

mundo, es recogida y desarrollada por Richard Rorty en el libro *Philosophy and the mirror of nature*.

⁵¹⁶ Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, etc., p. 89. “Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce” (trad. esp. en Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, etc. pp. 88).

búsqueda del conocimiento seguro de los objetos es absoluto. Por eso, la técnica es la consecuencia última del olvido del ser por parte de la filosofía, que lo convierte en fundamento⁵¹⁷. Esta, en principio, no es un mero instrumento del que dispone el hombre, sino un modo de hacer salir de lo oculto, un modo, por tanto, de ἀλήθεια, que desde los griegos contiene también un sentido de ποίησις en cuanto pro-ducción de algo, una actividad en la que algo se trae-aquí-delante, se desoculta y se muestra en su verdad. La técnica moderna, sin embargo, es un “hacer salir de lo oculto” que no posee el sentido de *póiesis*; no es una pro-ducción en la que se algo se desoculta y ofrece su verdad, sino una provocación a la Naturaleza⁵¹⁸ en la que ésta es emplazada fuera de ella misma.

Pero “la técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica”⁵¹⁹. En la modernidad, ésta se constituye como *Ge-stell*, un dispositivo o estructura de emplazamiento, un modo de hacer salir de lo oculto que provoca y que es, ante todo, im-posición. El hombre está provocado por la técnica de modo que opera obligando a la tierra a ir más allá del círculo de lo posible, poniéndole como meta lo imposible⁵²⁰. En la modernidad, lo ente no se desoculta, no se retira su velo (*a-léthe*) trayéndolo delante, sino que se le arranca y se lo emplaza a cubrir imperfecciones: “la técnica, por estar referida sin saberlo al vacío del ser, es la organización de la carencia”⁵²¹. Allí donde falta ente aparece la técnica y recambia lo que falta consumiendo materia prima, instaurando un círculo vertiginoso de gasto y consumo en el que se escapan lo ente, el ser y su verdad.

⁵¹⁷ Heidegger, “Brief über den Humanismus”, etc., p. 317.

⁵¹⁸ Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Band 7*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, p. 25.

⁵¹⁹ Heidegger, *op.cit.*, p. 7.

⁵²⁰ Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, etc., p. 96.

⁵²¹ Heidegger, *op.cit.*, p. 94; trad. esp. por Eustaquio Barjau en Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 86.

En la entrevista realizada en 1966 para la revista *Der Spiegel*, Heidegger deja claro cuál es el carácter de la técnica y su posición en el mundo moderno: “la técnica moderna no es una herramienta y no tiene nada que ver con herramientas”⁵²². Para llegar a la esencia de la técnica es menester dejar de lado la idea de que la técnica es algo que está al servicio de la ciencia y del hombre para una organización cada vez más precisa y efectiva de la producción y la gestión de la naturaleza y de la sociedad. “La técnica en su esencia es algo que el hombre, por sí mismo, no domina”⁵²³, y que aún no tiene un camino que le corresponda. Y aunque, efectivamente, la técnica hace que todo funcione, “esto es precisamente lo inquietante, que todo funciona y que ese funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra y lo desarraiga cada vez más”⁵²⁴. Este modo de darse la técnica, la *Ge-stell* que constituye su esencia, lejos de realizar el desocultamiento de lo ente trayéndolo delante, produciéndolo, desfigura la *póiesis* y hace imposible el desvelamiento de la verdad. La im-posición es *el* peligro de la época moderna; donde domina la *Ge-stell* está *el* peligro en su sentido supremo⁵²⁵.

Y, sin embargo, en este paisaje inexorablemente tecnificado, donde el hombre está exiliado y la verdad se oculta, en lugar de sucumbir al pesimismo o al nihilismo más extremos, Heidegger propone que escuchemos las indicaciones de la poesía y, de manera específica, la exhortación de Hölderlin: “pero donde está el peligro, crece también lo que

⁵²² Martin Heidegger, “Nur noch ein Gott kann uns retten”, *Der Spiegel*, 23, 1976, p. 206. Como es sabido, esta entrevista fue publicada en 1976 cumpliendo la orden expresa del autor de hacerlo solamente después de su muerte.

⁵²³ Heidegger, *ibíd.*

⁵²⁴ Heidegger, *ibíd.*

⁵²⁵ Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, etc., p. 28.

salva”⁵²⁶. La esencia de la técnica es ambigua: al mismo tiempo que desarraiga al hombre de la tierra y lo aleja de un posible desocultamiento de la verdad, sumiéndolo en una absoluta subjetividad, de algún modo señala también en dirección al misterio que se esconde en todo hacer salir de lo oculto: señala, a su modo, en dirección a la verdad, a la *alétheia*. En la técnica se encuentra ya, precisamente por ser su exceso subjetivo, la posibilidad de llegar al ser del ente humano. La *τέχνη* incluía, en su origen, también la *póiesis* de las bellas artes, e incluso la de la naturaleza, que sucedía como un traer-ahí-delante la verdad, como descocultamiento de lo ente. En un tiempo el arte perteneció a la *póiesis*, y en él se mostraba la verdad. Y si se escucha de nuevo al poeta se oirá: “...poéticamente mora el hombre en esta tierra.”⁵²⁷. Quizás en y a través del arte y el poetizar pueda construirse un nuevo pensar que conozca la esencia de la técnica y apunte a la verdad, que pro-duzca lo ente y así lo traiga-delante, en lugar de fundamentarlo.

Desde el momento en que la filosofía se constituye como metafísica, cuando interpreta el ser como fundamento –como ente que funda– que debe dar cuenta de la razón de los entes, se encuentra abocada a convertirse en pensamiento científico, que en la modernidad se vuelve técnico. La historia de la filosofía, que es la historia de la metafísica, es la historia de una disciplina que, equívocamente, se presenta como ciencia y como visión del mundo⁵²⁸. Pero el hecho de que se presente como ciencia y que ofrezca una cierta “imagen del mundo” es ya, como se ha visto, un rasgo característico de su esencia metafísica. Desde Platón, la metafísica se ha planteado como algo último y supremo y, por tanto, portador de una verdad

⁵²⁶ Citado por Heidegger, *op.cit.*, p. 29 y 35.

⁵²⁷ Citado por Heidegger, *op.cit.*, p. 36.

⁵²⁸ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe, Band 29/30*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, p. 20-21.

y certeza absolutas. Tal planteamiento, sin embargo, nunca ha ofrecido los resultados que prometía. Por lo tanto, para avanzar en el pensar es menester renunciar a la idea de la filosofía como ciencia absoluta, pues esta se basa en su propia equivocidad y socava así su verdadera esencia.

2. El final de la filosofía

Si, como hace Heidegger, el pensar filosófico se identifica con el metafísico, el diagnóstico sobre el “final” de la filosofía es inevitable, ya que no parece culturalmente obvio que sea necesaria una disciplina como la «filosofía primera», anterior y fundamental al resto de las ciencias. En este sentido, la reflexión de Heidegger se sitúa a sí misma como un punto de inflexión en la historia del ser. Por eso, es esta una reflexión también histórica que se separa de las anteriores e inicia un nuevo pensar que, evidentemente, se diferencia del anterior en su orientación, sus temas y su metodología. Postular que la época metafísica ha terminado porque ha llegado a su límite histórico-formal supone ya situarse fuera de ella, distanciarse sin necesidad, en principio, de superarla en una síntesis mayor. Y, como señala Félix Duque, «poner un fin» implica poner un límite (*Grenze*), “y ya Hegel había advertido que tal posición implica un *ir más allá* del límite, un estar al otro lado, *Jenseits*”⁵²⁹.

En la reflexión de Heidegger, el final de la filosofía se presenta, en términos generales, como un “acabamiento” (*Vollendung*) de la metafísica que trae consigo la posibilidad de lograr un objetivo latente: el de traer a conceptos el significado del Ser en cuanto tal⁵³⁰. Esta interpretación hace asomar, quizás, cierto carácter necesario –incluso historicista– en el

⁵²⁹ Félix Duque, “Con Hegel y Heidegger: Amenaza de la finitud”, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 24 (1990), p. 15.

⁵³⁰ Simon Glendinning, “The End of Philosophy as Metaphysics”, en Thomas Baldwin, (ed.), *The Cambridge History of Philosophy: 1870-1945*, Cambridge University Press, 2003, p. 573.

planteamiento heideggeriano, al menos en lo que se refiere a la tesis sobre el final de la filosofía, pues la entiende, y así lo formula en más de un lugar, como parte del destino del ser. Como expresa en un texto dirigido a Eugen Fink con motivo de su sexagésimo cumpleaños (en el año 1965), “la filosofía ha caído hoy en un estadio de la más difícil prueba”⁵³¹, precisamente por encontrarse frente a su propio final, y el modo en que se haga frente a esta prueba determinará el rumbo futuro del pensamiento.

2.1. Superar la metafísica y superar la filosofía

El “acabamiento” o final de la filosofía asume, como premisa esencial, la superación de la metafísica. Pero tal “superación” (*Überwindung*) no se da como la victoria de un pensar superior sobre una etapa basada en supuestos erróneos o mejorables: “ante todo, superación no quiere decir el arrumbamiento que saca a una disciplina del horizonte de intereses de la «cultura» filosófica”⁵³². La renuncia a tal significado de la “superación” es evidente: no hay lugar desde el que emitir tal juicio, no existe ninguna posición superior (como la que quiso adoptar la metafísica, reservándosela para sí) que posea una medida de la perfección que le permita hacer juicios de valor de las distintas épocas o fases históricas.

Sofern Überwindung als Gernächte der Philosophie gemeint ist, könnte der gemäßigere Titel heißen: Die Vergangenheit der Metaphysik. (...) Vergangenheit sagt hier: Ver-gehen und Auf-gehen in die Gewesenheit. Indem die Metaphysik vergeht, *ist sie* vergangen.⁵³³

⁵³¹ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, etc., p. 534; trad. esp. por Alberto Ciria en Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza, 2007, p. 436.

⁵³² Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, etc., p. 69; trad. esp. en Heidegger, “Superación de la metafísica”, etc., p. 63.

⁵³³ “En la medida en que se piensa la superación como artefacto de la Filosofía, el rótulo más adecuado podría decir: el pasado de la Metafísica. (...) Pasado quiere decir aquí: pasar (marcharse para no volver), disolverse en el haber sido. Al pasar, la Metafísica

La metafísica no desaparece por estar superada, no se sintetiza en una tesis mayor que sería la culminación de la tradición, sino que vuelve transformada “y continúa dominando como distinción entre el ser y el ente, distinción que sigue en vigor”⁵³⁴. La metafísica, tal y como se ha definido desde su origen en Grecia, es una parte indispensable y necesaria de la historia del ser, precisamente la de su olvido, de modo que hay que tratarla como tal, y no como un traspié filosófico que enseguida hay que olvidar y sustituir –eso sería, precisamente, lo que habría hecho la ciencia tecnificada–.

En *Die Idee der Philosophie und die Weltanschauungsproblem* (1919), uno de sus textos más tempranos, Heidegger analiza tres “soluciones” ofrecidas por la tradición para hacer frente a la circularidad implícita en la caracterización de la filosofía, de la metafísica, como ciencia originaria: una se centra en la historia de la filosofía; otra apunta a la actitud científica del filósofo; la última, que ofrecería aclaraciones importantes en torno a la relación entre filosofía y metafísica y su posible final, es la metafísica inductiva.

El supuesto de la *metafísica inductiva* es que ninguna ciencia puede abarcar todos los temas, y que por tanto toda ciencia ha de ser particular. *Ergo*, como la ciencia originaria que buscamos, aquella que cohesiona el conocimiento, no puede ocuparse de *todo*, habrá de hacerlo en torno a lo común de las ciencias particulares, y por tanto será la ciencia de un ser universal que solamente es alcanzable desde lo particular⁵³⁵. Tal disciplina no poseería ningún privilegio epistémico ni función cognitiva propia, y su tarea consistiría en aunar los resultados de las ciencias en una visión del

está pasada” (Heidegger, “Überwindung der Metaphysik, etc., *ibíd.*).

⁵³⁴ Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, etc., p. 70; trad. esp. en Heidegger, “Superación de la metafísica”, etc., p. 64.

⁵³⁵ Heidegger, “Die Idee der Philosophie und die Weltanschauungsproblem“, etc., p. 26-27.

mundo que no opera como concepción primera y originaria sobre la estructura del mundo y del conocimiento, sino que es construida *a posteriori* y está basada en los descubrimientos de las ciencias particulares (las únicas posibles). Lo que Heidegger denomina *metafísica inductiva* constituye el límite de toda metafísica y, por tanto, de toda filosofía, y ha sido defendida, aunque en otros términos, por Wilhelm Dilthey, para quien la constitución de la filosofía como una *metateoría* inclusiva que define y sintetiza los *tipos* de concepción del mundo viene también dada por el agotamiento histórico de la metafísica⁵³⁶. El momento en que se da este agotamiento es el momento en que el hombre, cuando cree haber encontrado el sujeto del curso natural del mundo, se encuentra a sí mismo⁵³⁷; esto es, cuando la metafísica se convierte en antropología.

Sin embargo, para Heidegger la antropología es, precisamente, la transición a la forma última de la metafísica, que no es sino la constitución de ésta como cosmovisión, como *Weltanschauung*. La Antropología, lejos de ser la forma bajo la que la filosofía puede encontrar una vía por la que escapar de la metafísica de la época moderna, es “la Filosofía de la época de la Metafísica consumada”. Lo que es más: “convertida en Antropología, la Filosofía sucumbe por la Metafísica”⁵³⁸, y con ella “se inaugura el paso de la metafísica hacia el proceso del mero cese y eliminación de toda filosofía”⁵³⁹. La “filosofía de la filosofía” propuesta por Dilthey, la meta-filosofía cuya tarea es conjugar las distintas visiones del mundo en una única que además las tipifique, no es una superación de la filosofía que

⁵³⁶ Vide: Parte Segunda, Capítulo II, 2. Wilhelm Dilthey y el “abandono de la actitud metafísica”.

⁵³⁷ Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gessamelte Schriften, I. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1973, p. 405.

⁵³⁸ Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, etc., p. 85; trad. esp. en Heidegger, “Superación de la metafísica”, etc., p. 77.

⁵³⁹ Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, etc., p. 99; trad. esp. en Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, etc., p. 97.

proponga una tarea nueva, sino “una forma elegante de supresión antropológica”⁵⁴⁰. A ojos de Heidegger, la filosofía solamente es superable mediante la superación de la metafísica moderna:

Descartes ist nur überwindbar durch die Überwindung dessen, was er selbst begründet hat, durch die Überwindung der neuzeitlichen und d.h. zugleich der abendländischen Metaphysik. Überwindung aber bedeutet hier ursprüngliches Fragen der Frage nach dem Sinn, d.h. nach dem Entwurfsbereich und somit nach der Wahrheit des Seins.⁵⁴¹

La filosofía como concepción del mundo sigue siendo metafísica, pues no abandona, en el sentido indicado de superación, el esquema filosófico de la tradición, y es además su límite. Junto con la inversión de la metafísica, la pérdida de privilegios epistémicos a la que es sometida la filosofía cuando se convierte en *Weltanschauung* constituye su última posibilidad como metafísica.

El acabamiento o la superación de la metafísica, en la interpretación heideggeriana, comienza con Hegel, cuya metafísica se presenta como la Metafísica “del saber absoluto como voluntad del espíritu”⁵⁴². Sin embargo, aunque el acabamiento empieza con él y en él, este no se consuma, ya que sigue siendo esencialmente Metafísica que pretende fundamentar el mundo. La “superación de la metafísica” podría interpretarse, así, como una “radical superación de Hegel”, que es mantenido por Heidegger, casi por la fuerza, en el esquema cartesiano de la modernidad⁵⁴³. En cualquier caso, toda la historia de la filosofía, que es la historia del olvido del ser, es una

⁵⁴⁰ Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes“, etc., *ibíd.*

⁵⁴¹ Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, etc., p. 100. “Descartes sólo es superable a través de la superación de aquello que él mismo fundamentó, a través de la superación de la metafísica moderna o, lo que es lo mismo, de la metafísica occidental. Pero superación significa aquí cuestionamiento originario de la pregunta por el sentido, es decir, por el ámbito del proyecto” (trad. esp. en Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, etc., pp. 97-98).

⁵⁴² Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, etc., p. 74.

⁵⁴³ Duque, *op. cit.*, p. 13.

parte necesaria e inevitable de su destino que culmina con Hegel y se consume con el modelo de la ciencia tecnificada. En *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1957) Heidegger señala que la palabra «es» contiene ya todo el destino del ser⁵⁴⁴. En *Superación de la metafísica* se dice explícitamente que “el ocaso de la verdad del ente acaece de un modo necesario, y lo hace como acabamiento de la Metafísica”⁵⁴⁵, y se afirma también lo siguiente:

Die Metaphysik ist in allem ihren Gestalten und geschichtlichen Stufen ein einziges, aber vielleicht auch das notwendige Verhängnis des Abendlandes und die Voraussetzung seiner planetarischen Herrschaft.⁵⁴⁶

La Metafísica se ha desarrollado de modo casi homogéneo a lo largo de la historia de la filosofía, a pesar de las diferencias entre los distintos sistemas y sus objetos, porque lo ha hecho como una disciplina que se debe a una interpretación del ser en cuanto fundamento y, por tanto, que olvida el ser en cuanto tal. Ésa es la fatalidad de Occidente, que resulta *necesaria* para, en la época y la situación presentes, al final de la metafísica y de la filosofía, poder iniciar un pensar que nos lleve al espacio en que sea posible el despliegue del sentido del ser o que, al menos, nos ponga en camino a ello. Si queremos volver a preguntarnos por eso esencial que se ha olvidado, desde luego no podríamos hacerlo, según Heidegger, con las herramientas y los métodos empleados por la filosofía, ya que estos responderían al esquema metafísico, precisamente aquel al que se le escapa el verdadero sentido del ser.

⁵⁴⁴ Heidegger, “Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik“, etc., p. 79.

⁵⁴⁵ Heidegger, “Überwindung der Metaphysik, etc., p. 70; trad. esp. en Heidegger, “Superación de la metafísica”, etc., p. 64.

⁵⁴⁶ Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, p. 75. “La Metafísica, en todas sus figuras y en todos sus niveles históricos, es una única fatalidad («Verhängnis»: horizonte inevitable), pero quizás también la fatalidad necesaria de Occidente y el presupuesto de su dominio planetario” (trad. esp. en Heidegger, “Superación de la metafísica”, etc., p. 69).

La metafísica ha acabado. La filosofía, como tal, se constituyó desde su origen como metafísica. *Ergo*, la filosofía ha acabado⁵⁴⁷. Sin embargo, aunque compartida, la tesis en torno al posible “final” de la filosofía no puede pasar sin un detenido examen que, por otro lado, estará condicionado por la interpretación de la historia y el carácter de la filosofía:

Inwiefern aber die Metaphysik, aus den erörterten Sachverhalten her gedacht, in ihrem Wesen vollendet und wesensgeschichtlich in ihrem Ende ist, bedarf einer eigenen Erörterung.⁵⁴⁸

2.2. Los sentidos del final

En aras de ofrecer una visión más sistemática de un tema que, especialmente en la reflexión heideggeriana, está lleno de matices y empapado de una interpretación precisa de la tradición filosófica y del quehacer del pensamiento, en esta sección se destacan cuatro tesis principales del texto *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964) sobre los rasgos que caracterizan el tema del “final de la filosofía” en la interpretación que ofrece Heidegger⁵⁴⁹.

La primera tesis se refiere al sentido que adquiere la propia expresión del “final de la filosofía”. El “final” no posee un significado negativo, no

⁵⁴⁷ Cfr. Glendinning: “thus the end of philosophy as metaphysics is by no means the end of philosophy as such” (*op. cit.*, p. 577.)

⁵⁴⁸ Heidegger, *Nietzsche II*, etc., p. 178. “En qué medida, sin embargo, la metafísica, pensada desde la situación comentada, está, en su esencia, acabada, e histórico-esencialmente, en su final, es algo que requiere una discusión propia” (trad. esp. por Juan Luis Vermal en Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, p. 164).

⁵⁴⁹ La estrategia es similar a la empleada en el análisis de Julián Pacho (Julián Pacho, “¿Postmetafísica o postfilosofía? Una cuestión metafilosófica no sólo heideggeriana”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 42, 2009, 123-147). Pacho extrae del texto de Heidegger ocho tesis y propone tres hipótesis para su explicación. Aunque ambos análisis coinciden en lo esencial, mi examen se centra en dos aspectos implicados en la tesis del “final de la filosofía”, uno endógeno y otro exógeno, y se inclina hacia una interpretación fatalista del “final” heideggeriano.

apunta al mero cese de un proceso o a la decadencia de una actividad, sino a otra cosa bien distinta:

- a) Dem entgegen bedeutet die Rede vom Ende der Philosophie die Vollendung der Metaphysik. Indes meint Vollendung nicht Vollkommenheit, derzufolge die Philosophie mit ihrem Ende die höchste Vollkommenheit erreicht haben müsste.⁵⁵⁰

El acabamiento no puede significar ni la decadencia ni la perfección de un proceso porque ni poseemos la vara de medir que nos capacite para hacer ese tipo de apreciaciones absolutas de una época respecto de otra, ni, más importante, tenemos ningún derecho a hacerlo, como tampoco lo tenemos a caracterizar un sistema filosófico como mejor que otro. Son una constante en el planteamiento de Heidegger, a pesar de su diagnóstico de la historia de la filosofía como la historia del olvido del ser, los reiterados intentos de mantenerse al margen de toda valoración de las distintas fases o épocas. Este aspecto, por otra parte, refuerza la tesis sobre un posible historicismo implícito, en el que se asumen unas y otras formas de pensamiento como partes necesarias de una forma mayor, en este caso, la del olvido del ser y el triunfo del pensar metafísico. El “acabamiento”, de hecho, es precisado por Heidegger del siguiente modo:

- b) Das Ende der Philosophie ist der Ort dasjenige, worin sich das Ganze ihrer Geschichte in seine äußerste Möglichkeit versammelt. Ende als Vollendung meint diese Versammlung.⁵⁵¹

⁵⁵⁰ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, etc., p. 70. “La expresión «final de la filosofía» significa, por el contrario, el acabamiento (*Vollendung*) de la metafísica. Ahora bien, acabamiento no quiere decir perfección, en cuyo caso la Filosofía, a su término, tendría que haber alcanzado la máxima perfección” (trad. esp. en Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, etc., p. 78).

⁵⁵¹ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, etc., *ibíd.* “El «final» de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. «Final», como «acabamiento», se refiere a esa reunión” (trad. esp. en Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, etc., *ibíd.*).

El “final” de la filosofía es, por tanto, un momento histórico concreto, concretamente aquel “lugar”⁵⁵² en el que la metafísica llega a su límite. Para afirmar esto Heidegger vuelve a insistir en el carácter metafísico de la historia de la filosofía: “bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía. La metafísica es platonismo”⁵⁵³. Se puede construir, desde aquí, el siguiente argumento: toda la filosofía es metafísica; toda la metafísica es platonismo; Nietzsche invierte el platonismo (al menos caracteriza su filosofía como platonismo invertido); la inversión del platonismo es la inversión de la metafísica, de modo que debe ser su posibilidad límite, la posibilidad límite de la Filosofía. Sin embargo, y a pesar de Nietzsche, esta sigue estando dentro de la metafísica; lo que es más:

Diese Art der Überwindung der Metaphysik, die Nietzsche im Auge hat (...), ist (...) nur die endgültige Verstrickung in die Metaphysik. Zwar hat es den Anschein, als sei das „Meta“, die Transzendenz ins Übersinnliche, zugunsten des Beharrens im Elementaren der Sinnlichkeit beseitigt, während doch nur die Seinsvergessenheit vollendet und das Übersinnliche als der Wille zur Macht losgelassen und betrieben wird.⁵⁵⁴

Se completa así el proceso iniciado como filosofía en el esplendor de la civilización griega, que estaba y ha estado caracterizado por supuestos

⁵⁵² Heidegger recurre aquí, como en otras ocasiones, a los antiguos significados de las palabras para establecer conexiones. En este caso, la palabra *Ende* (final) remite, en alemán antiguo, a la palabra *Ort* (lugar). Se juega así con el sentido histórico y espacial de un momento en el que confluyen y concluyen las posibilidades de la metafísica. El final (*Ende*) es, así, la reunión consumada de las posibilidades extremas de una cosa y el repliegue de las mismas en un lugar (*Ort*) (Duque, *op.cit.*, p. 14).

⁵⁵³ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, etc., p. 71.

⁵⁵⁴ Heidegger, “Überwindung der Metaphysik, etc. p. 77-78. “Esta forma de superación de la Metafísica, que es a lo que Nietzsche apunta, (...) no es más que la definitiva caída en las redes de la Metafísica. Ciertamente parece que el «Meta», la trascendencia a lo suprasensible, esté dejado de lado en favor de la persistencia de lo elemental de lo sensible, mientras que lo que ocurre simplemente es que el olvido del ser está llevado a su acabamiento y lo suprasensible queda liberado y puesto en acción como voluntad de poder” (trad. esp. en Heidegger, “Superación de la metafísica”, etc., p. 71).

metafísicos que entendían el Ser como fundamento. El “final de la filosofía” quiere decir, así, “el instante histórico en el que están agotadas las *posibilidades esenciales* de la metafísica. La última de estas posibilidades tiene que ser aquella forma de la metafísica en la que se invierte su esencia”⁵⁵⁵. Toda la tradición filosófica desarrollada hasta Heidegger ha estirado y retorcido las premisas metafísicas establecidas en su origen, pero ha mantenido su discurso dentro de ellas. Si bien la esencia del hombre había sido fijada a lo largo de la historia de la metafísica como *animal rationale*, “al final de la metafísica se encuentra la proposición: *homo est brutum bestiale*”⁵⁵⁶. La caracterización de la “bestia rubia” de Nietzsche es el destino en el que se encuentra el hombre al final de la metafísica. Así, con la metafísica de Nietzsche se ha consumado la Filosofía, ya que “ha recorrido el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano”⁵⁵⁷.

Pero el final de la metafísica y la filosofía asoman también por otras vías que, aunque puedan remitirse también a causas ajenas a ella, no dejan de ser un rasgo esencial de la filosofía que pertenece también al acabamiento de la misma:

c1) Die Ausfaltung der Philosophie in die eigenständigen, unter sich jedoch immer entschiedener kommunizierenden

⁵⁵⁵ Heidegger, *Nietzsche II*, etc., p. 179; trad. esp. en Heidegger, *Nietzsche II*, etc., p. 165.

⁵⁵⁶ Heidegger, *Nietzsche II*, etc., p. 178; trad. esp. en Heidegger, *Nietzsche II*, etc., p. 164.

⁵⁵⁷ Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, etc., p. 81; trad. esp. en Heidegger, “Superación de la metafísica”, etc., p. 74. Tal es también la interpretación de Eugen Fink, para quien Nietzsche no supera la metafísica a pesar de pensar en contra de ella (Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1966, p. 171); su interpretación de la doctrina de la *voluntad de poder* como doctrina de la *entidad del ente* se asemeja también a la heideggeriana (vide: Fink, *op.cit.*, p. 266-268).

Wissenschaften ist die legitime Vollendung der Philosophie.⁵⁵⁸

Ya desde su origen en Grecia, la formación de las ciencias en el seno de la Filosofía se presentó como un rasgo fundamental suyo. La total emancipación y autosuficiencia de ciencias cada vez más diversas se basa, en la constitución de la Filosofía como la ciencia que busca las causas y principios de los entes, lo que exige una especialización cada vez mayor, un mayor rigor y métodos más estrictos para conseguir los resultados deseados. La paulatina transformación de la filosofía en ciencias particulares e independientes constituye, además de su destino dentro de la historia del ser, su acabamiento.

c2) Die Philosophie endet im gegenwärtigen Zeitalter. Sie hat ihren Ort in der Wissenschaftlichkeit des gesellschaftlich handelnden Menschentums gefunden. Der Grundzug dieser Wissenschaftlichkeit aber ist ihr kybernetischer, d.h. technischer Charakter.⁵⁵⁹

El desarrollo casi “natural”, necesario de la historia de la filosofía que es metafísica conlleva su inexorable final, su acabamiento. La filosofía metafísica se vuelve inevitablemente científica debido a las exigencias que requiere un efectivo estudio de los entes y sus causas; en la modernidad, este quehacer se vuelve técnico, cuya esencia, como se ha visto, reside en la im-posición (*Ge-stell*) a la naturaleza y el desarraigo del hombre, que desemboca en un vertiginoso desarrollo cibernético (que hoy llamaríamos tecnológico o tecnocientífico). En el mismo texto dedicado a Eugen Fink

⁵⁵⁸ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, etc., p. 72. “El despliegue de la Filosofía en ciencias independientes –aunque cada vez más decididamente relacionadas entre sí– es su legítimo acabamiento” (trad. esp. en Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, etc., p. 79).

⁵⁵⁹ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, etc., *ibíd.* “La Filosofía finaliza en la época actual, y ha encontrado su lugar en la cientificidad de la humanidad que opera en sociedad. Sin embargo, el rasgo fundamental de esa cientificidad es su carácter cibernético, es decir, técnico” (trad. esp. en Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, etc., *ibíd.*).

en el que se alude a la prueba frente a la que se encuentra hoy la filosofía, Heidegger puntualiza que esta “se disuelve en ciencias autónomas. (...) Junto con la disolución en las ciencias, la filosofía es reemplazada por una unificación de nuevo cuño de todas las ciencias”⁵⁶⁰. También en la entrevista realizada para *Der Spiegel*, al hablar sobre el estadio terminal en el que se encuentra la filosofía, remarca la influencia que el pensar científico opera en el mismo, y vuelve a destacar que “la filosofía se disuelve en ciencias particulares: la psicología, la lógica, la politología”, afirmando que la cibernética ocupa ahora el lugar que un día ocupó la filosofía.⁵⁶¹

Was die Philosophie im Verlauf ihrer Geschichte stellenweise und auch da nur unzureichend versuchte, die Ontologien der jeweiligen Regionen des Seienden (Natur, Geschichte, Recht, Kunst) darzustellen, dies übernehmen jetzt die Wissenschaften als eigene Aufgabe.⁵⁶²

Pero la filosofía no solamente *acaba* en y por la ciencia, sino que pierde la capacidad de pensar su propia época con los medios de los que disponía:

Die Denkweise der überlieferten Metaphysik, die mit Nietzsche abgeschlossen ist, bietet keine Möglichkeit mehr, die Grundzüge des erst beginnenden technischen Weltalters denkend zu erfahren.⁵⁶³

⁵⁶⁰ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, etc., p. 534; trad. esp. en Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, etc., p.436.

⁵⁶¹ Heidegger, “Nur noch ein Gott kann uns retten“, etc., p. 212.

⁵⁶² Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, p. 73. “Ahora, las ciencias asumen como tarea propia lo que –a trechos y de una forma insuficiente– intentó la Filosofía en el transcurso de su historia: exponer las Ontologías de las correspondientes regiones del ente (naturaleza, historia, derecho, arte)” (trad. esp. en Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, etc., p. 80.

⁵⁶³ Heidegger, “Nur noch ein Gott kann uns retten”, etc., p. 212. “La manera de pensar de la metafísica tradicional, que terminó con Nietzsche, no ofrece ya ninguna posibilidad de experimentar con el pensamiento los rasgos fundamentales de la época técnica que comienza ahora”.

La tesis del final de la filosofía como consumación de la misma en las ciencias particulares es una de las tesis más fuertes, ya que elimina toda posibilidad y necesidad de que la filosofía vuelva a ocupar el puesto en el que se erigió como “reina de las ciencias” y tribunal de la razón. Se trata, además, de una tesis exo-endógena porque, por un lado, se produce por el efecto y la especialización de las disciplinas ajenas a la filosofía que parecen ejercer su labor con mayor efectividad y, por otro lado, no deja de ser la inevitable consecuencia de una disciplina, la filosofía, originada como olvido del ser por su atención al fundamento. Así, el final de la filosofía es también el “triumfo” de la ciencia:

d1) Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung.⁵⁶⁴

Y, junto con el éxito de las ciencias como disciplinas que completan la tarea asignada a la filosofía de una manera más eficiente y exacta, se consuma la metafísica iniciada en Grecia.

d2) Ende der Philosophie heißt: Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten Weltzivilisation..⁵⁶⁵

La constitución del pensar científico como paradigma para la explicación del mundo y de la realidad es, así, el principal sentido en que se termina la Filosofía en la época presente y, al mismo tiempo, en que se realiza su esencia. Tal es el doble sentido del “acabamiento” de la metafísica: el final de algo y su propia consumación.

⁵⁶⁴ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, etc., p. 73. “El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él” (trad. esp. en Heidegger “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, etc., p. 80).

⁵⁶⁵ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, etc., *ibíd.* “«Final» de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental” (trad. esp. en Heidegger “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, etc., *ibíd.*).

Las tesis de Heidegger en torno al significado del “final de la filosofía” pueden, así, resumirse en dos, en consonancia con el doble sentido que adquiere la palabra que lo caracteriza: *Vollendung*, acabamiento. En primer lugar, el final de la filosofía se presenta como un fenómeno endógeno, caracterizado como la posibilidad límite de una metafísica centrada en la interpretación del ser como fundamento, y que consiste en la inversión de sus supuestos llevada a cabo, principalmente, por Nietzsche, con la reivindicación de lo sensible frente a lo suprasensible. En segundo lugar, el final de la filosofía se produce también como un proceso exógeno, centrado en la creciente soberanía de las ciencias particulares debida a una explicación y manipulación del mundo aparentemente más eficiente cada vez, asumiendo y completando la tarea que en un principio quiso llevar a cabo la Filosofía. Si bien el rasgo científico-técnico parece decisivo como detonante y consumación del “final” de la filosofía, de acuerdo con la interpretación de Heidegger de la historia de la filosofía como olvido del ser, tal acabamiento no es más que la consecuencia necesaria e inevitable de una metafísica empeñada en encontrar el fundamento de la realidad, que ha de volverse científica para ser efectiva, y que en la modernidad se vuelve técnica.

En este estado de cosas, se podría considerar que el *final* heideggeriano de la filosofía implica una concepción apocalíptica de la misma, ya que significa al mismo tiempo completar la metafísica y realizar un objetivo⁵⁶⁶. Así, el de Heidegger sería, según Vattimo, un pensamiento post-metafísico porque está en una relación de *Verwindung* (torsión) con la metafísica⁵⁶⁷: la retuerce hasta que su forma anterior es ya indistinguible. Pero cabe preguntarse si tal despliegue de la filosofía en ciencias

⁵⁶⁶ Glendinning, “The End of Philosophy as Metaphysics”, etc., p. 577. El objetivo de Heidegger, según Glendinning, es el Ser.

⁵⁶⁷ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 97.

particulares supone ya su plena realización, o si acaso existe para el pensamiento, además de la *última* posibilidad mencionada, “una *primera* posibilidad, de la que tuvo que salir, ciertamente, el pensar como filosofía, pero que, sin embargo, no pudo conocer ni asumir bajo la forma de filosofía”⁵⁶⁸, i.e. de metafísica. Tal tarea originaria, si es que es posible, no será “accesible a la Filosofía en cuanto Metafísica, ni menos todavía a las ciencias que provienen de ella”⁵⁶⁹. La época metafísica ha terminado; *ergo*, la filosofía, como tal, ha llegado a su fin, y es tiempo de hacer *otra* cosa. Esa *otra* cosa es la tarea de un *pensar*. Al final de la filosofía queda, por tanto, el pensamiento, que habría “resucitado” tras el acabamiento de la metafísica, y precisamente por haberse producido este. Y es que, quizás, el final de la metafísica no es sino un nuevo comienzo:

Das hier zu denkende Ende der Metaphysik ist erst der Beginn ihrer „Auferstehung“ in abgewandelten Formen; diese lassen der eigentlichen und abgelaufenen Geschichte der metaphysischen Grundstellungen nur noch die ökonomische Rolle, Baustoffe zu liefern, mit denen, entsprechend verwandelt, die Welt des „Wissens“ „new“ gebaut wird.⁵⁷⁰

Ahora bien, este quehacer posee una dificultad añadida, que tiene que ver con el modo en que debe dirigirse un pensamiento no dogmático ni fundamentalista y que ha renunciado conscientemente a la posibilidad de situarse en una posición privilegiada desde la que juzgar los acontecimientos históricos y filosóficos.

⁵⁶⁸ *Ibíd.*

⁵⁶⁹ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, etc., p. 73-74; trad. esp. en Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, etc., p. 81.

⁵⁷⁰ Heidegger, *Nietzsche II, Band 6.2*, etc., p. 178-179. “El final de la metafísica que se trata de pensar aquí es sólo el comienzo de su «resurrección» bajo formas modificadas; éstas dejarán (...) a la historia ya pasada de las posiciones metafísicas fundamentales sólo el papel económico de proporcionar los materiales con los que, correspondientemente transformados, se construirá de «nuevo» el mundo del saber” (trad. esp. en Heidegger, *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, p. 164-165).

Allerdings bleibt die Frage zu entscheiden, ob denn überhaupt und wie alle Wesensmöglichkeiten der Metaphysik geschlossen übersehbar sind. (...) Wir stehen doch nie „über“ der Geschichte, am wenigsten „über“ der Geschichte der Metaphysik, wenn anders sie der Wesensgrund aller Geschichte ist.⁵⁷¹

3. “El final de la filosofía no es el final del pensamiento”: la tarea del *pensar* después de la filosofía

La reflexión de Heidegger sobre lo que supone el *pensamiento* tras el final de la filosofía está íntimamente ligada al proceso histórico que ha llevado a la filosofía hasta su propio final. Recapitulando lo expuesto hasta ahora, la filosofía se constituyó, desde su inicio, como una ciencia metafísica que en lugar de ocuparse del ser en cuanto tal lo piensa como fundamento, y por tanto su tarea se convierte en dar cuenta y razón de las cosas, en encontrar sus causas últimas y sus primeros principios. Esto, en última instancia, la convierte en una ciencia onto-teo-lógica basada en una diferencia óptica radical entre el ser y lo ente que le lleva a postular una ser que es causa suprema, fundamento de todo lo demás. En la modernidad, en gran parte debido a la preeminencia de la teoría representacional del conocimiento, tal metafísica se ha de volver científica para responder con eficiencia a las demandas de fundamentación. El ser se vuelve “aquello que *es* de alguna manera”, lo que supone *ser* representable y, por tanto, cognoscible por un sujeto; esto es, supone *ser* un ob-jeto, algo que se pone delante y es aprehendido. El mundo se convierte en imagen. La consecuencia inevitable del creciente carácter científico –es decir,

⁵⁷¹ Heidegger, *Nietzsche, II, Band 6.2*, etc., p. 179. “Queda por decidir, sin embargo, la cuestión de si, y cómo, todas las posibilidades esenciales de la metafísica son abarcables de manera concluyente. (...) en efecto, no estamos nunca «por encima» de la historia, y menos que nada «por encima» de la historia de la metafísica, si es cierto que es el fundamento esencial de toda historia” (trad. esp. en Heidegger, *Nietzsche II*, etc., p. 165). Heidegger parece asumir aquí que su diagnóstico podría no ser definitivo, y esquivar así el riesgo de realizar afirmaciones absolutas, i.e. metafísicas.

representacional– de la filosofía metafísica es su progresiva tecnificación. La técnica, aunque *poiética* en su origen griego, en la época moderna se vuelve im-posición (*Ge-stell*) que provoca a la Naturaleza y la obliga a ir más allá de sus límites, desarraigando al hombre y arrancándolo de la tierra. La historia de la filosofía es la historia del olvido del ser.

En la época presente, y como consecuencia última de su desarrollo, la filosofía habría llegado a su fin, pero ese “final” adviene por vías endógenas y exógenas a su propia esencia. El “final de la filosofía” se da, por un lado, en lo que compete a sus causas internas, como el acabamiento (*Vollendung*) de la metafísica, que es a su vez su superación (*Überwindung*). Esta, lejos de adquirir un sentido de perfección, posee un doble significado, que apunta a dos fenómenos simultáneos en el final de la filosofía: uno, la reunión de toda la historia de la metafísica en su posibilidad límite, que es la inversión de su propia esencia (con la inversión del platonismo por parte de Nietzsche) y su constitución como cosmovisión (*Weltanschauung*); y otro, la consumación de su propia esencia en la ciencia y en la técnica. Este último sentido apunta a los factores externos que hacen que la filosofía se encuentre en su final: la filosofía se ha disuelto en ciencias particulares. Las ciencias, mediante la técnica, han dado respuesta de modo más eficiente a la tarea inicialmente preparada por la metafísica: la tarea de la fundamentación del mundo –i.e. de lo ente– y del conocimiento. Sin embargo, aunque la influencia de las ciencias particulares y su progresiva “apropiación” de las cuestiones típicamente filosóficas es un fenómeno cardinal en el final de la filosofía, de acuerdo con la concepción heideggeriana no deja de ser la consecuencia inevitable de la propia esencia de la filosofía, que es metafísica. De modo que, en definitiva, la causa principal de que la filosofía haya llegado a su fin reside en ella misma, en la necesidad de su desarrollo tras formarse como

metafísica ontoteológica. Por tanto, el olvido del ser (y el final de la filosofía, su consecuencia última) es un elemento inevitable de su destino.

Si bien resulta ya imposible e indeseable mantenerse dentro del discurso metafísico, quizás aún se podría volver a la *primera* posibilidad de la que surgió el pensar filosófico, y que no pudo ser experimentada por la filosofía precisamente por haberse constituido como metafísica. Esto abriría, en el mejor de los casos, el camino a un nuevo “pensar” que no será filosófico en el sentido del que le ha dotado la tradición.

Die vollendete Metaphysik, die der Grund der planetarischen Denkweise ist, gibt das Gerüst für eine vermutlich lange dauernde Ordnung der Erde. Die Ordnung bedarf der Philosophie nicht mehr, weil diese jener schon zugrunde liegt. Aber mit dem Ende der Philosophie ist nicht auch schon das Denken am Ende, sondern im Übergang zu einem anderen Anfang.⁵⁷²

En el texto dirigido a Eugen Fink, Heidegger reitera que “*el final de la filosofía no es el final del pensamiento*”⁵⁷³. Agotadas las vías filosóficas, se vuelve más acuciante la necesidad de un *pensamiento*. La única posibilidad tras el acabamiento de la metafísica es ponerse en camino hacia un nuevo pensar, “nuevo” precisamente por tratar de aquello que se ha olvidado pero que hizo posible toda la tradición. Por tanto, aunque enraizado en la historia, “el pensar futuro ya no es filosofía, porque piensa de modo más originario que la metafísica, cuyo nombre se refiere a lo mismo”⁵⁷⁴. Es un pensar estrictamente no-filosófico que, sin embargo, se debe a la filosofía. Aunque el edificio filosófico construido a lo largo de la

⁵⁷² Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, etc., p. 81 (las cursivas son mías). “La Metafísica consumada (...) proporciona el armazón de un ordenamiento de la tierra que presumiblemente va a ser largo. Este ordenamiento ya no necesita de la Filosofía porque ésta subyace ya a él. Pero *con el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar*, sino que está pasando a un *nuevo comienzo*” (trad. esp. en Heidegger, “Superación de la metafísica”, etc., p. 74).

⁵⁷³ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, etc., p. 535.

⁵⁷⁴ Heidegger, “Brief über den Humanismus”, etc., p. 364.

tradicción ha llegado a su fin, no por eso ha desaparecido; de hecho, “sigue presente de nuevo en el diálogo”⁵⁷⁵.

3.1. El *asunto* y la *tarea* del pensar

Pero, ¿en qué consiste ese *pensar*? Al igual que la respuesta sobre lo que *es* la filosofía debe ser una “respuesta filosofante”⁵⁷⁶, lo que es el pensar solamente se puede conocer *pensando*, justamente pensando la tradición que olvidó lo que originariamente había de ser pensado, porque, análogamente, “lo que quiere decir nadar nos lo dice el salto al río”⁵⁷⁷. Así, el pensar nuevo que ha de despertar no se corresponde ni con la metafísica, ni con el concepto de razón, ni con la ciencia. Lo que es más, mediante el paso de la filosofía tal y como se ha entendido en la tradición, surge la ciencia y *desaparece* (*vergeht*) el pensar⁵⁷⁸, al menos en el sentido en el que lo ejercitan “los pensadores”:

Die Wissenschaft denkt nicht im Sinne des Denkens der Denker.
Aber daraus folgt keineswegs, dass das Denken sich nicht and die
Wissenschaften zu kehren brauche.⁵⁷⁹

Tras el acabamiento y la superación de la metafísica, el nuevo pensar se presenta como una posibilidad, la única, de que la civilización universal

⁵⁷⁵ Heidegger, “Nur noch ein ein Gott kann uns retten“, etc., 212.

⁵⁷⁶ Heidegger, “Was ist das –die Philosophie?“, etc., p. 18.

⁵⁷⁷ Heidegger, “Was heißt Denken”, in *Vorträge und Aufsätze*, etc., p. 138.

⁵⁷⁸ Heidegger, “Brief über den Humanismus”, etc., p. 354.

⁵⁷⁹ „La ciencia no piensa en el sentido en que piensan los pensadores. Pero de ello no se sigue que el pensamiento no necesite acudir a las ciencias” (Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, en *Gesamtausgabe, Band 8*. Frankfurt am Main: j, Vittorio Klostermann, 2002, p. 138). El lema „la ciencia no piensa“, enunciado o no explícitamente, es una constante en los escritos de Heidegger, y denota la diferencia cualitativa existente entre el quehacer científico (que, en este caso, es también filosófico por sus raíces metafísicas) y el *pensar* propuesto tras y por el final de la filosofía (véase también a este respecto: Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, etc., p. 133; *Was heißt Denken?*, etc., p. 9). La exclusividad reflexiva (vide Parte Primera, Capítulo I, 2. La recursividad como elemento específico y diferenciador de la filosofía) se adscribiría aquí al *pensar* y no a la filosofía.

supere algún día su carácter científico-técnico e industrial⁵⁸⁰; de crear, recorriéndolos, nuevos caminos que no sean los del paradigma metafísico. Se trata, en definitiva, de *pensar lo impensado*, de pensar aquello olvidado en la historia de la metafísica que, sin embargo, posibilitó su aparición y desarrollo. No hay que olvidar que lo que lo que a nosotros nos parece “natural” no es más que “lo habitual de una larga costumbre que se ha olvidado de lo inusual de donde surgió”⁵⁸¹. Este movimiento del pensar es posible precisamente porque ya estamos fuera de la metafísica, porque ésta se ha superado en el despliegue de las ciencias particulares. Pero aquello que está por pensar, lo no-pensado, al mismo tiempo se oculta al hombre y al pensamiento, les da la espalda. El pensamiento, constituido como metafísica, se ha guiado a lo largo de la historia como un modo representacional del conocimiento, mediante el que resulta imposible alcanzar lo que ese modo olvida y oculta. Por eso se le escapa al hombre lo que aún no está pensado, porque ha de cambiar el modo de acercarse a ello, un acercamiento que supone también alejarse, pero que implica al hombre desde lo más originario:

Was sich entzieht, kann den Menschen wesentlicher angehen und inniger in den Anspruch nehmen als jegliches Anwesende, das ihn trifft und betrifft. (...) Aber die Betroffenheit durch das Wirklichen kann den Menschen gerade gegen das absperrern, was ihn angeht, –angeht in der gewiß rätselhaften Weise, dass das Angehen ihm entgeht, indem es sich entzieht. (...) Was sich uns in der genannten Weise entzieht, zieht zwar von uns weg.⁵⁸²

⁵⁸⁰ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, etc., p. 75.

⁵⁸¹ Heidegger, “Die Ursprung des Kunstwerkes“, etc., p. 9; trad. esp. en Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, etc., p. 18.

⁵⁸² Heidegger, “Was heißt Denken?”, p. 134-135. “Lo que se retira puede concernirle al hombre de un modo más esencial y puede interpelarlo de un modo más íntimo que cualquier presente que lo alcance y le afecte. (...) precisamente la afección que tiene lugar por obra de lo real puede encerrar al hombre aislándolo de lo que le concierne, que le concierne de un modo ciertamente enigmático: el de concernirle escapándosele al retirarse. (...) Pero en esto justamente tira con él de nosotros y, a su modo, nos atrae”

Uno de los ejemplos más paradigmáticos aducidos por Heidegger, y que apunta precisamente al modo y el quehacer a los que señala el pensar de lo no-pensado, es el *recipiente*⁵⁸³. Cuando pensamos en una cosa y en lo que constituye su ser desde el modo de pensar de la tradición, se nos escapan su esencia y su verdad. El recipiente no *es* su materia ni su forma, ni el conjunto de ambas, ni la finalidad para la que se ha producido. Lo que hace que el recipiente *sea* un recipiente es el *vacío* que le permite acoger y verter lo contenido en él. Pensar así el *vacío* del recipiente es un modo de pensar lo no-pensado por la tradición que, sin embargo, la condiciona desde su origen.

Al comienzo de *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, ideado como diálogo con Hegel, Heidegger destaca la disparidad existente entre el pensar de ambos, quizás en aras de marcar la diferencia entre dos lenguajes que ofrecen similitudes importantes, pero que no comparten los matices esenciales. En primer lugar, Heidegger define el “asunto” (*Sache*) del pensar como la tarea de pensar el ser desde la diferencia con lo ente, así como de pensar la diferencia *en cuanto* diferencia⁵⁸⁴, esto es, en cuanto diferencia ontológica originaria, y no como diferencia meramente óptica. La *diferencia* ontológica esencial entre el ser y el ente es una de las cosas olvidadas por la tradición que se dan por supuestas y la posibilitaron, pero que no se piensan como tales. En segundo lugar, y en consonancia con el “asunto” del pensar, Heidegger establece lo *impensado* como la medida para el diálogo con la historia del pensar, precisamente eso impensado del

(trad. esp. en Heidegger, “¿Qué quiere decir pensar?”, etc., p. 118).

⁵⁸³ En “Die Frage nach der Technik” (*op.cit.*, p. 9-12) se alude a la “plata” (*das Silber*) para dilucidar las “cuatro causas” griegas y su modo de hacer salir de lo oculto; en “Das Ding” se utiliza el ejemplo de la “jarra” (*der Krug*) para ilustrar la diferencia entre el ser-cosa y la objetualidad del objeto (*op.cit.*, p. 169-176).

⁵⁸⁴ Heidegger, “Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik“, etc., p. 56.

que lo pensado recibe su espacio esencial⁵⁸⁵. Por último, Heidegger renuncia al carácter de superación que adquiere tal diálogo en el pensamiento de Hegel, que la entiende como *Aufhebung*, lo que implica la integración de lo superado. Para Heidegger, la superación de la tradición no implica síntesis alguna, sino que adquiere el carácter de un “paso atrás” dirigido a aquello que se había pasado por alto y que es lo primero desde lo que merece ser pensada la esencia de la verdad⁵⁸⁶; por eso, en la propuesta de Heidegger la tradición se superaría en el sentido de *Überwindung* y no de *Aufheben*:

Das Denken überwindet die Metaphysik nicht, indem es sie, noch höher hinaufsteigend, übersteigt und irgendwohin aufhebt, sondern indem es zurücksteigt in die Nähe des Nächsten. Der Abstieg ist, zumal dort, wo der Mensch sich in die Subjektivität verstiegen hat, schwieriger und gefährlicher als der Aufstieg.⁵⁸⁷

Esto supone, entre otras cosas, el descenso a la pobreza de la ex–sistencia del *homo humanus*, abandonando el *homo animalis* de la metafísica o, lo que es lo mismo, el *animal rationale* que situaba al hombre, de entrada, en la distinción entre el ser y el ente, pero pasándola por alto. Tal pensar, por tanto, acontece antes de toda distinción: antes de la diferencia entre el ser y el ente, porque piensa la diferencia misma; y antes de la distinción entre teoría y práctica⁵⁸⁸, porque piensa de nuevo la producción, la *póiesis* que supera toda *praxis*.

Es [das Denken] übertrifft alles Betrachten, weil es sich um das Licht sorgt, in dem erst ein Sehen als Theoria sich aufhalten und

⁵⁸⁵ Heidegger, *op.cit.*, p. 57.

⁵⁸⁶ Heidegger, *op.cit.*, p. 58.

⁵⁸⁷ Heidegger, “Brief über den Humanismus”, etc., p. 352. “El pensar no supera la metafísica por el hecho de alzarse por encima de ella sobrepasándola y guardándola en algún lugar, sino por el hecho de volver a descender a la proximidad de lo más próximo. El descenso, sobre todo cuando el hombre se ha estrellado ascendiendo hacia la subjetividad, es más difícil y peligroso que el ascenso” (trad. esp. en Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, etc., p. 72).

⁵⁸⁸ Heidegger, “Brief über den Humanismus”, etc., p. 358.

bewegen kann. Das Denken achtet auf die Lichtung des Seins, indem es sein Sagen vom Sein in die Sprache als der Behausung der Existenz einlegt.⁵⁸⁹

De acuerdo con las indicaciones ofrecidas por Heidegger al final del texto *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*⁵⁹⁰, este pensar: a) es un pensar que se sitúa fuera de la distinción entre lo racional y lo irracional, ya que estos son derivados del concepto de *Razón* definido por la metafísica; b) es un pensar “más sencillo” que la técnica científica y, por eso, separado de ella; c) involucra, de entrada, a la pregunta por la tarea de ese pensar; y d) es un pensar en el que es preciso educarse, ya que no está resuelto el modo en que debe conocerse y, por tanto, exige meditación. Por otra parte, este pensar que piensa lo impensado es siempre modesto y provisional⁵⁹¹:

Es ist an der Zeit, dass man sich dessen entwöhnt, die Philosophie zu überschätzen und sie deshalb zu überfordern. Nötig ist in der jetzigen Weltnot: weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens.⁵⁹²

Pero la tarea del pensar al final de la filosofía puede verse como una “tarea extraña”: ¿qué pensar puede haber que no sea ni metafísica ni

⁵⁸⁹ Heidegger, *op.cit.*, p. 361. “Dicho pensar supera con mucho todo observar, porque se ocupa de esa única luz en la que el ver de la teoría puede demorarse y moverse. El pensar atiende al claro del ser por cuanto introduce su decir del ser en el lenguaje a modo de morada de la existencia. Y, así, el pensar es hacer” (trad. esp. en Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, etc., p. 86).

⁵⁹⁰ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, etc., p. 89.

⁵⁹¹ Heidegger, “Nur noch ein Gott kann uns retten“, etc., p. 212.

⁵⁹² Heidegger, “Brief über den Humanismus“, etc., p. 264. “Ya es hora de desacostumbrarse a sobreestimar la filosofía y por ende pedirle más de lo que puede dar. En la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar, menos literatura, pero mucho mayor cuidado de la letra” (trad. esp. en Heidegger, *Carta sobre sobre el humanismo*, etc., p. 90). En la entrevista para *Der Spiegel* Heidegger insiste en que a la filosofía se le exige demasiado (*überfordert*) cuando se le pide que ofrezca consejos generales porque no *puede* observar el mundo en su totalidad, por lo que no puede tener el tipo de conocimiento que se espera de ella (Heidegger, “Nur noch ein Gott kann uns retten“, etc., p. 219).

ciencia?⁵⁹³ Se trata, como se ha visto, de un pensar que responde a la necesidad de echar la mirada atrás, que no tiene un carácter fundante, sino preparatorio. Preguntar por la tarea del pensar es preguntar por su asunto (*Sache*), por aquello con lo que tiene que habérselas el pensar en la situación presente⁵⁹⁴. Y el asunto del pensar es un litigio (*Streit*) un conflicto que no implica discordia, sino que es un apremio a pensar aquello que no está pensado. En términos generales, la tarea del pensar es pensar el ser, en su sentido más amplio: aquello que ha permitido a la metafísica desarrollarse como tal, pero cuyo cuestionamiento ha pasado por alto. La tarea reservada al pensador es solamente la de “ver el enigma”⁵⁹⁵ y señalarlo, pero no resolverlo.

Así, una de las tareas principales del pensar que piensa lo no-pensado es *dar un paso atrás* en la historia de la filosofía que recupere las cuestiones que la metafísica asumió sin preguntarse por ellas, las cuestiones que olvidó y que, sin embargo, conforman su esencia y posibilitaron su desarrollo. Se trata, por tanto, de un “pensamiento que recuerda” lo olvidado (*andenkende Denken*)⁵⁹⁶. En el ámbito de la metafísica, equivaldría a llegar a su esencia teniendo en cuenta lo ente tal y como es ahora, esto es, “marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna”⁵⁹⁷, de la *Ge-stell*. Para esto es necesario, asimismo, que el pensar abandone la técnica y se dirija a su *esencia*. Porque, recordando la sentencia de Hölderlin, aunque la técnica socave la verdad, apunta también, a su modo, hacia ella. Heidegger, de alguna manera, ya habría iniciado el camino que lleva al pensar de lo impensado, puesto que la consumación del paso atrás se realiza al pensar la procedencia de la constitución onto-teo-

⁵⁹³ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, etc., p. 74.

⁵⁹⁴ Heidegger, *op.cit.*, p. 75.

⁵⁹⁵ Heidegger, “Die Ursprung des Kunstwerkes”, etc., p. 67.

⁵⁹⁶ Heidegger, “Das Ding”, etc., p. 183.

⁵⁹⁷ Heidegger, “Die onto-theologische Verfassung der Welt“, etc, p.60.

lógica de la metafísica y, también, en el diálogo con la historia de la filosofía⁵⁹⁸.

En el camino del pensar iniciado por Heidegger se presenta, sin embargo, una dificultad importante: el lenguaje. Éste ha estado caracterizado a lo largo de la historia por las lenguas del pensar metafísico, de modo que surge una pregunta pertinente, que obligatoriamente ha de quedar abierta: si el lenguaje es esencialmente metafísico o si, por el contrario, ofrece otras posibilidades al decir (incluso al no-decir) que no tengan por qué mantenerse en el esquema de la tradición. La interpretación clásica que defiende la correspondencia entre el lenguaje y el mundo aduciendo que la estructura de la oración simple es el reflejo de la estructura de la cosa (la unión de una sustancia y sus atributos sería equivalente al nexo entre el sujeto y el predicado) resulta ya insatisfactoria e indeseable, porque no deja que la “cosa” venga como tal, sino que la convierte en objeto.

Die Frage, was das Erste sei und das Maßgebende, der Satzbau oder der Dingbau, ist bis zur Stunde nicht entschieden. Es bleibt sogar zweifelhaft, ob die Frage in dieser Gestalt überhaupt entscheidbar ist. (...) Beide, Satz- und Dingbau, entstammen in ihrer Artung und ihrem möglichen Wechselbezug einer gemeinsamen ursprünglicheren Quelle.⁵⁹⁹

Lo único que podemos hacer es esperar hasta que nos exhorte lo que está por pensar. Esta espera, sin embargo, no es pasiva, sino que implica estar al acecho de lo no pensado⁶⁰⁰, del ser, cuidándose de que tal pensar no se convierta en una cháchara sobre la verdad o la historia del ser. En

⁵⁹⁸ Heidegger, *op.cit.*, p. 59.

⁵⁹⁹ Heidegger, “Die Ursprung des Kunstwerkes”, etc., p. 9. “No se ha decidido todavía qué es lo primero y determinante, si la estructura de la oración o de la cosa. Incluso es dudoso que se pueda llegar a resolver esta cuestión bajo este planteamiento. (...) Ambas, la estructura de la oración y de la cosa, tienen su origen en una misma fuente más originaria, tanto desde el punto de vista de su género como de su posible relación recíproca” (trad. esp. een Heidegger, “El origen de la obra de arte”, etc., p. 17-18).

⁶⁰⁰ Heidegger, “Was heißt Denken?”, etc., p. 139.

cualquier caso, lo importante es, primero, que la verdad del ser llegue al lenguaje y, segundo, que el pensar alcance dicho lenguaje.

3.2. El pensar del ser y el hombre

Tras la superación de la metafísica y el final de la filosofía, el pensar se define como el pensar de lo im-pensado. Y, habiendo dibujado Heidegger la historia de la filosofía –que es la historia de la metafísica– como la historia del olvido del ser en favor de los entes y su fundamento, se desprende que lo impensado por antonomasia es, precisamente, el ser. En el pensar se trata, por tanto, de desarrollar la *pregunta* misma que pregunta por el ser. Y todo preguntar es, en definitiva, un buscar que es *hacer*. La pregunta del pensar que piensa el ser la conforman tres elementos: primero, *aquello de que se pregunta* es lo que determina a los entes en cuanto entes, esto es, el ser; segundo, *aquello que se pregunta* es el sentido de ese ser, el repertorio peculiar de conceptos que permiten hablar de él; tercero, *aquello a que se pregunta*, los entes mismos, que exigen que se posea una recta forma de acceder a ellos⁶⁰¹. Preguntar por el ser implica preguntar no solamente por la condición apriorística de posibilidad de las ciencias de los entes (como hizo la metafísica en su búsqueda de los fundamentos de la realidad y del conocimiento), sino también, y de manera más esencial, preguntar por la condición de posibilidad de las ontologías mismas que fundan tales ciencias y la propia metafísica.

Pero para preguntar por el ser es necesario un previo y adecuado análisis del *Dasein*, del ente que pregunta, puesto que el hombre –el hombre mortal– es el único que *puede hacer* la pregunta. Pero en la época moderna se socava la esencia del hombre porque el subjetivismo lo

⁶⁰¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe, Band II*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 6-7.

convierte en un “hombre mecanizado”, de modo que el hombre será devuelto a la verdad del ser cuando se haya superado como sujeto, es decir, cuando deje de representar lo ente como objeto⁶⁰² y se entienda a sí mismo como *ser-ahí*.

Der Mensch kann dieses Geschick seines neuzeitlichen Wesens nicht von sich aus verlassen oder durch einen Machtspruch abbrechen. Aber der Mensch kann vordenkend bedenken, dass das Subjektsein des Menschentums weder die einzige Möglichkeit des anfangenden Wesens des geschichtlichen Menschen je gewesen, noch je sein wird.⁶⁰³

En la obra *Sein und Zeit*, el ser-ahí se define como “este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la «posibilidad de ser» del preguntar”⁶⁰⁴. El *Dasein* se presenta como aquello que es ónticamente lo más cercano, porque constituye nuestra propia esencia; ontológicamente lo más lejano, porque ha sido olvidado como tal por la ontología; y preontológicamente no extraño, ya que es lo más originario y, por tanto, cercano antes de toda ontología. Se convierte, así, en aquello cuya analítica es el primer *desideratum* al hacer la pregunta por el ser⁶⁰⁵. El otro elemento incluido en el título de la obra, el *tiempo*, es precisamente el horizonte desde el cual el ser-ahí comprende e interpreta lo que se dice como “ser”.

⁶⁰² Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, etc., p. 113; „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, etc., p. 88.

⁶⁰³ Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, etc., ep. 111. “El hombre no puede abandonar por sus propias fuerzas ese destino de su esencia moderna ni tampoco puede quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el hombre puede meditar previamente y concluir que el ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se le abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico” (trad. esp. en Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, etc., p. 107).

⁶⁰⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, etc., p. 10; trad. esp. en Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 17.

⁶⁰⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, etc., p. 21-22.

El pensar, que es pensar del ser, implica, así, un doble genitivo⁶⁰⁶, uno subjetivo y otro objetivo. Es, en primer lugar, un pensar que pertenece (*gehören*) al ser, porque es un acontecimiento esencial suyo. En segundo lugar, es un pensar que se encuentra a la escucha (*hören*) del ser, esto es, versa sobre él atendiéndolo y vigilándolo, estando a su acecho. El juego fono-semántico entre *hören* y *gehören*, entre el pertenecer y el escuchar al ser, es repetido también en *Der Weg zur Sprache* para referirse al Decir: “[el Decir] Lo oímos (*hören*) solamente porque pertenecemos (*gehören*) a él. El Decir concede la escucha del habla y, así y a la par, el hablar solamente a los que le pertenecen.”⁶⁰⁷ El ser es aquello primero y primigenio que posibilita la aparición de los entes, y por tanto también del hombre, por lo que pertenecemos a él; y es, también, aquello olvidado por la filosofía a lo que hay que atender mediante el pensar. Y el hombre, el *Dasein*, es ese ente que “se encuentra «arrojado» por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex–sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es”⁶⁰⁸. Ex–sistir de ese modo, tener ex–sistencia (*Ek-sistenz*), supone estar ya en el claro del ser.

Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur er Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahr.⁶⁰⁹

⁶⁰⁶ Heidegger, “Brief über den Humanismus”, etc., p. 316.

⁶⁰⁷ Martin Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, in *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe, Band 12*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, p. 244; trad. esp. por Ives Zimmermann en Martin Heidegger, “El camino al habla”, en *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, p. 189.

⁶⁰⁸ Heidegger, “Brief über den Humanismus”, etc., p. 330.

⁶⁰⁹ Heidegger, *op.cit.*, p. 323-234 “A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex–sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio. La ex–sistencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, ratio, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación”

El hombre *es*, propiamente, el lugar en el que se abre el ser, no solamente está en él, sino que *es* el claro el claro del ser. Y es, por eso el “pastor del ser”⁶¹⁰. Es muy relevante que Heidegger identifique al hombre con la figura del pastor, eliminando la concepción metafísica del hombre como el sujeto que es *animal rationale* en oposición a los entes, que convierte en objetos aprehensibles en la representación. El ser, no siendo un objeto, no puede ser aprehendido, sino que tiene que ser cuidado y velado por el pensar para llegar a su verdad, que en ningún caso es la verdad de una certeza absoluta, sino un desocultamiento, *alétheia*. El hombre puede hacerlo porque, ex–sistiendo, habita la casa del ser, que es el lenguaje.

Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.⁶¹¹

El pensamiento de Heidegger es, así, un humanismo que, por un lado, piensa la *humanitas* del hombre desde su proximidad al ser y en el que, por otro lado, no está en juego el hombre, sino “la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser”, en el que se incluye su ex–sistencia⁶¹².

En los últimos escritos, que corresponden a la segunda etapa de pensador, Heidegger va sustituyendo la expresión “ser” –dejándola en manos de la metafísica– por otras como *Lichtung* (calvero),

(trad. esp. en Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, etc., p. 27-28).

⁶¹⁰ Heidegger, “Brief über den Humanismus”, etc., *passim*.

⁶¹¹ Heidegger, “Brief über den Humanismus”, etc., p. 313. “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan a su lenguaje y allí la custodian” (trad. esp. en Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, etc., p. 11-12).

⁶¹² Heidegger, “Brief über den Humanismus”, etc., p. 343.

Unverborgenheit (desocultamiento, *alétheia*) o *Ereignis* (“acontecimiento apropiador”), que asumen la tarea de “recoger lo que la noción de ser solamente ambiguamente podía expresar”⁶¹³. El ser no puede ser representado como un objeto que el sujeto pueda representarse (o no) de manera adecuada, ya que resulta imposible formular una tesis en torno a su esencia, de modo se constituye como una suerte de *lugar vacío*, un espacio abierto que resulta determinante para el modo en que se comprende el mundo en la época presente.

Pensar, propiamente, supone pensar dónde descansa el Ser del ente cuando aparece como presencia⁶¹⁴; esto es, cuestionar desde lo más hondo qué sucede con el ser cuando éste, al comienzo de la historia acontecida de Occidente, aparece como la presencia de lo presente, como *lo que es*, y no como *ser*. Y esto implica, en última instancia, llevar a cabo, consumir (*vollbringen*) la relación del ser con la esencia del hombre. Ésta se da como *Ereignis*. Para experimentar la esencia del pensar es necesario liberarse de la interpretación técnica⁶¹⁵, esto es, es preciso abandonar la concepción representacional del conocimiento y de la relación entre el hombre y el mundo. La *Ereignis* (traducido como “acaecimiento propicio” o “acontecimiento apropiador”) es el modo en que el ser se relaciona con la esencia del hombre, y apunta a una relación de co-pertenencia que, al mismo tiempo, es también diferenciante, por lo que no puede equipararse a una superación dialéctico-sintética. Es el acontecimiento primario y originario en el que el ser y el hombre están unidos en su diferencia, y no es, por tanto, un suceso espacio-temporal determinado que pueda

⁶¹³ Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006, p. 169.

⁶¹⁴ Heidegger, “Was heißt Denken?”, etc., p. 143.

⁶¹⁵ Heidegger, “Brief über den Humanismus”, etc., p. 314.

representarse. Este tipo de conceptos son los que despiertan el nuevo pensar y lo devuelven al claro del ser.

3.3. Copertenencia de la *Lichtung* y la *ἀλήθεια*

Una de las formas bajo las que puede alcanzarse el camino que lleva al pensar del ser es atendiendo al concepto de *Lichtung*. *Die Lichtung* es la claridad, el claro del bosque, el espacio sin árboles para el que en castellano existe la palabra “calvero”. La *Lichtung* es “lo abierto para todo lo presente y ausente”⁶¹⁶. Aunque implica también claridad, no es equivalente a la luz ni el claro añadido a un objeto; al contrario, la luz necesita de la *Lichtung* para poder alumbrar lo presente⁶¹⁷. La *Lichtung* es, por tanto, anterior a toda *lumen naturale*, a toda razón y a todo aspecto o idea, porque es la que permite que se desplieguen como tales. Del mismo modo que la metafísica, a lo largo de su historia, no se ha preguntado por el Ser en tanto que Ser, tampoco ha preguntado en qué medida puede darse la presencia como tal, y lo hace gracias a la *Lichtung*⁶¹⁸; a la pura presencia, aun considerada bajo los supuestos de la metafísica, debe precederle un espacio en el que pueda desplegarse. Heidegger indica que tal espacio, la *Lichtung*, fue pensado por primera vez en el poema pensante de Parménides⁶¹⁹.

De modo similar se trata en el texto *Der Weg zur Sprache* el trazo abriente, *der Aufriss*, como “el conjunto de los trazos de aquel dibujo que

⁶¹⁶ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, etc., p. 81; trad. esp. en Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, etc., p. 86.

⁶¹⁷ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, etc., p. 82.

⁶¹⁸ Heidegger, *op.cit.*, p. 86-87.

⁶¹⁹ Es de absoluta relevancia que aquello que más esencialmente merece ser pensado fuera tratado por primera vez, según Heidegger, en un *poema* y no en un tratado, y en un autor anterior al establecimiento de la filosofía *qua* metafísica. Se confirma así que lo que queda por pensar no puede hacerse con las herramientas dispuestas por la tradición filosófica occidental.

atravesada y estructura lo abierto y libre del habla”⁶²⁰. En el habla lo que se despliega es el Decir (*Sage*), pero en tanto que “Mostración” (*Zeige*). Así, el *habla* habla en cuanto que dice, muestra, en cuanto que deja aparecer o des-aparecer la presencia. Y, lo que es más:

Die Sage durchwaltet und fügt das Freie der Lichtung, die alles Scheinen aufsuchen, alles Entscheiden verlassen, dahin jegliches An- und Abwesen sich hereinzeigen, sich einsagen muss.⁶²¹

La *Lichtung* se encuentra en directa relación con el lenguaje y con el habla, así como con lo que se despliega y se desoculta en él, con la *alétheia*, y vertebrada la relación de co-pertenencia entre el ser y la esencia del hombre. De hecho, la apropiación (*Ereignen*) es un hacer-propio que produce el libre espacio del Claro. De lo que se trata, en definitiva, como se ha indicado al comienzo del capítulo, es de pensar lo que en la historia de la filosofía y la metafísica se ha dado por supuesto pero, sin embargo, aunque vertebrada y ha posibilitado su desarrollo, no ha sido pensado como tal. La nada, antes que la negación o la omisión de lo que *es*, precede al Ser y le permite desplegarse; la *Lichtung* es el *calvero*, el espacio que posibilita que algo aparezca y se muestre.

Por otro lado, la *alétheia*, aunque en la tradición se ha traducido como “verdad”, poco tiene que ver con los caracteres que tal concepto ha adoptado a lo largo de la historia de la filosofía. La verdad ha sido entendida, mayoritariamente, como la correcta aplicación de los juicios humanos a las cosas del mundo, estableciendo una relación de correspondencia entre los objetos y el conocimiento de esos objetos. Se ha

⁶²⁰ Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, etc., p. 240; trad. esp. en Heidegger, “El camino al habla”, etc., p. 227.

⁶²¹ Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, etc., p. 246. “El Decir prevalece de par en par y vertebrada el libre espacio (*das Freie*) del Claro (*die Lichtung*) al que debe rendir visita todo aparecer y que debe dejar tras de sí todo des-aparecer, este Claro en el que todo venir en presencia e ir en ausencia debe entrar y mostrarse, o sea, venir a decirse” (trad. esp. en Heidegger, “El camino al habla”, etc., p. 232).

convertido, así, en la certeza sobre la concordancia entre el conocimiento y los entes conocidos, unido a una noción representacional del conocimiento que establece una radical distinción entre el sujeto que representa y los objetos representados. Heidegger opone el concepto originario de *alétheia* a la *verdad* de la tradición, heredera de los supuestos metafísicos que ya habrían sido superados. La sustitución del concepto tradicional de la verdad –inevitadamente unido al del conocimiento como aprehensión de representaciones– por el de *alétheia* es una constante en su pensamiento. Ya en *Sein und Zeit* se indica que es preciso librarse del concepto de verdad como “concordancia” para recuperar la *alétheia* y así “sacar de su ocultamiento al ente *de que* se habla y permitir verlo, *descubrirlo*, como no-oculto (*alethés*)”⁶²². La *alétheia*, atendiendo a su etimología, sería una suerte de desvelamiento, no en el sentido de hacer saber algo, sino de retirar el velo que lo cubre para que ello aparezca y, así, mostrarlo. La verdad, lejos de la concordancia o la correspondencia entre el mundo y su conocimiento, es la apertura de lo ente, su desocultamiento. La *alétheia* es “la *Lichtung* que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro”⁶²³. Por tanto, es anterior a la “verdad” en el sentido que adoptó en la tradición, porque permite su posibilidad. Y por eso, la pregunta por la *alétheia* no puede ser igual a la pregunta por la verdad. Es justamente el concepto de verdad, la esencia de lo verdadero, como *alétheia* lo que ha permanecido impensado por la tradición, y lo que ha de ser regenerado por el pensar al final de la filosofía. La ciencia se convertirá en filosofía cuando, en lugar de pensar en términos de exactitud, lo haga en términos de verdad, de *alétheia*⁶²⁴.

⁶²² Heidegger, *Sein und Zeit*, etc., p. 44; trad. esp. en Heidegger *El ser y el tiempo*, etc., p. 43.

⁶²³ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, etc., p. 84; trad. esp. en Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, etc., p. 88-89.

⁶²⁴ Heidegger, “Die Ursprung des Kunstwerkes”, etc., p. 49-50.

Pero, juntamente con el desocultamiento, en el acontecer de la verdad como *alétheia* hay algo que permanece velado, algo que se oculta. ¿Por qué la *alétheia* sigue sin pensarse en cuanto tal?

Dies bleibt verborgen. Geschieht es aus Zufall? Geschieht es nur infolge einer Nachlässigkeit des menschlichen Denkens? Oder geschieht es, weil das Sicherverbergen, die Verborgenheit, die *Léthe* zur *A-Létheia* gehört, nicht als eine bloße Zugabe, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der *Alétheia*?⁶²⁵

La *Lichtung* es, así, no mera *Lichtung* de la presencia, sino de la presencia que se oculta⁶²⁶. En *Die Ursprung des Kunstwerkes*, de 1936 (aunque editado en 1950), Heidegger ya había señalado esta pertenencia del ocultamiento al desocultamiento, que la verdad es, en su esencia, no-verdad, y que “la abstención bajo el modo del encubrimiento forma parte del desocultamiento como claro”⁶²⁷. El planteamiento no es, *a priori*, claro. La verdad se ha definido como el desocultamiento, *alétheia*, de lo ente en su totalidad, único modo en que, en lugar de aprehender los entes, se los *deja ser* y mostrarse. Los entes, sin embargo, como presencias, solamente son posibles por medio del claro, y éste acontece como un doble encubrimiento: el producido por la negación (*Versagen*, cuando solamente podemos decir del ente que *es*) y el del disimulo (*Verstellen*, mediante el cual lo ente aparece como algo diferente a lo que es)⁶²⁸. Lo ente nunca nos es dado, sino que acontece en el desocultamiento que es, a su vez, encubrimiento. La verdad se presenta, así, como una lucha entre el claro y

⁶²⁵ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, etc., p. 88. “Esto sigue oculto. ¿Es por casualidad? ¿O es sólo consecuencia de una negligencia del pensar humano? ¿O sucede porque el ocultarse, el ocultamiento, la *léthe*, pertenecen a la *a-létheia*, no como un mero añadido, como las sombras a la luz, sino como corazón de la *alétheia*?” (trad. esp. en Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, etc., p. 91).

⁶²⁶ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, etc., p. 88.

⁶²⁷ Heidegger, “Die Ursprung des Kunstwerkes”, etc., p. 41; trad. esp. en Heidegger, “El origen de la obra de arte”, etc., p. 46.

⁶²⁸ Heidegger, “Die Ursprung des Kunstwerkes”, etc., p. 40.

el encubrimiento, y la apertura de la verdad acontece, entre otras formas, en el ponerse a la obra que sucede en el arte, en el ser-obra de la obra de arte, así como en el cuestionar del pensador, que es siempre un pensar del ser. Así lo muestra el famoso examen sobre el cuadro de las botas de campesino de Van Gogh realizado por Heidegger en el texto *Die Ursprung des Kunstwerkes*, así como sobre el poema de la fuente romana. La obra de arte, lo que hace que una obra sea una obra de arte, es precisamente que en ella acontece el desocultamiento de lo ente, porque en ella *se deja* al ente *ser* lo que es. La esencia del arte reside en el ponerse a la obra de la verdad de lo ente⁶²⁹, en *dejar ser* al ente; esto significa que en el arte acontece, de modo especial, la verdad, la *alétheia*, más que en el conocimiento como representación de la certeza.

3.4. Pensar en el poetizar

La necesaria unión del pensar y el poetizar después del final de la filosofía vertebrada el pensamiento de Heidegger como lo hace la cuestión de la *alétheia*. En el artículo sobre la “Superación de la metafísica”, redactado entre 1936 y 1946, tras definir como “devastación de la tierra” el efecto producido por la esencia de la técnica, que en la modernidad es la imposición (*Ge-stell*), termina señalando un posible cambio en el estado actual de cosas que ha de ser anunciado por “heraldos”⁶³⁰. Tales heraldos, sin embargo, solamente pueden acercarse si se despeja la *Ereignis*, el

⁶²⁹ La caracterización de la esencia del arte como el “ponerse a la obra de la verdad de lo ente” (*Sich-in-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden*) es recurrente a lo largo del texto *Die Ursprung des Kunstwerkes* (vide, p. ej., “Die Ursprung des Kunstwerkes”, etc., pp. 21, 44, 59).

⁶³⁰ Eustaquio Barjau utiliza la figura del “heraldo” para traducir lo que Heidegger quiere decir cuando afirma “Kein Wandel kommt ohne vorausweisendes Geleit” (Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, etc., p. 98; trad. esp. en Heidegger, “Superación de la metafísica”, etc., p. 89).

acaecimiento que “aviste la esencia del hombre, y en este avistar ponga a los mortales en camino del construir que piensa, que poetiza”⁶³¹. En otro lugar afirma Heidegger que el pensar y el poetizar, aunque lo dicho por uno y por otro no sean lo mismo, pueden decir lo mismo de distintas maneras, si se abre de modo claro y decidido el abismo existente entre ellos⁶³². En el texto dirigido a Eugen Fink, en el que destaca la influencia que las ciencias particulares han ejercido en el final de la filosofía, afirma que el pensamiento occidental fue iniciado mediante la poesía, y plantea la posibilidad de *abrir* de nuevo el pensamiento al poetizar:

Der Anfang des abendländischen Denkens bei den Griechen wurde durch die Dichtung vorbereitet.

Vielleicht muss künftig das Denken erst dem Dichten den Zeit-Spiel-Raum öffnen, damit durch das dichtende Wort wieder eine wortende Welt werde.⁶³³

Un año más tarde, en la entrevista realizada para la revista *der Spiegel*, recuerda una conversación mantenida con el poeta René Char, y alude a algo que éste le dijo: “el desarraigo del hombre, que ya está sucediendo, es el final, a no ser que el pensar y el poetizar alcancen de nuevo el poder pacíficamente”⁶³⁴.

Tras la superación de la metafísica, *en* el final de la filosofía, solamente puede salvarnos un pensar que poetice. Este pensar (*Denken*) está basado en el recuerdo (*Andenken*), en la memoria, en la conmemoración de lo que está por-pensar, aquello olvidado que es preciso

⁶³¹ Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, etc., p. 98.

⁶³² Heidegger, “Was heißt Denken?”, etc., p. 137; Heidegger, *Was heißt Denken?*, etc., p. 21-22.

⁶³³ “El comienzo del pensamiento occidental en los griegos fue preparado por la poesía. Quizá en el futuro el pensamiento tenga que abrir primero al poetizar el campo de juego temporal, para que, con la palabra poetizante, se vuelva a hacer un mundo que enuncie palabras” (Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, etc., p. 536; trad. esp. en Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, etc., p. 437).

⁶³⁴ Heidegger, “Nur noch ein Gott kann uns retten“, etc., p. 209.

recordar, y que pensando se dice (*Dichten*). Pensamiento y memoria se funden en el poetizar, porque, en palabras de Hölderlin: "...poéticamente mora el hombre en esta tierra"⁶³⁵. Esto no implica, sin embargo, que nos refugiemos en la poesía para salvar el pensar de la ciencia⁶³⁶. Superando la mecanización de la técnica, es preciso recuperar el sentido de *téchne* según el cual ésta era también la *póiesis* de las bellas artes, y por tanto un modo de hacer salir lo oculto que trae-ahí-delante la verdad, la *alétheia*. Y para ello es necesario pensar el arte en cuanto *póiesis*, en cuanto producir que desculta el ente y le *deja ser*. Así, todo proyecto verdaderamente poético será aquel en el que acontezca la "apertura de aquello en lo que el *Dasein* ya ha sido arrojado como ser histórico", esto es, de la tierra⁶³⁷.

Es patente que el arte, como poetizar, juega un papel fundamental en el nuevo pensar. Como se vio en el apartado precedente, el arte es un llegar a ser y acontecer de la verdad como *alétheia*, como desocultamiento; en el arte se le *deja ser* al ente para que se muestre en su ser. Por eso la pregunta por el origen o por la esencia del arte nos pone ya en camino de la pregunta por el ser⁶³⁸. Todo arte es, así, en esencia, poema, "en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal"⁶³⁹, porque "el poema es el relato del desocultamiento de lo ente"⁶⁴⁰. La esencia del arte es el poema, y la esencia del poema es la verdad, porque en él se desvela, se desoculta el ente (*alétheia*). Así, la verdad en cuanto *alétheia* solamente ocurre desde el momento en que se poetiza, en que se vuelve poema y descubre lo ente.

⁶³⁵ Citado en Heidegger, "Die Frage nach der Technik", etc., p. 36.

⁶³⁶ Heidegger, "Brief über den Humanismus", etc., p. 358.

⁶³⁷ Heidegger, "Die Ursprung des Kunstwerkes", etc., p. 63; trad. esp. en Heidegger, "El origen de la obra de arte", etc., p. 65.

⁶³⁸ Heidegger, "Die Ursprung des Kunstwerkes", etc., p. 73.

⁶³⁹ Heidegger, *op.cit.*, p. 59; trad. esp. en Heidegger, "El origen de la obra de arte", etc., p. 62.

⁶⁴⁰ Heidegger, "Die Ursprung des Kunstwerkes", etc., p. 61; trad. esp. en Heidegger, "El origen de la obra de arte", etc., p. 63.

Die hier waltende Fragwürdigkeit sammelt sich dann an den eigentlichen Ort der Erörterung, dorthin, wo das Wesen der Sprache und der Dichtung gestreift werden, alles dies wiederum nur im Hinblick auf die Zusammengehörigkeit von Sein und Sage.⁶⁴¹

Aunque la poesía es solamente *un* modo del poetizar –aquel en el que se emplea el lenguaje–, aparece como un modo privilegiado, quizás porque el uso de la palabra establece un vínculo especial con el pensar. El lenguaje se presenta, de hecho, como un ámbito privilegiado en el que es posible el acontecimiento de la verdad, ya que es “el primero que consigue llevar a lo abierto a lo ente en tanto que ente”⁶⁴². Es necesaria, por tanto, una profunda reflexión sobre el lenguaje, ya que tanto el pensar como el poetizar están a su servicio; además, “el ser se dice de muchas maneras” (*to on légetai polachós*)⁶⁴³, de modo que hay que indagar los caminos que nos lleven a descubrir las maneras en las que el ser se dice y se piensa.

La dificultad, ya aludida, reside en la naturaleza metafísica de las lenguas. Todo Decir supone una metaforización, un llevar a conceptos generales, a imágenes, algo que rebasa toda particularidad, como es la experiencia del pensar y del lenguaje, y también la propia ex–sistencia. Por eso es necesaria la asociación del pensar (*Denken*), el recordar (*Andenken*) y el decir (*Dichten*) para llevar a cabo un poetizar que, preso de la metafísica, pueda torcerla y así moverse en ella. Tras al superación (*Überwindung*) de la metafísica, el pensar debe convertirse en su torsión (*Verwindung*), asumiéndola sin olvidarla.

⁶⁴¹ Heidegger, “Die Ursprung des Kunstwerkes”, etc., p. 74. “Todo lo que resulta cuestionable aquí se congrega, a partir de este momento, en el auténtico lugar de explicación, allí donde se tocan de pasada la esencia del lenguaje y la poesía, una vez más con la mirada dirigida exclusivamente hacia la mutua pertenencia del ser y el decir” (trad. esp. en Heidegger, “El origen de la obra de arte”, etc., p. 74).

⁶⁴² Heidegger, “Die Ursprung des Kunstwerkes”, etc., p. 61; trad. esp. en Heidegger, “El origen de la obra de arte”, etc., p. 63.

⁶⁴³ Citado en Heidegger, “Was ist das –die Philosophie?“, etc., p. 26.

La reflexión sobre el lenguaje pasa también por pensar el lenguaje en la época presente que, introducido en la *Ge-stell*, se convierte en información⁶⁴⁴. Pero el lenguaje no es solamente eso, ya que “toda habla es histórica, incluso donde el hombre no conoce la historia (*Historie*) en el sentido europeo-contemporáneo”⁶⁴⁵. El lenguaje, como se ha visto, es el modo en que el hombre habita el ser; con él y desde la época presente ha de construir el hombre el nuevo pensar, ya no desde una filosofía empapada de metafísica ontoteológica y tecnificada.

Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten. Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, *im Denken und im Dichten* eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang.⁶⁴⁶

La manera en que se puede preparar dicha llegada del dios es atendiendo a la tradición, despertando un pensamiento “que tenga su mismo origen y definición”⁶⁴⁷, pero que recuerde lo que no está aún pensado. Como el propio Heidegger reconoce en su entrevista para *Der Spiegel*, la tarea encomendada a ese *pensar* que no es filosofía pero que surge por y tras ella es, precisamente, a la que él mismo dedica la mayor parte de su trabajo y su obra:

Meine ganze Arbeit in Vorlesungen und Übungen in dem vergangenen 30 Jahren war in der Hauptsache nur Interpretation der abendländischen Philosophie. Der Rückgang in die

⁶⁴⁴ Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, etc., p. 252.

⁶⁴⁵ Heidegger, *op.cit.*, p. 253; trad. esp. en Heidegger, “El camino al habla”, etc., p. 239.

⁶⁴⁶ Heidegger, “Nur noch ein Gott kann uns retten”, etc., p. 209 (las cursivas son mías). “La filosofía no podrá provocar ningún cambio directo en el estado actual de cosas del mundo. Esto aplica no solamente a la filosofía, sino especialmente a todos los objetivos y anhelos puramente humanos. Solo un dios puede aún salvarnos. Solamente nos resta la posibilidad de preparar, *con el pensamiento y la poesía*, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso”.

⁶⁴⁷ Heidegger, *op.cit.*, p. 217.

geschichtlichen Grundlagen des Denkens, das Durchdenken der seit der griechischen Philosophie noch ungefragten Fragen, das ist keine Loslösung von der Überlieferung.⁶⁴⁸

En cualquier caso, las consecuencias de la tesis del “final” tal y como lo entiende Heidegger no resultan del todo claras. Aunque puede testificarse que la filosofía ha terminado porque la metafísica, i.e. la ontoteología, ha sido superada y consumada por la ciencia tecnificada, Heidegger sugiere y, en última instancia, *encarna* la posibilidad de un *pensar* alejado de la tradición, que *piensa* justamente lo que esta ha olvidado. Esta tesis parece implicar una disyunción entre “filosofía” y “pensamiento”, que habría sido históricamente confirmada por la afirmación heideggeriana del final de la filosofía y la apertura de un nuevo –y eminentemente mejor– pensar. Si esto es así, tal y como ratifican las reiteradas afirmaciones heideggerianas de que el *pensar* no puede ser filosófico ni científico, Heidegger parece estar arrogándose un lugar privilegiado en la historia del pensamiento ya que se convertiría, al mismo tiempo, en el último *filósofo* –precisamente por ocuparse del último tema filosófico: el final de la filosofía– y en el primer *pensador*.

De lo expuesto en esta Parte Segunda puede concluirse que los discursos sobre el “final de la filosofía” están impregnados y condicionados por tres factores principales. Por un lado, surgen del *descrédito* de una tradición filosófica dominada por conceptos metafísicos de tendencia absolutista que parecen no adecuarse al tiempo actual o que no colaboran en su comprensión. Por otro lado, ese descrédito es experimentado en un

⁶⁴⁸ *Ibíd.* “Todo mi trabajo en cursos y seminarios en los últimos treinta años ha sido principalmente interpretación de la filosofía occidental. El retorno a los fundamentos históricos, repensar las preguntas todavía no abordadas desde la filosofía griega, no significa disolver la tradición”.

estado general de *crisis* cultural y del conocimiento, derivado en gran medida de la incertidumbre que genera el rápido progreso de las ciencias y las consecuentes dificultades para definir los espacios del saber cuya determinación parecía antes clara. La combinación del *descrédito*, que podría considerarse un factor endógeno, ya que surge *en y desde* la propia filosofía, con la *crisis* exógena que instaura el conocimiento científico, producen, por último, un intenso *cuestionamiento* metafilosófico que, llevado al extremo, plantea la posibilidad misma del fin de la filosofía.

En este sentido, cuando se habla de la caducidad histórico-cultural de la filosofía lo que realmente se está cuestionando, de manera general, es si la filosofía es un universal cultural, i.e. si la *forma* que adquieren bajo la filosofía el conocimiento y la experiencia del mundo es estructural o contingente. Así, la cuestión del “final de la filosofía” pertenece al viejo tema de la demarcación entre formas simbólicas, el cual se encuentra en relación con el lugar de la filosofía frente al resto de *tipos mayores* de la cultura⁶⁴⁹. Independientemente de la respuesta, la propia enunciación de la tesis es síntoma de un estado especial de la cuestión que nos sitúa en un marco conceptual sin precedentes.

⁶⁴⁹ Julián Pacho, “¿Postmetafísica o postfilosofía? Una cuestión metafilosófica no sólo heideggeriana”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 42, 2009, pp. 126-127.

PARTE TERCERA

RECONSTRUCCIÓN SISTEMÁTICA DE LAS TEORÍAS
METAFILOSÓFICAS MÁS RELEVANTES EN TORNO AL
"FINAL DE LA FILOSOFÍA"

Introducción: filosofía y ciencia, ciencia y filosofía

La discusión metafilosófica en general, y la tesis del “final de la filosofía” en particular, se establezca o no expresamente el nexo, es inseparable de la cuestión de la relación entre filosofía y ciencia. Esta se ha presentado, al menos para la filosofía, como un vínculo conflictivo. Podría decirse que este conflicto, aunque especialmente vigente en el último siglo, está también presente en los debates que cuestionan el inicio mismo de la filosofía, ya que cabe preguntar si con los presocráticos se inicia la historia de la filosofía o la historia de la ciencia. En función de la noción que se tenga de “filosofía” y de “ciencia” pueden ofrecerse todas las respuestas lógicamente posibles. Bien es cierto, por otro lado, que este tipo de discusiones se plantean casi *ad hoc*, ya que la distinción efectiva entre filosofía y ciencia no se consuma hasta el siglo XIX⁶⁵⁰. En palabras de Ferrater Mora,

⁶⁵⁰ Aún en la *Enciclopedia* de Diderot y D’Alembert ambos conceptos eran utilizados como sinónimos: “Nous fourniront donc une distribution générale de la Philosophie ou de la Science (car ces mots sont synonymes)” (Jean le Rond D’Alembert, *Discours préliminaire*, en *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, etc.*, Paris, 1751 y ss., vol. I, p. xlviij). Para profundizar en el tema de la relación entre filosofía y ciencia y la división de las ciencias, vide: Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, ed. por Ludwig Bauer en *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalter*, Band IV (2-3), Münster, Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1903; Jean le Rond D’Alembert, *Discours préliminaire à l’Encyclopédie* (1750), introduit et annoté par M. Malherbe, Paris, Vrin, 2000; Herbert Spencer, *The Classification of the Sciences*, New York, D. Appleton and Company, 1864; Benno Erdmann, „Die Gliederung der Wissenschaften“, en *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Band II, Leipzig, Fues’s Verlag (R. Reisland), 1878, pp. 72-105; Wilhelm Wundt, “Über die Eintheilung der Wissenschaften“, *Philosophische Studien*, Band V, Leipzig, 1889; Raoul de la Grasserie, *De la classification objective et subjective des arts, de la littérature et des sciences*, Paris, Félix Alcan, 1893; Friedrich Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, Stuttgart/Berlin, 1906; Wilhelm Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1909 (1901); Paul Tillich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923; Fernand van Steenberghen, „Réflexions sur la systématisation philosophique“, *Revue néoscholastique de philosophie*, 41, 1938, pp. 185-216; Ernst Robert Curtius, „Zur Geschichte des

En un sentido estricto la clasificación de las ciencias es un tema específicamente moderno, pues solamente apareció al reconocerse lo que se ha llamado la “independencia de las ciencias particulares con respecto a la filosofía”. En un sentido amplio, sin embargo, la clasificación de las ciencias es análoga a la clasificación de los saberes y a las subdivisiones de la filosofía frecuentemente discutidas por los filósofos antiguos y medievales.⁶⁵¹

Así, la problemática de fondo constituye el centro de muchos debates filosóficos contemporáneos y, además, implica ya asunciones metafilosóficas que no siempre se hacen explícitas. En cualquier caso, es un hecho innegable que la filosofía, especialmente en los últimos decenios, “se las ha con el *factum* de la ciencia”⁶⁵². En este mismo sentido insiste Habermas en que el modo en que la filosofía ha determinado su relación con la ciencia ha sido decisivo para su propio desarrollo⁶⁵³. Por esa razón se reclama que las preguntas sobre las diferencias de la filosofía respecto de la ciencia, o sobre lo que pueden aprender una de la otra, requieren un trabajo filosófico serio⁶⁵⁴ y, por extensión, en los últimos decenios se ha centrado

Wortes Philosophie im Mittelalter“, in *Romanische Forschungen*, 57 (2/3), 1943, pp. 290-309; Hans Meyer, *Systematische Philosophie, Band I: Allgemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnislehre*, Paderborn, Schöningh, 1955; Robert McRae, *The Problem of the Unity of the Sciences: Bacon to Kant*, University of Toronto Press, 1961; Siegfried Dangelmayr, *Mehode und System Wissenschaftsklassifikation bei Bacon, Hobbes und Locke*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1974; Giorgio Tonelli, “The problem of the classification of sciences in Kant’s time”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 30 (3), 1975, 243-294; Juan Arana, *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía*, Madrid, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, 2015.

⁶⁵¹ José Ferrater Mora, “Ciencias, Clasificación de las”, en *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2009, p. 287.

⁶⁵² José Ferrater Mora, “La filosofía entre la ciencia y la ideología”, *Teorema*, 6 (1), 1976, p. 27.

⁶⁵³ Jürgen Habermas, “Wozu noch Philosophie”, en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, p. 30.

⁶⁵⁴ Susan Haack, “The real question: can *Philosophy* be saved?”, *Free Inquiry*, oct/nov 2017, p. 43.

la atención en la demarcación entre metafísica y ciencia, o entre lo que es ciencia y lo que no⁶⁵⁵.

Sin embargo, resulta filosófica y culturalmente más relevante constatar que, cuando se cuestiona la relación de la filosofía con la ciencia, se está cuestionando, en último término, el lugar que ocupa la filosofía en el cuerpo del conocimiento. Ese cuestionamiento, como se ha visto, ha llevado a concluir, en las posiciones más radicales, que la filosofía debe ser desterrada, por lo menos, de las disciplinas con carácter explicativo, cuando no del *corpus* general del conocimiento. No es por ello extraño que la filosofía haya ligado la cuestión de su final a la naturaleza y función de la ciencia moderna⁶⁵⁶. Del mismo modo, la tesis del “final de la filosofía” nos remite a cuestionar cómo es posible la filosofía en la edad de la ciencia⁶⁵⁷. La cuestión del “final de la filosofía” y la relación entre filosofía y ciencia aparecen como temas metafilosóficos interdependientes, de manera que todas las teorías sobre el final de la filosofía incluyen un diagnóstico del estado de dicha relación, del que depende, en muchos casos, la forma que adopta la afirmación de que la filosofía ha concluido.

1. El marco general de las “dos culturas”: algunas diferencias no solamente metodológicas

El hecho de que la relación entre filosofía y ciencia se considere un foco conceptual problemático puede entenderse mejor si se tiene en cuenta la tendencia histórica a polarizar el conocimiento y las formas que este

⁶⁵⁵ José Ferrater Mora, *Modos de hacer filosofía*, Barcelona, Crítica, 1985, p. 130.

⁶⁵⁶ Julián Pacho, “¿Postmetafísica o postfilosofía? Una cuestión metafilosófica no sólo heideggeriana”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 42, 2009, p. 129.

⁶⁵⁷ Manfred Riedel, “Philosophieren nach dem “Ende der Philosophie”. Zur Sache des Denkens im Zeitalter der Wissenschaft”, in Herman Lübbe (ed.), *Wozu Philosophie?*, Berlin, de Gruyten, 1978, p. 263.

adopta en su relación con el mundo, tras la consolidación de la distinción fuerte entre filosofía y ciencia, y la paralela institucionalización independiente de las ciencias particulares, incluidas las ciencias humanas o ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Como es sabido, esta tendencia fue teorizada por Charles Percy Snow en su célebre ensayo *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, en el que afirma que “la vida intelectual de la sociedad occidental está cada vez más dividida en dos grupos opuestos”, los cuales él denomina “intelectuales literarios” (*literary intellectuals*) y “científicos”. La elección del término “cultura” en este contexto no es casual ni intencionadamente indeterminada, sino que tendría, en palabras de Snow, “un sentido antropológico”, ya que identifica grupos de personas que comparten actitudes, estándares y patrones de comportamiento, visiones y asunciones fundamentales⁶⁵⁸. Los “intelectuales” y los “científicos” representarían, en este caso, dos formas enfrentadas de relacionarse con la realidad que fragmentan el mundo académico e intelectual en dos polos enfrentados.

El diagnóstico de Snow, empero, resulta especialmente llamativo porque, en primer lugar, destaca que entre esas dos “culturas” existe incompreensión mutua, falta de entendimiento, e incluso hostilidad y desagrado⁶⁵⁹, y también porque, en segundo lugar, señala a los “intelectuales literarios”, a quienes presenta como “luditas naturales”, como los principales responsables de la escisión⁶⁶⁰. Muy sumariamente, el análisis de Snow concluye que esta polarización constituye una gran pérdida práctica, intelectual y creativa⁶⁶¹, y considera un “proceso desastroso” la producción de una pequeña élite educada en una única

⁶⁵⁸ Charles Percy Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, 1961, p. 10.

⁶⁵⁹ Snow, *op.cit.*, p. 4.

⁶⁶⁰ Snow, *op.cit.*, p. 23.

⁶⁶¹ Snow, *op.cit.*, p. 12

habilidad académica⁶⁶². No es de extrañar que para Snow, que tuvo una notable formación en Física, no exista “el Edén pre-industrial”⁶⁶³, por lo que propone, además de la necesidad de repensar la educación, extender la revolución científica a escala mundial como la única manera de salir de la dicotomía⁶⁶⁴.

Sin embargo, y pese a la novedad de la fórmula, la idea de las dos culturas no es nueva cuando la enuncia Snow. Sus antecedentes conceptuales se remontan, por lo menos, a la distinción establecida por Gustav Droysen en 1882 entre los métodos científicos especulativo – filosófico o teológico–, físico e histórico, cuyas correspondientes esencias serían el conocer/reconocer (*erkennen*), el explicar (*erklären*) y el comprender (*verstehen*):

Nach den Objecten und nach der Natur des menschlichen Denkens sind die drei möglichen wissenschaftlichen Methoden: die (philosophisch oder theologisch) speculative, die physikalische, die historische. Ihr Wesen ist: zu erkennen, zu erklären, zu verstehen.⁶⁶⁵

La tripartición de Droysen remite casi irremediabilmente a la conocida distinción establecida por Dilthey entre las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) –encargadas de estudiar los objetos del mundo y a las cuales estaría reservada su *explicación*–, y las ciencias del

⁶⁶² Snow, *op.cit.*, p. 21.

⁶⁶³ Snow, *op.cit.*, p. 83.

⁶⁶⁴ Snow, *op.cit.*, p. 49.

⁶⁶⁵ Gustav Droysen, *Grundriss der Historik*, Leipzig, Verlag von Veit & Comp., 1882, §14. „Según los objetos y la naturaleza del pensamiento humano, los tres posibles métodos científicos son: el especulativo (filosófico o teológico), el físico, el histórico. Sus esencias son: reconocer, explicar, comprender”. En 1862, Hermann von Helmholtz ya había advertido la contraposición entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza (Helmholtz, Hermann von, „Über das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft“, in *Philosophische und populärwissenschaftliche Schriften, Band I*, hrsg. von Michael Heidelberger, Helmut Pulte und Gregor Schiemann, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016, p. 187).

espíritu –cuyo objeto de estudio sería la realidad histórico-social⁶⁶⁶ y se encargarían de su *comprensión*–, que sedimentó rápidamente en la historiografía filosófica posterior⁶⁶⁷. Desde entonces, el dualismo propuesto por Dilthey ha sido reproducido de múltiples maneras no solamente en los trabajos académicos, sino también en la cultura popular, y constituye la premisa básica de los discursos sobre la relación entre filosofía y ciencia. La distinción resulta intuitivamente tan clara⁶⁶⁸ que podría incluso parecer natural, acaso debido a la necesidad de distinguir y de adscribir cierta especificidad a la actividad que consideramos más puramente *humana*. La dicotomía heredada, sin embargo, puede entenderse al menos de tres maneras diferentes: puede referirse, por un lado, a una distinción ontológica entre dos grupos de objetos –los naturales (i.e. pertenecientes a la naturaleza) y los humanos o culturales–; puede describir, por otro lado, una diferenciación epistemológica o metodológica –dos maneras de acercarse a los objetos del mundo–; o, por último, puede tratarse de una combinación de ambas, de modo que diferentes tipos de objetos requerirían metodologías distintas⁶⁶⁹. Por otro lado, la problemática puede también referirse a distintos elementos: a la relación entre dos tipos de saberes – los

⁶⁶⁶ Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gessamelte Schriften, I. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1973, p. 4.

⁶⁶⁷ Heinrich Rickert, contemporáneo de Dilthey, ofrece un diagnóstico similar y distingue la “ciencia de la cultura” de la “ciencia de la naturaleza” (Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1926). Para un análisis histórico de la relación entre el *erklären* y el *verstehen* en la metodología científica y en la cultura popular, vide: Uljana Feest (ed.), *Historical perspectives on Erklären and Verstehen*, Dordrecht, Springer, 2010.

⁶⁶⁸ La formulación de Dilthey puede quizá resultar extraña a los no iniciados por el uso de la palabra “espíritu”, pero la popularidad de la distinción entre “ciencias” y “humanidades” de la que es precursora remite a una percepción de la cultura y el conocimiento muy extendida en la sociedad occidental.

⁶⁶⁹ Uno de los principales problemas a los que se ha enfrentado la filosofía a lo largo de la historia es si el conocimiento que poseemos de las cosas, sean naturales o humanas, debe ser considerado un objeto más “del mundo”. Los programas de naturalización de la filosofía, que serán analizados más adelante, constituyen la defensa más firme de una respuesta afirmativa.

denominados *humanísticos* y *científicos*—, al vínculo más concreto entre filosofía y ciencia, o también a la función que la filosofía ha cumplido o debe cumplir frente a la dicotomía.

La división del conocimiento o de la actividad intelectual en dos grupos opuestos implica la adscripción de diversos rasgos epistémicos, sociológicos o culturales que los identifiquen y, por extensión, cierta valoración de la utilidad y funcionalidad de cada uno de ellos. La identificación, ya clásica, de las ciencias naturales con una metodología explicativa (*erklären*) y de las ciencias espirituales con un método comprensivo (*verstehen*) constituye la caracterización más extendida de la escisión, pero no es la única. En este contexto, es conveniente constatar que las cuestiones a las que estas características aluden, como es evidente, sobrepasan la mera especulación teórica, lo cual ha generado grandes polémicas no solamente en todos los ámbitos del saber, sino también entre sus procuradores⁶⁷⁰. Quizá por esa razón, hay autores que se han mostrado abiertamente contrarios a la dicotomía y han mostrado su convicción de que eliminarla sería la mejor opción. Según Rorty, la distinción entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften*, heredada de la modernidad, está basada en la premisa de una distinción metafísica entre el espíritu y la naturaleza que debería ser abandonada, según la cual el “yo empírico” puede volverse hacia los objetos naturales, pero no así el “yo trascendental”⁶⁷¹. Para Lefebvre, la contradicción fundamental no estaría entre el modo *humanístico* y el modo *científico* del saber, sino más bien entre la filosofía y el mundo no-filosófico⁶⁷². Edward O. Wilson, biólogo

⁶⁷⁰ Su rastro puede advertirse en los planes docentes escolares y universitarios, en la propia organización de las facultades e incluso en la asignación de recursos públicos.

⁶⁷¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, p. 343.

⁶⁷² Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Éditions Syllepse, 1997, p. 267.

de profesión, destaca que la distinción no es descriptiva de un estado de cosas, sino que se trata de un subproducto de la reflexión erudita:

The greatest enterprise of the mind has always been and always will be the attempted linkage of the sciences and humanities. The ongoing fragmentation of knowledge and resulting chaos in philosophy are not reflections of the real world but artifacts of scholarship.⁶⁷³

Slavoj Žižek, por otro lado, subraya discretamente el interés de observar cómo la oposición entre ciencias duras y blandas, como también se ha llamado a la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias humanas o “del espíritu”, se acerca peligrosamente a la ideología *New Age* que postula dos universos mentales: uno masculino –competitivo, racional y especializado en diseccionar– y otro femenino –cooperativo, intuitivo e inclusivo⁶⁷⁴.

Las semejanzas entre las formas que ha adoptado la división del quehacer intelectual y el desarrollo de la filosofía contemporánea en dos direcciones que a veces se tornan opuestas no son casuales, ni es su constatación una tesis irrazonable. En su lúcido ensayo sobre la filosofía de las tres últimas décadas, Franca D’Agostini afirma que la distinción entre filósofos analíticos y continentales es el modo específico en el que se ha presentado y desarrollado la problemática de las “dos culturas” en la historiografía filosófica del siglo XX, de modo que la filosofía misma reproduciría en su seno la contraposición entre la cultura humanista y la científica⁶⁷⁵. Se estaría hablando, en este sentido, de una afinidad de la

⁶⁷³ Edward O. Wilson, *Consilience. The Unity of Knowledge*, London, Little, Brown and Company, 1998, p. 6.

⁶⁷⁴ Slavoj Žižek, “Cultural Studies versus the “Third Culture”, *South Atlantic Quarterly*, 101 (1), 2002, p. 32, n. 6. La constatación de la relación entre la división de género y la división del conocimiento constituye un tema muy interesante para la investigación socio-antropológica, pero queda fuera del ámbito metafilosófico del presente estudio.

⁶⁷⁵ Franca D’Agostini, *Analíticos y continentales, Guía de la filosofía de los últimos*

filosofía continental con el saber *humanístico*, y de la filosofía analítica con el saber *científico*. A modo de analogía, la filosofía analítica tendría hacia la ciencia física la misma relación que la filosofía continental tiene hacia las artes⁶⁷⁶, de modo que los dos tipos de saber encontrarían su homólogo en los dos tipos de filosofía. Kevin Mulligan, por otro lado, sitúa el comienzo de la filosofía continental en una reseña de Franz Hillebrand al libro *Einleitung in die Geisteswissenschaften* de Wilhelm Dilthey, en la que se critica la escuela histórica a la que pertenece Dilthey y se divorcian los métodos de la filosofía o de las “ciencias humanas” de los de las ciencias naturales⁶⁷⁷. En esa reseña, Hillebrand manifiesta abiertamente su insatisfacción con la definición de “ciencia” ofrecida por Dilthey en su obra magna, y se muestra contrario a todo método que trate las ciencias del espíritu de manera semejante que las ciencias de la naturaleza⁶⁷⁸. Esto le permite a Mulligan postular que el origen de la división entre filosofía analítica y continental es germano, y que uno de los rasgos de esta última es, precisamente, haberse tomado en serio el idealismo alemán⁶⁷⁹. Argumenta, además, que una de las razones por la que la historia tiene un gran peso en la filosofía continental es la influencia de la tesis, extendida

treinta años, Madrid, Cátedra, 2000, p. 104. La filosofía analítica y la continental, sin embargo, no son entidades cerradas y estáticas; en este sentido, D’Agostini reconoce tres giros en el desarrollo de la filosofía analítica: el giro lingüístico que, aunque también llevado a cabo por la filosofía continental, estaría en este caso dominado por el lenguaje lógico, el giro pragmático, mediante el que se centra la atención en el lenguaje intersubjetivo, y el giro cognitivo, que lleva la filosofía del lenguaje hacia una filosofía de la mente (D’Agostini, *op.cit.*, p. 189)

⁶⁷⁶ Neil Levy, “Analytic and continental philosophy: explaining the differences”, *Metaphilosophy*, 34 (3), 2003, p. 291. Levy especula con la idea de que en la modernidad hubo dos impulsos competitivos expresados en las dicotomías entre ciencia natural y artes, filosofía analítica y filosofía continental (Levy, *op.cit.*, p. 300).

⁶⁷⁷ Kevin Mulligan, “On the History of Continental Philosophy”, *Topoi*, 11, 1991, p. 119.

⁶⁷⁸ Franz Hillebrand, “Über einen neuen Versuch zur Grundlegung der Geisteswissenschaften“, *Zeitschrift für das Privat und öffentliche Recht der Gegenwart*, 11, 1884, 632-642.

⁶⁷⁹ Mulligan, *op.cit.*, p. 117.

desde Dilthey, de que “tanto el objeto como los métodos de las ciencias naturales y de las humanas difieren radicalmente uno del otro”⁶⁸⁰. Desde esta perspectiva, la división de la ciencia –y, por consiguiente, del conocimiento– en dos *tipos*, cristalizados en “dos culturas”, habría calado tan hondo en la historiografía filosófica, que incluso habría provocado la escisión de la propia filosofía en dos *escuelas* aparentemente irreconciliables, con métodos y objetos de estudio diferenciados.

Sin embargo, podría aducirse que no es conceptualmente posible clasificar *toda* la filosofía contemporánea según el esquema bipartito de “analíticos y continentales”, y que una división tal descuida un número importante de trabajos filosóficos cuya catalogación no resultaría tan clara. En este sentido, es innegable que una división tan polarizada y que aglutina en dos grupos enfrentados toda clase de “subcorrientes” filosóficas es, cuanto menos, muy imprecisa. Frente a esta objeción puede argumentarse que el hecho de que haya autores que no pertenecen claramente a ninguna de las dos tradiciones “no altera el hecho de que nuestro panorama filosófico está dominado por esa división”⁶⁸¹. Sin descartar la tesis de la artificialidad y arbitrariedad de la distinción, o tesis como la de Rorty, según la cual la distinción entre “analíticos” y “continentales” no existe, sencillamente porque la filosofía no es el nombre de un género natural en el que puedan distinguirse distintos *tipos*, al mismo tiempo que alega que la división tiene objetivos exclusivamente administrativos y bibliográficos⁶⁸², no resulta extraño que existan voces para las cuales el futuro de la filosofía

⁶⁸⁰ Mulligan, *op.cit.*, p. 116. En un texto colectivo posterior, sin embargo, introduce la “historia de la filosofía” como una tercera *escuela* transversal, de modo que “casi todas las partes de la filosofía del siglo XX acaban vencidas” (Kevin Mulligan, Peter Simons, Barry Smith, “What’s wrong with contemporary philosophy?”, *Topoi*, 25, 2006, p. 66).

⁶⁸¹ Levy, *op.cit.*, p. 285.

⁶⁸² Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982, p. 226.

reside en la esperanza de poder enmendar la grieta entre ambas escuelas⁶⁸³. Puede alegarse, de hecho, que esa quiebra se vuelve real en el mismo momento en que el debate metafilosófico se plantea en torno a ella⁶⁸⁴.

Sea como fuere, puede considerarse que el diagnóstico de Snow de las “dos culturas”, así como el desacuerdo existente entre ellas, constituye el sustrato de la mayor parte de las teorías metafilosóficas contemporáneas y, por ende, también de aquellas que tratan la cuestión del “final de la filosofía”. La distinción de dos estratos epistémicos y metodológicos diferenciados y antagónicos, perpetrada en una división de la cultura occidental, y el consiguiente enfrentamiento intelectual que implica, ha dado lugar a multitud de argumentos que, siguiendo la reclama de Snow, exigen a las *ciencias humanas* el abandono de la superioridad que se otorgaron a sí mismas y su inmediata incorporación a la discusión científica. Así, las teorías sobre la relación entre filosofía y ciencia, así como sobre la manera en la que se ha desarrollado la dicotomía llevan, en algunos casos, a enunciar el *final* o la *muerte* de la filosofía. Pero frente a esas teorías destructivas emergen también argumentos que reivindican el papel diferenciado de las *ciencias humanas* o, más específicamente, de la filosofía.

Más importante que constatar dicotomías metodológicas o geoculturales sería analizar y clasificar las distintas opciones metafilosóficas existentes, a fin de arrojar al menos cierta luz sobre el panorama real de la autocomprensión de la filosofía frente a la ciencia y,

⁶⁸³ Michael Dummett, “The nature and future of philosophy”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 58 (1), 2003, p. 20.

⁶⁸⁴ Por otra parte, la situación actual es cada vez más poliédrica, probablemente debido a la lenta pero constante infiltración de planteamientos “naturalizados” tanto desde las ciencias naturales (especialmente desde la biología) como de las humanas (desde la sociología). La distinción entre analíticos y continentales fue acertada respecto de la filosofía del siglo XX, pero está perdiendo significación respecto de la contemporánea.

por extensión, frente al conjunto de la cultura. Para ello, en los próximos capítulos se ofrece una reconstrucción crítica y sistemática de las teorías más representativas sobre el final de la filosofía, así como las propuestas más relevantes para su posible revocación. Todas ellas implican, explícita o implícitamente, una reflexión metafilosófica sobre la división de las ciencias y, en muchos casos, el diagnóstico final, que identifica a la teoría como tal, depende de la valoración de esa división.

2. Propuesta metafilosófica de tipificación

Casi al final de su *Nachmetaphysisches Denken*, Habermas asevera que a mediados del siglo XIX se produce un cambio significativo en la comprensión de la filosofía, especialmente por la situación surgida tras la división de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, por lo que surgirían cuatro tentativas de hacer frente a ese nuevo escenario⁶⁸⁵. La primera constituiría una transformación de la filosofía que adopta dos formas diferentes: una en la que la historia de la filosofía se asimila a las ciencias del espíritu, y otra en la que el materialismo filosófico, junto con la teoría de la ciencia, da paso al positivismo. La segunda sería la despedida de la tradición filosófica, que se convierte en una crítica a la metafísica. La tercera pasaría por una rehabilitación de la metafísica en su pretensión más clásica.

La tipificación que se propone a continuación surge de la necesidad, quizás advertida también por Habermas, de ordenar el espacio filosófico en el que surgen las diversas tesis sobre el final de la filosofía, así como las teorías sobre su posible recuperación. Para su consecución se han seguido criterios conceptuales, y no históricos o cronológicos, fruto de la lectura de

⁶⁸⁵ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 268.

los trabajos metafilosóficos más representativos de la filosofía del último siglo. Aunque no todas las propuestas recogidas constituyen teorías en sentido estricto, principalmente porque su desarrollo explícito no incluye una sistematización de los postulados que aquí se destacan, en ellas pueden identificarse ciertos rasgos conceptuales que hacen posible su consideración como teorías independientes. Esto ha llevado a introducir en una misma teoría, en algunos casos, el pensamiento de autores que coinciden en su diagnóstico metafilosófico, a pesar de que pueden diferir radicalmente, por ejemplo, en sus postulados éticos o epistemológicos. Por esa razón, la tipificación no deberá considerarse en ningún caso un análisis exhaustivo de sus respectivas filosofías, sino la agrupación conceptual de los argumentos metafilosóficos desarrollados en el siglo XX sobre la cuestión del final de la filosofía.

Ahora bien, y siguiendo la advertencia de Adorno, la tipificación, por sí sola, sería huera si se presentara despojada de un análisis crítico de las propuestas, ya que “la clasificación es una condición del conocimiento, no el conocimiento mismo, y el conocimiento vuelve a disolver la clasificación”⁶⁸⁶. Desde luego, toda clasificación es siempre susceptible de modificación e implica ciertos prejuicios onto-epistémicos, pero la agrupación resulta conceptualmente útil y permite identificar argumentos y posicionamientos teóricos que se repiten bajo diversas formulaciones en muchos debates filosóficos contemporáneos. Su utilidad y adecuación podrían compararse a la de un mapa en el que se destacan puntos de gran interés y una posible ruta entre ellos, con la intención de hacer comprensible el espacio en el que se encuentran. Ferrater Mora expresa

⁶⁸⁶ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in *Gesammelte Schriften, Band 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, p. 249; trad. esp. por Juan José Sánchez en Theodor W. Adorno y Marx Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2009, p. 263.

esta idea de manera clara en su entrada sobre la clasificación de las ciencias, que encuentra problemática por encontrarse estas en constante formación y por ser también caducas. Ahora bien, afirma, tales inconvenientes no significan que las clasificaciones sean inútiles, sino que “representan esfuerzos para sistematizar y ordenar cuerpos dispersos de conocimiento” que pueden aceptarse siempre y cuando quienes las propongan tengan presentes “dos límites inevitables: el primero es su inagotabilidad; el segundo, su provisionalidad”⁶⁸⁷.

Con plena conciencia de ambos límites, se desglosan a continuación las principales opciones teóricas que han sido defendidas frente a la cuestión metafilosófica del final de la filosofía, lo que conlleva, en la mayoría de los casos, la redefinición de la relación entre filosofía y ciencia. Dicho de otra manera, se trata de mostrar las formas mediante las que se ha pretendido *salvar* dicha dicotomía, bien poniéndola a resguardo, bien superándola o bien, incluso, evitándola. Tanto en la historiografía filosófica contemporánea como en los debates extraacadémicos pueden encontrarse argumentos a favor y en contra de cualquiera de las acepciones.

⁶⁸⁷ Ferrater Mora, “Ciencias, Clasificación de las”, en *Diccionario de Filosofía*, etc., p. 290.

CAPÍTULO I

Teorías radicales sobre el final de la filosofía

Tal y como se ha expuesto en los capítulos precedentes, la reflexión metafilosófica ocupa un lugar central en la historiografía del último siglo. En algunos casos, el cuestionamiento se ha vuelto tan profundo que, ya en el siglo XX, el postulado sobre la posibilidad de que la filosofía haya agotado sus posibilidades históricas, o incluso que haya realizado ya su núcleo fundamental, no resulta extraño ni del todo desatinado. Ese final, manifestado a veces como hecho consumado, a veces como deseo, ha sido teorizado de muy diversas maneras. Ya en 1959, Maurice Blanchot advertía de la ambigüedad formal de las tesis sobre el final de la filosofía:

La philosophie prend fin ; mais sous quelle forme ? Sous la forme glorieuse de son accomplissement comme monde ? sous la forme plus mélancolique de sa liquidation pure et simple ? comme dépassement ? comme renoncement ?⁶⁸⁸

También Habermas observa cierta multiplicidad de formas mediante las que se dice que la filosofía ha terminado. A su juicio, la filosofía analítica se supera a sí misma, la fenomenología desmenuza la filosofía en distintas corrientes, el marxismo occidental supone una profunda cientifización de la filosofía, y el estructuralismo se convierte en un movimiento de cosmovisionalización⁶⁸⁹. Se observa que, a pesar de que el final de la filosofía se presenta como un hecho aparentemente unitario, se ofrecen para ello múltiples formulaciones, por lo que parecería más apropiado hablar de *las* tesis sobre el final de la filosofía. En el presente capítulo se ofrece una tipificación de las principales formas bajo las que se ha presentado ese final.

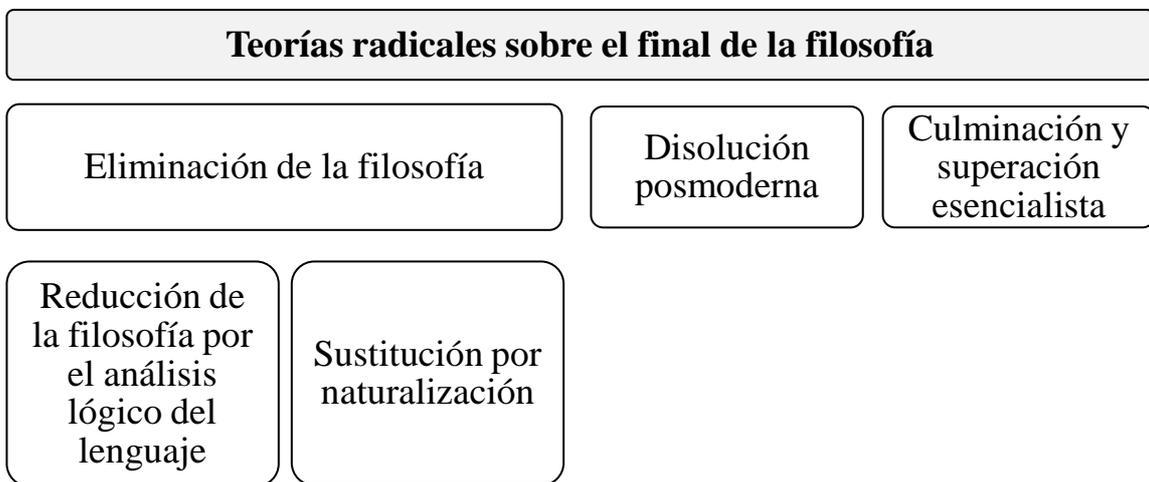
⁶⁸⁸ Maurice Blanchot, "La fin de la philosophie", *Nouvelle Revue Française*, 80, 1959, p. 291.

⁶⁸⁹ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, etc., p. 13.

En las teorías de la *Eliminación de la filosofía*, que constituyen una de las principales irrupciones basadas en argumentos científicistas, se distinguen la *Reducción lógica*, que asume la cientifización del resto de problemas filosóficos y reduce la actividad filosófica a clarificación lógica del lenguaje, y la *Sustitución por naturalización*, que reivindica el papel de las ciencias para la resolución de cuestiones consideradas tradicionalmente filosóficas.

La *Disolución posmoderna*, por su parte, constituye una postura inicialmente filosófica que llama a deconstruir y diluir los problemas de la filosofía tradicional por considerarlos insolubles y, con ello, a abandonar la disciplina filosófica como una actividad que poseería una relación privilegiada con la verdad.

Por último, la *Culminación esencialista* se conforma como un relato de realización filosófica en el que la filosofía queda esencialmente superada por ella misma.



En todas ellas, la reflexión metafilosófica, tácita o explícita, conduce a la afirmación de que la filosofía ha terminado, por lo menos, en la forma fundamental y nuclear bajo la que se había desarrollado a lo largo de la historia: la metafísica. Por otro lado, una de las características más llamativas compartida por las tres propuestas es que el “final” no es

experimentado como un hecho lamentable, sino más bien como un acontecimiento inevitable y, en muchos casos, también particularmente deseado y generalmente deseable.

Sin embargo, y a pesar del acuerdo en el diagnóstico –i.e. la filosofía ha llegado a su fin–, los métodos de observación de los síntomas difieren en unas y otras propuestas. Su principal rasgo diferenciador, que permite distinguirlas como teorías independientes, es la valoración interna del final de la filosofía como un hecho exógeno o endógeno a ella misma. En el caso de la *Eliminación*⁶⁹⁰, el final de la filosofía se presenta como la principal y más directa consecuencia del proceso de cientifización del conocimiento, que habría dejado a la filosofía sin objeto propio y sin capacidad de producir conocimientos nuevos; entre las teorías eliminacionistas, la *Reducción lógica* condensa el quehacer filosófico en el análisis lógico del lenguaje, y la *Sustitución por naturalización* propone una apropiación científica de los temas clásicos de la filosofía. Ambos tipos de *Eliminación* serían casos de un final de la filosofía por causas exógenas: en este caso, debido a la ciencia, que se opone a la filosofía tradicional. En la teoría de la *Disolución posmoderna*, el final adviene como consecuencia de la necesidad de abandonar ciertas características propias y esenciales de la filosofía, por lo que se trataría de un final puramente *endógeno*. La *Culminación esencialista*, de inspiración hegeliana y desarrollo heideggeriano, podría considerarse un tipo de final híbrido en el que la propia culminación de la filosofía acontece como el cumplimiento de su esencia metafísica *en y por* el saber tecnificado.

⁶⁹⁰ Cuando se quiera hacer referencia a las teorías propuestas (y no a la palabra castellana correspondiente) se indicará mediante utilización de la mayúscula inicial y la cursiva.

Estas características permiten identificar las propuestas aquí expuestas como teorías *radicales* sobre el final de la filosofía, sencillamente porque sostienen que la filosofía ha terminado o debe terminar.

1. Teorías de la eliminación de la filosofía

Las teorías subsumidas bajo el nombre de la *Eliminación* implican una tesis radical de corte antimetafísico y de tendencia naturalista que propone la supresión del modo clásico del filosofar. Sus antecedentes directos se encuentran en los argumentos epistémicos que interpretan la filosofía primera o metafísica como una forma o fase del conocimiento que debe ser superado⁶⁹¹. Sin embargo, en la introducción al presente capítulo se ha adelantado que la *Eliminación* adopta dos formas principales. A pesar de la especificidad de cada una, que será descrita en las próximas secciones, en ambas propuestas la metafísica se presenta como una empresa inviable porque plantea preguntas absolutas o apela a ellas desde un lugar inaccesible al lenguaje *con sentido*, i.e. lógico o científico. De ahí se deriva que la *Eliminación* tiene como premisa la imposibilidad de abandonar el *marco* de ese lenguaje. Este hecho puede observarse en la diferenciación de Carnap entre preguntas externas y externas, en la negación de la posibilidad del “exilio cósmico” por parte de Quine o en la célebre cita de Wittgenstein que equipara los límites del mundo con los límites del lenguaje⁶⁹².

⁶⁹¹ Como es el caso del positivismo del siglo XIX y la crítica naturalista de la filosofía de Marx (vide: Parte Segunda, Capítulo IV, 1. Comte y la supresión positivista de la ciencia filosófica, y 2. Materialismo en Marx *sive* crítica de la filosofía).

⁶⁹² “*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*“ (Ludwig Wittgenstein, “Tractatus logico-philosophicus”, in *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984, 5.6). En adelante, las citas del *Tractatus logico-philosophicus* serán referidas con las siglas TLPh, seguidas de la numeración establecida por Wittgenstein.

A las teorías de la *Eliminación* cabría objetarles que la tesis antimetafísica parece insuficiente para afirmar el final de la filosofía como tal. Aun que se basa en el replanteamiento ontológico de autores como Quine para afirmar que el neopositivismo, en realidad, realiza la metafísica, aunque esté convencido de haberla superado⁶⁹³. En un sentido similar, McIntyre postula que la nota apocalíptica hecha sobre la filosofía por Reichenbach, Moore, Wittgenstein o Schlick se refiere a la inminente solución final para los problemas de la filosofía, lo que supone su final; sin embargo, lo que realmente habría terminado con ellos sería la filosofía sistemática⁶⁹⁴, pero no la filosofía como tal. Por otro lado, sería también plausible considerar las propuestas sistemáticas de autores como Davidson, Dummett, Apel o Quine como una transformación de la filosofía, y no estrictamente como su final⁶⁹⁵.

Sin embargo, los argumentos presentes en las dos propuestas de *Eliminación*, que serán expuestas en detalle a continuación, declaran explícitamente el final de la filosofía tal y como se había entendido hasta entonces. Si se equipara la filosofía con un tipo de pensamiento dominado por una metafísica en la que parece legítimo enmendar la totalidad y cuestionar fuera del marco del lenguaje con sentido, y al mismo tiempo se considera que la metafísica debe ser *superada*, bien porque constituye un lenguaje sin significado, bien porque no tiene la capacidad explicativa que se requiere de un conocimiento riguroso y contrastable de los hechos del mundo, entonces la filosofía entera debe ser considerada una fase a superar

⁶⁹³ Pierre Aubenque, “¿Podemos hablar hoy del final de la metafísica?”, *Laguna*, 25, 2009, p. 16.

⁶⁹⁴ Alasdair McIntyre, “Philosophy, the ‘other’ disciplines, and their histories: a rejoinder to Richard Rorty”, *Soundings: an Interdisciplinary Journal*, 64 (2), 1982, p. 143.

⁶⁹⁵ Así se recoge en la introducción al colectivo de Kenneth Baynes, James Bohman, Thomas McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, MIT Press, 1987.

precisamente por las alternativas lógicas o naturalistas. Por otro lado, los dos tipos de *Eliminación* se postulan como una constatación de la tesis, expuesta como hecho, de que el rápido desarrollo de las ciencias y su consecuente especialización conlleva una pérdida paulatina del *terreno* o de los *temas* filosóficos clásicos, que serían trasladados al ámbito científico. Esto permite afirmar que la *Eliminación* constituye, al menos para sus procuradores, un final definitivo de la filosofía, acaecido por causas esencialmente exógenas.

1.1. Eliminación de la filosofía mediante su reducción a análisis lógico del lenguaje

En un primer momento, la *Reducción lógica* surge de un escepticismo extremo frente a las cuestiones metafísicas, que son consideradas absurdas por estar vacías de significado. Su principal consecuencia es el abandono de toda filosofía que emplee un lenguaje metafísico —es decir, confuso, semánticamente infradeterminado y, por ello, inane—, y la adscripción de la clarificación y aclaración de conceptos como principal objetivo de la actividad filosófica⁶⁹⁶. Entre otras, la manifestación inicial de la denominada “filosofía analítica” en el positivismo lógico abogaría por la reducción del espacio filosófico al análisis *lógico* del lenguaje, mediante el que se restringe el quehacer de la filosofía a la utilización de los métodos empleados en la lógica y se eliminan de su horizonte las cuestiones metafísicas, nomológicas o estéticas que tradicionalmente habían ocupado a la filosofía de manera fundamental. La propuesta de la *Reducción lógica* se presenta como una teoría descriptiva, ya que afirma que la *verdadera* filosofía, la que permite ofrecer enunciados

⁶⁹⁶ Para sus procuradores, empero, esto no sería una forma de eliminación de la filosofía, sino su única opción de supervivencia.

con significado, *es* equivalente al análisis lógico del lenguaje, aunque su justificación es claramente normativa. Esto implica postular, al mismo tiempo, que la filosofía es una actividad más bien estéril en la que no se produce conocimiento nuevo, sino en la que, a lo sumo, se aspira a clarificar *lógicamente* el conocimiento disponible. En este sentido, resulta pertinente la advertencia realizada por Backer y Hacker de que, en origen y en sentido estricto, la lógica no fue revivida por filósofos, sino por matemáticos como Frege⁶⁹⁷, y que fueron los sucesores de esos lógicos matemáticos, especialmente Russell y Wittgenstein, quienes extrajeron las consecuencias generales⁶⁹⁸ de sus postulados; dicho de otro modo, las implicaciones filosóficas generales se hacen explícitas *después del* resurgimiento de las formulaciones lógicas, que son realizadas por especialistas no filósofos. Esto confirmaría la hipótesis de que la *Reducción lógica* de la filosofía es una tesis derivada de causas eminentemente exógenas, ya que habría sido asumida por la filosofía, pero no emprendida por ella misma.

1.1.1 Reducción de la filosofía mediante la supresión de un conjunto de pseudo-problemas eliminables

La premisa básica de las teorías que propugnan una *Reducción lógica* de la filosofía es que la filosofía equivale al análisis lógico del lenguaje. Así lo expresa Russell en su *Logical atomism*, en el que afirma que la lógica es lo más fundamental en filosofía⁶⁹⁹, y cuestiona si la

⁶⁹⁷ Gordon Park Baker, Peter Michael Stephan Hacker, *Language, sense and nonsense. A critical investigation into modern theories of language*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 27.

⁶⁹⁸ Backer, Hacker, *op.cit.*, p. 38.

⁶⁹⁹ Bertrand Russell, "Logical atomism", in *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, London, George Allen & Unwin, Ltd; New York, The Macmillan Company, 1956, p.

filosofía, en cuanto estudio distinto de la ciencia y poseedora de un método propio, es “algo más que un legado desafortunado de la teología”⁷⁰⁰. La filosofía, en lugar de pensar que puede resolverlo todo, debe convertirse en una actividad rigurosa y meticulosa como la ciencia, y así tendrá éxito:

La vraie méthode, en philosophie comme en science, sera inductive, minutieuse, respectueuse du détail, ne croyant pas qu’il est du devoir de chaque philosophe de résoudre tous les problèmes à lui seul. (...) la philosophie réussira à obtenir des résultats aussi solides que le sont les résultats de la science.⁷⁰¹

Y la forma que tiene la filosofía de ser científica es, esencialmente, utilizando el análisis lógico, seguido de la síntesis lógica, cuya parte más fundamental consiste en “criticar y aclarar nociones propensas a ser consideradas como fundamentales y a ser aceptadas acríticamente”⁷⁰². Después de Russell, Ludwig Wittgenstein extiende la teoría de la *Reducción lógica* equiparando la filosofía a una “crítica el lenguaje que detecta y suprime el habla metafísica”⁷⁰³. La identificación de la filosofía con la crítica del lenguaje en el *Tractatus logico-philosophicus* supondría, así, una fase de transformación real en la concepción de la actividad filosófica⁷⁰⁴. Asumiendo gran parte de los postulados de Wittgenstein, los representantes del Círculo de Viena reivindican una “concepción científica del mundo”, que consideran más un punto de vista o una dirección de la investigación que un conjunto de tesis⁷⁰⁵, y en la que se esconde la

323.

⁷⁰⁰ Russell, *op.cit.*, p. 325.

⁷⁰¹ Bertrand Russell, “Le réalisme analytique”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 11 (3), 1911, pp. 10-11

⁷⁰² Russell, “Logical atomism”, etc., p. 341.

⁷⁰³ Nicholas Joll, “Contemporary Metaphilosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, disponible en: www.iep.utm.edu/con-meta (consultado el 07-01-2016), p. 6.

⁷⁰⁴ Baker, Hacker, *op.cit.*, p. 2.

⁷⁰⁵ Otto Neurath, „Wissenschaftliche Weltauffassung der Wiener Kreis“, en *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften. Band I*, hrsg. von Rudolf

afirmación más radical del “final de la filosofía” a manos del conocimiento y la actividad científicas. No es casual que en el *Manifiesto*, firmado en 1929, se destaque que los miembros del Círculo no son filósofos *puros*, sino que han trabajado en campos particulares de la ciencia⁷⁰⁶. La concepción científica por la que abogan, a juicio de sus precursores, puede ser bien empírica y positivista, bien usuaria del método del análisis lógico⁷⁰⁷. Esto significa que la única concepción del mundo validada por los delegados del positivismo lógico solamente podrá incluir enunciados de las ciencias empíricas y aquellos derivados del examen lógico, que liberaría el pensamiento con la averiguación del origen lógico de las “aberraciones” metafísicas⁷⁰⁸. Dado que los primeros quedan fuera del alcance de la actividad filosófica, el método de la filosofía será el análisis lógico del lenguaje⁷⁰⁹, y su tarea se limitará a dilucidar problemas y enunciados, pero sin formular ninguno propio.

Una de las implicaciones más reproducidas de la aplicación estricta del método lógico es la disolución de los problemas clásicos de la metafísica. Para Russell, la certeza metafísica se presenta como inalcanzable porque no considera que exista ningún método para alcanzar una sola hipótesis⁷¹⁰. Y ya que “la ciencia tiene mayor probabilidad de ser cierta en su conjunto que cualquier filosofía avanzada hasta el momento”⁷¹¹, concluye que es más inteligente construir la filosofía sobre la

Haller und Heiner Rutte, Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1981, p. 305.

⁷⁰⁶ Neurath, *op.cit.*, p. 304.

⁷⁰⁷ Neurath, *op.cit.*, p. 307.

⁷⁰⁸ Neurath, *op.cit.*, p. 312.

⁷⁰⁹ Neurath, *op.cit.*, p. 305. La reducción de la actividad filosófica al análisis lógico del lenguaje fue también destacada por Rudolf Carnap en Rudolf Carnap, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis*, 2, 1931, p. 237.

⁷¹⁰ Russell, *op.cit.*, p. 343.

⁷¹¹ Russell, *op.cit.*, p. 339.

ciencia, porque el riesgo de error es menor en la segunda que en la primera⁷¹².

En la *Superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje*, Rudolf Carnap reproduce y desarrolla los postulados del *Manifiesto* del Círculo de Viena. Si bien los representantes del Círculo de Viena (en especial en su *Manifiesto*) se centran en la crítica a la metafísica, en la medida en la que esta ha sido ciencia primera, i.e. el núcleo duro y fundacional de la filosofía, al menos en la versión más tradicional y representativa, la filosofía misma quedará también afectada –de hecho, así ha sido percibido por la filosofía continental–.

La tesis principal de Carnap, bien conocida, es que el análisis lógico del lenguaje revela que los enunciados de la metafísica son, en realidad, pseudo-enunciados⁷¹³. En un texto un poco posterior, matiza que las preguntas metafísicas son pseudo-preguntas irresolubles, porque cuestionan el sistema como un todo⁷¹⁴, i.e. son preguntas externas que se encuentran incorrectamente enmarcadas⁷¹⁵. Las preguntas *correctas* son aquellas que quedan *dentro* del marco: preguntas empíricas que pueden ser respondidas por las investigaciones también empíricas. Carnap entiende que es el significado, establecido mediante la reducción lógica de los enunciados a otros más simples, hasta llegar a las frases *de protocolo* o empíricas⁷¹⁶, lo que diferencia un enunciado *real* de otro que no lo es. Los enunciados metafísicos con significado son imposibles porque tratan de descubrir y

⁷¹² Russell, *ibíd.*

⁷¹³ Carnap, *op.cit.*, p. 220.

⁷¹⁴ Rudolf Carnap, “Empiricism, Semantics and Ontology”, en Paul Moser, Dwayne Mulder (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy*, New York, Macmillan Publishing Company, 1994, p. 177.

⁷¹⁵ Carnap, *op.cit.*, p. 173.

⁷¹⁶ Carnap, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, etc., p. 221-223.

formular un conocimiento que no es accesible a la ciencia empírica⁷¹⁷, i.e. porque no pueden reducirse lógicamente a enunciados con contenido empírico. Cabría preguntar, sin embargo, qué le resta a la filosofía si el significado y, por tanto, el conocimiento, solamente puede ser generado en y por las ciencias empíricas.

Was aber bleibt denn für die *Philosophie* überhaupt noch übrig, wenn alle Sätze, die etwas besagen, empirischer Natur sind und zur Realwissenschaft gehören? Was bleibt, sind nicht Sätze, keine Theorie, kein System, sondern nur *eine Methode*, nämlich die der logischen Analyse.⁷¹⁸

1.1.2. Reducción de la filosofía por su esterilidad metodológica

La reflexión metafilosófica del positivismo lógico parece salvar cierta especificidad de la filosofía mediante la *Reducción lógica* de sus atribuciones; pero, al mismo tiempo, asume que no puede generar teorías, enunciados o sistemas: la filosofía sobreviviría como un método sin contenido. La teoría antimetafísica de Carnap se asienta sobre una de las premisas fundamentales del *primer* Wittgenstein, sobre la que se erigió el positivismo lógico⁷¹⁹, que afirma que prácticamente todas las proposiciones e interrogantes sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas⁷²⁰, de modo que los problemas más “profundos” no son en realidad tales:

⁷¹⁷ Carnap, *op.cit.*, p. 236.

⁷¹⁸ Carnap, *op.cit.*, p. 237.

⁷¹⁹ Para un análisis de los presupuestos comunes del *Tractatus* y la ideología del Círculo de Viena véase el capítulo primero en Walter Schulz, *Wittgenstein: la negación de la filosofía*, Madrid, G. del Toro, 1970.

⁷²⁰ Vicente Sanfélix ha analizado la diferencia entre las proposiciones *Sinnlos* (carente de sentido) y *Unsinn* (sin sentido, absurdo) en el *Tractatus* de Wittgenstein. Las tautologías lógicas serían del primer tipo; las proposiciones de carácter metafísico, estético, ético y del propio *Tractatus* pertenecerían al segundo grupo (Vicente Sanfélix, “Sentir lo indecible. Sentido, sin sentido y carencia de sentido en el *Tractatus* de Wittgenstein”, *Revista de Filosofía*, 33 (2), 2008, p. 9).

Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht Falsch, sondern unsinnig. (...) Und es ist nicht verwunderlich, dass die tiefsten Probleme eigentlich keine Probleme sind.⁷²¹

Asumiendo que gran parte de las cuestiones consideradas filosóficas no constituyen problemas reales, el resultado del análisis filosófico no debería ser ningún enunciado filosófico, sino la clarificación de los enunciados científicos, con el objetivo de aclarar también el pensamiento⁷²². Y dado que para aclarar el pensamiento es preciso aclarar el lenguaje, la filosofía se convierte en “crítica lingüística”⁷²³. Esta primera concepción de la lógica de Wittgenstein habría conducido a la visión de que, en sentido estricto, no puede haber teorías filosóficas y que la filosofía debería dedicarse exclusivamente a la descripción⁷²⁴. También Friedrich Waismann advierte de que la filosofía no prueba anda, aunque sus argumentos tengan *fuerza*⁷²⁵, y afirma que el progreso en filosofía consiste en “reducir el número de cuestiones que nos nublan y confunden”, bien mediante su disolución a través de la descripción, la crítica y la claridad en el lenguaje, bien convirtiéndolas en preguntas de la ciencia⁷²⁶. El problema real e la filosofía, por tanto, no es responder preguntas, sino encontrarles sentido⁷²⁷. Esta concepción de la actividad de la filosofía, en última instancia, no implica la resolución, sino la disolución de las preguntas

⁷²¹ TLP, 4.003. “La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas. (...) Y no es de extrañar que los más profundos problemas *no* sean problema *alguno*.” (trad. esp. por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera en Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*, Madrid, Gredos, 2009, p. 35).

⁷²² Wittgenstein, TLP 4.112.

⁷²³ Wittgenstein, TLP 4.0031.

⁷²⁴ Para el desarrollo de esta tesis, vide: Daniel D. Hutto, *Wittgenstein and the End of Philosophy: Neither Theory nor Therapy*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2006.

⁷²⁵ Friedrich Waismann, “How I see Philosophy”, in Moser, Mulder, *op.cit.*, 1994, p. 201.

⁷²⁶ Waismann, *op.cit.*, p. 195.

⁷²⁷ Waismann, *op.cit.*, p. 190.

filosóficas: el análisis lógico nos libera del *hechizo* ofreciendo un significado claro de las palabras⁷²⁸.

Del mismo modo, Alfred J. Ayer defiende una función “enteramente crítica” de la filosofía en la que observa si sus creencias son autoconsistentes y muestra “cuáles son los criterios que se utilizan para determinar la verdad o la falsedad de toda proposición”⁷²⁹. La filosofía, por tanto, no justifica nada, sino que solamente muestra que la experiencia puede justificar, porque la justificación es siempre empírica⁷³⁰. En un debate mantenido con Frederick Copleston, Ayer sostiene que “la filosofía trata sobre el lenguaje”⁷³¹ y no sobre entidades, de las que se ocuparía la ciencia. La labor de la filosofía es definir la racionalidad, y el filósofo no realiza ninguna investigación empírica o metafísica, sino que analiza hechos, nociones y cosas; esto es, busca definiciones⁷³². En palabras de Ayer, el único provecho de la filosofía es el análisis conceptual⁷³³; y dado que sus proposiciones “no son factuales, sino de carácter lingüístico”, el análisis filosófico no trata cuestiones de hecho, por lo que la filosofía es un departamento de la lógica⁷³⁴.

A pesar de que la *Reducción lógica* se ha presentado como una tesis originada por causas principalmente exógenas, la filosofía o el análisis lógico del lenguaje no se exponen como una actividad enfrentada a la científica. En palabras de Ayer, la filosofía en ningún caso compite con las

⁷²⁸ Waismann, *op.cit.*, p. 193.

⁷²⁹ Alfred Jules Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1971, p. 55.

⁷³⁰ *Ibíd.*

⁷³¹ Alfred Jules Ayer, Frederick C. Copleston: “Logical positivism – a debate”, en Moser, Mulder, *op.cit.*, p. 155.

⁷³² Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, etc., p. 67.

⁷³³ Ayer, *op.cit.*, p. 56.

⁷³⁴ Ayer, *op.cit.*, p. 65.

ciencias en el conocimiento del mundo⁷³⁵. Y esto por una sencilla razón: “el filósofo no se encuentra, *qua* filósofo, en situación de señalar el valor de ninguna teoría científica; su función es, sencillamente, elucidar la teoría, definiendo los símbolos que aparecen en ella”⁷³⁶. Sin embargo, aunque es prácticamente imposible que el filósofo tenga un conocimiento profundo de las ciencias, esta no es razón para darles la espalda⁷³⁷, porque aunque “la ciencia es ciega sin la filosofía, también es verdad que la filosofía está virtualmente vacía sin la ciencia”⁷³⁸. En cualquier caso, es esencial que el filósofo comprenda la ciencia, y necesitará además convertirse en científico “si quiere hacer alguna substancial contribución al desarrollo del conocimiento humano”⁷³⁹. La filosofía *qua* análisis lógico del lenguaje, cuyo principal objetivo es la clarificación de los conceptos, que revela que la metafísica es, en realidad, una empresa vacía de significado, no puede hacer ninguna contribución *positiva* al conocimiento disponible.

Se observa, así, que la principal y más importante consecuencia de la *Reducción lógica* es la esterilidad metodológica de la filosofía. En palabras de Wittgenstein, la filosofía no puede interferir en el uso del lenguaje, ni tampoco fundamentarlo, sino que solamente puede describirlo, de modo que “deja todo como está”⁷⁴⁰. La filosofía solamente puede exponer los hechos, pero no aclara ni deduce nada⁷⁴¹. Sin embargo, esta imagen infecunda del quehacer filosófico no debería resultar extraña, pues Wittgenstein ya había advertido de que con la lógica no se aprende nada

⁷³⁵ Ayer, *op.cit.*, p. 65.

⁷³⁶ Ayer, *op.cit.*, p. 178.

⁷³⁷ Ayer, *op.cit.*, p. 53.

⁷³⁸ Ayer, *op.cit.*, p. 179.

⁷³⁹ Ayer, *op.cit.*, p. 180.

⁷⁴⁰ Ludwig Wittgenstein, “Philosophische Untersuchungen”, in *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984, §124, p. 302. En adelante, las citas de las *Philosophische Untersuchungen* serán referidas con las siglas PhU, seguidas del número de párrafo y la página de la edición alemana.

⁷⁴¹ Wittgenstein, PhU §126, p. 303.

nuevo, sino que, a lo sumo, se entiende lo que ya está delante⁷⁴². Por tanto, la filosofía, en cuanto análisis *lógico* del lenguaje, no puede ofrecer ningún conocimiento nuevo, porque no puede emitir enunciados con contenido, sino solamente descriptivos o aclaratorios. Así, la verdadera filosofía, en su labor clarificadora, estaría condenada a desaparecer, ya que la (buena) clarificación del lenguaje disuelve los problemas filosóficos.

Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, dass die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen. (...)
Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.⁷⁴³

1.1.3. Reducción de la filosofía por el análisis lógico del lenguaje: ¿deriva eliminacionista o fundamentalista?

La disolución *completa* de *todos* los problemas filosóficos por parte de la propia filosofía podría ya considerarse una afirmación radical de su final⁷⁴⁴. El verdadero método filosófico, i.e. lógico, al estar dirigido a la clarificación de lenguaje, no dice más que lo que se puede decir; esto es, solamente puede proferir proposiciones de la ciencia natural, lo que *no tiene nada que ver con la filosofía*, y mostrar la falta de significado de las proposiciones que se dicen metafísicas. Este sería el único método estrictamente correcto, aunque reconocidamente insatisfactorio⁷⁴⁵ de la filosofía. La reducción de la filosofía al análisis lógico, unida a la definición de los métodos filosóficos como diversas “terapias”, llevó a

⁷⁴² Wittgenstein, PhU §89, p. 291.

⁷⁴³ PhU, §133. “Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*. (...) No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias” (trad. esp. en Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*, etc., §133, p. 269).

⁷⁴⁴ Peter Suber, “Is philosophy dead?”, *The Earlamite*, 112 (2), 1993, p. 12.

⁷⁴⁵ TLPh, 6.53.

Habermas a afirmar que Wittgenstein ofrece una forma “terapéutica” del final de la filosofía en la que la filosofía se vuelve contra sí misma: se hace desaparecer y deja todo como está (o como estaba). Desde el prisma del primer Wittgenstein, la historia de la filosofía sería el resultado de una rara tribu –los filósofos– que habría quedado extinta⁷⁴⁶.

Así, las concepciones metafilosóficas de Wittgenstein, reflejadas en la evolución del positivismo lógico, serían “tesis filosóficas antifilosóficas”⁷⁴⁷, una reducción autoimpuesta mediante la que la filosofía queda condenada a la desaparición. A pesar de lo enrevesado de la formulación y de sus radicales consecuencias, puede afirmarse con Nielsen que el valor de la actividad filosófica y terapéutica de Wittgenstein radica en la “demolición de La Tradición”, esto es, de las grandes afirmaciones e intenciones filosóficas que se habían recibido de la especulación y argumentación metafísicas, que no por ello cae en el escepticismo o el nihilismo fáciles, pero que tampoco implica ofrecer sentido a nuestras vidas⁷⁴⁸. A Popper, por otro lado, le parece “ingeniosa y original”, e incluso más radical que el positivismo de Comte (al cual, a su juicio, se asemeja bastante) la idea de Wittgenstein de erradicar la filosofía –y, de paso, la teología– con la ayuda de una adaptación de la teoría de tipos de Russell⁷⁴⁹.

⁷⁴⁶ Jürgen Habermas, “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”, en *Kritik der Vernunft, Philosophische Texte, Band 5*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, p. 70. El tono terapéutico de la filosofía de Wittgenstein ha sido también advertido por Glendinning (Simon Glendinning, “The End of Philosophy as Metaphysics”, en Thomas Baldwin (ed.), *The Cambridge History of Philosophy: 1870-1945*, Cambridge University Press, 2003, p. 577).

⁷⁴⁷ Kai Nielsen, “Wittgenstein, wittgensteinians and the end of philosophy”, *Grazer Philosophische Studien*, 38 (1), 1990, p. 24.

⁷⁴⁸ Nielsen, *op.cit.*, p. 23. También Redner presenta a Wittgenstein, junto con Nietzsche, como uno de los grandes demolidores de la tradición (Harry Redner, *The Ends of Philosophy: an Essay in the Sociology of Philosophy and Rationality*, Totowa, N.J., Rowman and Allanheld, 1986, *passim*).

⁷⁴⁹ Karl Popper, “The nature of philosophical problems and their roots in science”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, III (10), 1952, p. 128.

En este sentido, la concepción científica del mundo a la que se aspira con la *Reducción lógica* de la filosofía se encuentra enfrentada a la filosofía tradicional:

Rückblickend wird uns nun das *Wesen der neuen wissenschaftlichen Weltauffassung* im Gegensatz zur herkömmlichen Philosophie deutlich. Es werden nicht eigene „philosophische Sätze“ aufgestellt, sondern nur Sätze geklärt; und zwar Sätze der empirischen Wissenschaft, wie wir es bei den verschiedenen, vorhin erörterten Problemgebieten gesehen haben.⁷⁵⁰

Por todo ello, no es de extrañar que algunos de los miembros del Círculo de Viena dejaran de utilizar el término “filosofía” en sus trabajos, porque “no hay ninguna filosofía como ciencia fundamental o universal que se encuentre al lado o por encima de los distintos ámbitos de la ciencia empírica”⁷⁵¹. A juicio de sus integrantes, no sería lógicamente consistente definir un espacio filosófico propio e independiente de las ciencias, de modo que la filosofía debe ceñirse a su papel lógico en la dilucidación de los problemas científicos que son, estrictamente, los únicos problemas posibles. La consecuencia inevitable de la “concepción científica del mundo”, que supone la reducción de la actividad filosófica al análisis lógico del lenguaje, es la destrucción de los problemas filosóficos convencionales. En palabras de Popper, el Círculo de Viena no se volvió solamente antimetafísico, sino también antifilosófico⁷⁵².

⁷⁵⁰ Neurath, *op.cit.*, p. 314. “Retrospectivamente, la *esencia de la nueva concepción científica del mundo* se presenta claramente contraria a la filosofía tradicional. No se formularán “enunciados filosóficos” propios, sino que se aclararán; y serán enunciados de la ciencia empírica, como hemos visto en los diferentes ámbitos problemáticos expuestos hasta ahora.”

⁷⁵¹ Neurath, *ibíd.* Esta idea, a la que se aludirá más adelante, ha sido explotada con énfasis por Quine, para quien “no hay exilio cósmico” (W. V. O. Quine, “Ontic decision”, en *Word and Object*, Massachusetts Institute of Technology, 1960, p. 275).

⁷⁵² Karl Popper, “How I see philosophy”, en Charles J. Bontempo, S. Jack Odell (eds.), *The Owl of Minerva. Philosophers on Philosophy*, McGraw Hill, 1976, p. 45. Sin

Tras lo expuesto hasta el momento, el diagnóstico de Cooper, según el cual el positivismo lógico es una forma de “suicidio” de la filosofía, una reflexión honesta por la que se concluye que la tarea de la filosofía es imposible o sin sentido⁷⁵³, tiene cierta justificación, al menos en lo que concierne a un cierto tipo de filosofía que consideran carente de rigor y de significado. Peter Unger, quien afirma que las cuestiones que se tratan en la llamada “filosofía analítica”, que habría recogido muchos de los postulados del positivismo lógico, son “provincianos o triviales”, considera incluso que sería más conveniente seguir el consejo de Wittgenstein y dejar de hacer filosofía, ya que con ella no se descubre nada⁷⁵⁴.

En cuanto teoría descriptiva, a la *Reducción lógica* se le puede objetar que no ejerce su función –describir– de manera satisfactoria, y achacarle, por ejemplo, que no define exactamente lo que entiende por “metafísica”⁷⁵⁵, ya que esta se presenta fundamentalmente como una actividad sin significado y, por tanto, solamente en oposición a la actividad científica *con* significado. De manera similar, Moser y Mulder sugieren que las doctrinas del positivismo lógico habrían suscitado diversos intentos de eliminar el conocimiento metafísico afirmando que la noción de cómo son

embargo, a juicio de Waismann, la filosofía no se disuelve, sino que aún mantendría cierta importancia precisamente debido a los “ídolos” que destruye (Waismann, *op.cit.*, p. 195), y le reserva la capacidad de ofrecer nuevas formas de *ver* y, con ellas, la posibilidad de transformar todo el panorama intelectual (Waismann, *op.cit.*, p. 209).

⁷⁵³ David Cooper, “Postmodernism and ‘The End of Philosophy’”, *International Journal of Philosophical Studies*, 1 (1), 1993, p. 50.

⁷⁵⁴ Peter Unger: “Philosophy is a bunch of empty ideas: an interview with Peter Unger”, entrevista disponible en: <http://www.3quarksdaily.com/3quarksdaily/2014/06/philosophy-is-a-bunch-of-empty-ideas-interview-with-peter-unger.html> (consultado el 07-09-2017).

⁷⁵⁵ Ursula Wolf, „Warum sich die metaphysischen Fragen nicht beantworten, aber auch nicht überwinden lassen“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48, 2000, p. 500.

las cosas independientemente del observador, i.e. independientemente de su concepción, es ininteligible⁷⁵⁶.

Sin embargo, si el argumento esencial de la *Reducción lógica* – solamente los enunciados con contenido empírico tienen significado; puesto que la metafísica no tiene contenido empírico, es una empresa *sin sentido*–, pretende describir un estado de cosas (tal y como se desprende de la exposición de sus procuradores), entonces debe poder ser falsada. En ese caso, el reduccionismo positivista sería una posible respuesta a la pregunta formulada por la metafísica⁷⁵⁷, pero no la única ni la definitiva⁷⁵⁸. En caso contrario, debería asumirse que se está propugnando una teoría más bien normativa, cuya deseabilidad podría ser igualmente cuestionada.

Un diagnóstico posible es que el positivismo lógico llevaría a las tesis clásicas de la ciencia en las que se aúnan fundamentalismo y logicismo⁷⁵⁹ y, a pesar de que su tarea resulta atractiva, estaría manejando una visión de la ciencia idealizada y poco crítica⁷⁶⁰. Por otro lado, la *Reducción lógica* implica también, y en gran medida, una desintegración naturalista de la filosofía: la mayor parte de los problemas filosóficos tradicionales, una vez aclarado *lógicamente* (i.e. *filosóficamente*) su significado, pasarían a ser bien resueltos por las ciencias, bien disueltos por insignificantes. En este sentido, y a pesar de que la reducción radical de la filosofía al análisis lógico del lenguaje pueda parecer una disminución sustancial de sus atribuciones, la reserva del lenguaje como último reducto

⁷⁵⁶ Moser, Mulder, *op.cit.*, p. 4.

⁷⁵⁷ Wolf, *op.cit.*, p. 502.

⁷⁵⁸ D'Agostini destaca que, ya lejos de la estrechez del logicismo inicial, el desarrollo de la llamada "filosofía analítica" se ha dirigido también a realizar un análisis lingüístico de nociones como actos performativos, intencionalidad, psicología, utilidad, etc. (D'Agostini, *op.cit.*, p. 177-179).

⁷⁵⁹ Ernan McMullin, "Le déclin du fondationnalisme", *Revue Philosophique de Louvain*, 74 (22), 1976, p. 240.

⁷⁶⁰ McMullin, *op.cit.*, p. 241.

de competencia para la filosofía podría también considerarse, paradójicamente, como un movimiento fundamentalista⁷⁶¹ más, pues estaría adscribiéndole a la filosofía la última competencia en la atribución (o negación) de significado a cualquier tipo de enunciado y, por lo tanto, otorgaría de nuevo de la filosofía el rol de tribunal de última instancia que tradicionalmente se había atribuido a sí misma bajo descriptores como “ciencia primera” o incluso “reina de las ciencias”.

1.2. Sustitución por naturalización de la filosofía

En términos generales, las teorías subsumidas bajo el nombre *Sustitución por naturalización* sostienen que ya no hay lugar para una disciplina como la filosofía porque esta habría perdido sus ámbitos de investigación a manos de las diversas ciencias, surgidas a consecuencia de un complejo proceso de especialización. Se asume, por tanto, que los temas tradicionalmente filosóficos deben ser absorbidos por las ciencias correspondientes, o por el trabajo conjunto de las ciencias. La sustitución de la filosofía por parte de las ciencias implica, así, un naturalismo metodológico según el cual “todas las preguntas, incluyendo las que tradicionalmente se habían considerado filosóficas o epistemológicas, son preguntas científicas”⁷⁶². En otras palabras, la premisa fundamental de las teorías que propugnan una sustitución por naturalización de la filosofía es que las cuestiones que tradicionalmente se habían adscrito a la filosofía, i.e. pertenecientes al ámbito de competencia y conocimiento de la disciplina

⁷⁶¹ Los términos “fundamentalista” y “fundamentalismo” se utilizan en esta investigación como traducción del inglés “foundationalism”, y hace referencia a una posición filosófica estricta según la cual el conocimiento estaría justificado mediante razones últimas. No se refiere, por tanto, a ninguna posición religiosa o política. Los términos “fundacionalismo” y “fundacionalista”, empleados frecuentemente en su lugar, además de no estar recogidos en el *Diccionario de la Lengua Española*, pueden resultar equívocos por ser derivados de “fundación”, y no de “fundamentación”.

⁷⁶² Paul T. Sagal, “Epistemology de-naturalized”, *Kant-Studien*, 69 (1), 1978, p. 100.

filosófica, deben convertirse en cuestiones cuya formulación y posible resolución deben ser responsabilidad de la actividad científica. Por esta razón, algunos autores han calificado la tesis de la sustitución como un proceso de “balcanización”⁷⁶³ o “desmembración”⁷⁶⁴ de la filosofía por las ciencias particulares.

Se observa, así, que las teorías de la *Reducción lógica* expuestas en la sección precedente asumen cierto naturalismo metafísico, pero postulan que la filosofía poseería aún un espacio de investigación propio en el análisis lógico del lenguaje. Las teorías de la *Sustitución por naturalización* eliminan también ese espacio, alegando que la actividad filosófica no tiene sentido en una época de expansión científica. El final de la filosofía adviene, así, por una pérdida creciente de objetos de estudio⁷⁶⁵, o por una fragmentación de su campo de estudio en diversas ciencias independientes cada vez más especializadas. Esta propuesta, como se verá más adelante, es compartida por muchos científicos y divulgadores que consideran, incluso, que la filosofía supone un obstáculo para el desarrollo del conocimiento.

1.2.1. Implicaciones metafilosóficas de la naturalización quineana de la filosofía

El antecedente directo de la *Sustitución por naturalización* se encuentra en la propuesta de naturalización de la epistemología realizada por Quine. En su artículo “Ontological Relativity” define y sostiene el naturalismo como la creencia de que “el conocimiento, la mente y el significado son parte del mismo mundo con el que se relacionan, y que

⁷⁶³ Cooper, *op.cit.*, p. 49-50.

⁷⁶⁴ D’Agostini, *op.cit.*, p. 44.

⁷⁶⁵ La pérdida habría sido resuelta por Kant asumiendo que la filosofía es *canon* y no *doctrina*, por lo que no tienen que concurrir con las ciencias en la explicación del mundo.

deben ser estudiadas con el mismo espíritu empírico que motiva a la ciencia natural”, lo que le lleva a afirmar la radical tesis de que “no hay lugar para la filosofía primera”⁷⁶⁶ o, lo que es lo mismo, que “no hay exilio cósmico”⁷⁶⁷. El diagnóstico de Quine muestra que la imposibilidad de reducir la epistemología, desde el positivismo lógico, mediante “términos observacionales y lógico-matemáticos”, fue considerada por muchos como “la bancarrota de la epistemología”⁷⁶⁸. Sin embargo, y a pesar de los sentidos peyorativos que se le habían adscrito –entre otros, por los representantes del Círculo de Viena y por el propio Wittgenstein, quien veía la filosofía como una terapia para sacarnos del engaño de creer que hay problemas epistemológicos–, Quine postula que la epistemología aún sigue vigente, pero en un nuevo escenario o ámbito ya extrafilosófico: “la epistemología, o algo parecido, pertenece simplemente a un capítulo de la psicología y, por tanto, de la ciencia natural”⁷⁶⁹. La teoría del conocimiento, que parecía resistir como el último reducto filosófico, también es *naturalizada*. Aunque no tendría sentido plantearla en sentidos absolutos –porque “no hay filosofía primera”–, el estudio de las cuestiones de las que se ocupaba la epistemología tendría aún lugar *en* la psicología, esto es, podrían aún desarrollarse como cuestiones científicas.

Por esa misma razón, Quine no considera la filosofía una *propedéutica* ni un estudio preliminar a la ciencia, sino como una actividad

⁷⁶⁶ W. V. O. Quine, “Ontological relativity”, *The Journal of Philosophy*, 65 (7), 1968, p. 185.

⁷⁶⁷ W. V. O. Quine, “Ontic decision”, en *Word and Object*, Massachusetts Institute of Technology, 1960, p. 275.

⁷⁶⁸ W. V. O. Quine, “Epistemology Naturalized”, in *Ontological Relativity and other essays*, New York, Columbia University Press, 1969, p. 82.

⁷⁶⁹ *Ibid.*

que es continua con ella, por lo que debemos “considerar a la filosofía y a la ciencia como si estuvieran en el mismo barco”⁷⁷⁰:

see philosophy and science as in the same boat –a boat which, to revert to Neurath’s figure as I so often do, we can rebuild only at sea while staying afloat in it. There is no external vantage point, no first philosophy.⁷⁷¹

La propuesta de naturalización de la epistemología por parte de Quine ha tenido una recepción muy diversa⁷⁷². Según Paul T. Sagal, el naturalismo quineano incluye un escepticismo en cuanto a la tarea epistemológica y un dogmatismo en cuanto a la ciencia, ya que se propone volver la filosofía científica, pero no derogarla completamente⁷⁷³. Considera, por eso, que la epistemología entendida como fundamentación de la ciencia es un “sueño inútil” de Quine⁷⁷⁴ porque la reconstrucción racional es también una empresa históricamente normativa⁷⁷⁵. Por otro lado, Sagal se opone a la propuesta quineana de naturalización, que considera una recuperación del psicologismo, argumentando que una disciplina no puede justificarse a sí misma ni, por tanto, tampoco el naturalismo de Quine, que requeriría también justificación; añade, además,

⁷⁷⁰ Quine se muestra benevolente con esta metáfora, pues no deja muy claro lo que significa *estar* en el mismo barco, ni quiénes se encuentran en él: ¿está la filosofía en el barco *junto a* la ciencia? Desde luego, no parece que Quine pueda admitir una actividad continua entre metafísica y ciencia. Y si se asume la naturalización de la filosofía implícita en su programa, entonces sería superfluo decir que la *filosofía* (naturalizada) comparte nave con la ciencia, pues serían actividades metodológicamente equivalentes.

⁷⁷¹ W. V. O. Quine, “Natural Kinds”, in *Ontological Relativity and other essays*, etc., p. 127.

⁷⁷² Jean Piaget ya había realizado una naturalización de varias cuestiones epistemológicas en su psicología evolutiva; de hecho, en Piaget pueden encontrarse reflexiones metafísicas equivalentes a las de Quine (Jean Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona, Península, 1970).

⁷⁷³ Paul T. Sagal, “Epistemology de-naturalized”, *Kant-Studien*, 69 (1), 1978, p. 103.

⁷⁷⁴ Sagal, *op.cit.*, p. 104.

⁷⁷⁵ Sagal, *op.cit.*, p. 109.

que existen modos de justificación más allá del tradicional empirista⁷⁷⁶, por lo que la ciencia empírica no sería la única alternativa a la empresa de la epistemología. En términos generales, considera el proyecto naturalista iniciado por Quine, aunque advertible ya en Russell, el “harakiri” de la razón⁷⁷⁷. Para Jaegwon Kim, sin embargo, la principal consecuencia de la naturalización sería la eliminación de la normatividad de la epistemología para convertirla en una ciencia descriptiva⁷⁷⁸. En ese sentido, la radicalidad de la propuesta de Quine residiría en la eliminación de la epistemología centrada en la justificación y su sustitución por una ciencia empírica:

He is asking us to set aside the entire framework of justification-centered epistemology. That is what is new in Quine’s proposals. Quine is asking us to put in its place a purely descriptive, causal-nomological science of human cognition.⁷⁷⁹

Para comprender correctamente lo que supone la *Sustitución por naturalización* de la filosofía cabría hacer una aclaración. El naturalismo puede entenderse de dos maneras diferentes. El naturalismo *metafísico* u *ontológico*, basado en la economía ontológica, se refiere a la negación de la existencia de entidades transnaturales, e implica una concepción inmanentista del mundo⁷⁸⁰; en sus versiones más radicales, incluye también la creencia de que las entidades científicas agotan la realidad⁷⁸¹. El naturalismo *epistemológico* o *metodológico*, por otro lado, supone la homologación metodológica de la filosofía respecto de las ciencias

⁷⁷⁶ Paul T. Sagal, “Naturalistic epistemology and the harakiri of philosophy”, in Abner Shimony, Debra Nails (eds.), *Naturalistic Epistemology*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1987, p. 331.

⁷⁷⁷ Sagal, *op.cit.*, p. 321.

⁷⁷⁸ Jaegwon Kim, “What is ‘naturalized epistemology’?”, *Philosophical Perspectives*, 2, 1998, p. 389.

⁷⁷⁹ Kim, *op.cit.*, p. 388.

⁷⁸⁰ Julián Pacho, “Naturalism and Naturalization of Philosophy: Disputed Questions”, en Ignacio Galparsoro, Alberto Cordero (eds.), *Reflections on Naturalism*, Rotterdam/Boston/Taipei, Sense Publishers, 2013, pp. 155.

⁷⁸¹ Joll, “Contemporary metaphilosophy”, etc., p. 12.

particulares, de modo que no se naturalizan los objetos, sino su estudio⁷⁸². La naturalización de la epistemología realizada por Quine es de este último tipo, y no incluye necesariamente un naturalismo metafísico. No obstante, es inevitable la pregunta: ¿puede realizarse la naturalización metodológica sin naturalizar ontológicamente el objeto de estudio? O, de otro modo: ¿se puede naturalizar metodológicamente *cualquier* objeto?

Colin McGinn ha propuesto una variante de la sustitución por naturalización en la que identifica la filosofía con una ciencia muy concreta que compartiría con las ciencias particulares tres rasgos fundamentales⁷⁸³: primero, se trata de una ciencia que utiliza el análisis conceptual, que debe considerarse un procedimiento experimental; segundo, es una ciencia empírica porque contiene experiencias; y, tercero, es una ciencia natural, en oposición a lo sobrenatural. La filosofía académica, por tanto, sería una ciencia porque equivaldría a “un cuerpo de conocimiento sistemáticamente organizado y sobre cualquier tema”⁷⁸⁴. Propone, por ello, cambiar el nombre de la filosofía por “óptica”⁷⁸⁵, que identifica el estudio de la naturaleza fundamental de lo que existe, i.e. de los seres o entes⁷⁸⁶. La

⁷⁸² Pacho, *op.cit.*, p. 156. Nicholas Joll ha denominado “metafilosófico” el tipo de naturalismo concebido como continuidad entre filosofía y ciencia, de modo que los filósofos empíricos estarían realizando epistemología naturalizada y los experimentalistas, ciencia (Joll, *op.cit.*, p. 12).

⁷⁸³ Colin McGinn, “The Science of Philosophy”, *Metaphilosophy*, 46 (1), 2015, pp. 93-96.

⁷⁸⁴ Colin McGinn, “Philosophy by Another Name”, in *The Stone*, publicado online por *The New York Times* bajo *Opinionator*, el 04/03/2013 (consultado el 08/07/2015).

⁷⁸⁵ La propuesta de McGinn tiene un inconveniente: Heidegger había reservado la noción de “óptica” para designar el objeto y la tarea de las ciencias particulares, y el de “ontología” (el estudio del ser, no de los entes) para la filosofía. Su crítica a la metafísica se basa precisamente en considerar que esta no ha llegado a ser verdadera ontología, sino que se ha limitado a ser una óptica del ser primero (onto-teo-logía). El claro conflicto entre ambas propuestas haría muy difícil asumir académicamente el significado que McGinn ofrece para un término ya instaurado en la filosofía heideggeriana.

⁷⁸⁶ McGinn, “The science of philosophy”, etc., p. 102; McGinn, “Philosophy by Another Name”, etc., *passim*.

propuesta se basa en dos motivos: en primer lugar, porque el “amor a la sabiduría” no es exclusivo de la filosofía y, en segundo lugar, porque no hay razón para caracterizar una disciplina por una actitud en lugar de hacerlo por un objeto de estudio⁷⁸⁷ (en el caso de la filosofía, los entes).

1.2.2. La sustitución por naturalización en la Tercera Cultura

En los últimos años, la *Sustitución por naturalización* ha encontrado su correlato en los representantes de la llamada “Tercera Cultura”, en referencia al supuesto divorcio de la cultura científica y humanística diagnosticada en la obra de Snow. El movimiento surgió con la publicación del libro homónimo *The third culture* por John Brockman en 1991, y ha cristalizado con la adscripción de numerosos científicos y divulgadores a las tesis fundamentales allí defendidas⁷⁸⁸. Contrario a lo vaticinado por Snow en la revisión a su propio texto inicial, en el que lamenta no haberse percatado antes de la emergencia de una “tercera cultura” en la que los intelectuales literarios se comunican con los científicos⁷⁸⁹, los representantes de este nuevo movimiento defienden la necesidad de que los científicos tomen el lugar del antiguo “intelectual”, el cual había estado ocupado principalmente por filósofos y pensadores. Esto equivale, en última instancia, a trasladar las riendas del conocimiento y la cultura de las manos de los *humanistas* a las de los *hombres de ciencia*, con el objetivo

⁷⁸⁷ McGinn, “Philosophy by Another Name”, etc. En cualquier caso, aunque McGinn caracteriza la filosofía como una ciencia fundamental, eso no significa que la ciencia sea “la única forma válida de actividad cognitiva” (McGinn, “The science of philosophy”, p. 101) o que la ciencia se reduzca a la mera observación de sus objetos (McGinn, *op.cit.*, passim.).

⁷⁸⁸ Richard Dawkins, Daniel Dennett, Edward O. Wilson, Steven Pinker o Francisco Varela son algunos nombres ligados al programa.

⁷⁸⁹ Charles P. Snow, “The two cultures: a second look”, in *The two cultures*, Cambridge University Press, 2002, p. 70.

de acercar los temas científicos a la ciudadanía interesada por ellos, en un espacio intermedio de intercambio de conocimiento.

Según la definición ofrecida en la introducción al libro de Brockman, así como en la página web oficial del movimiento (www.edge.org):

The third culture consists of those scientists and other thinkers in the empirical world who, through their work and expository writing, are taking the place of the traditional intellectual in rendering visible the deeper meanings of our lives, redefining who and what we are.⁷⁹⁰

Y es que los defensores de la Tercera Cultura no solamente tratan las cuestiones científicas propias de su campo de investigación, sino que se harían también cargo de las cuestiones consideradas tradicionalmente filosóficas, como la redefinición del ser humano y del sentido de su vida. La Tercera Cultura, por tanto, no niega que algunos de los problemas a los que se había enfrentado la filosofía sigan aún vigentes; lo que se rechaza es la asunción de que la filosofía tiene un acceso exclusivo a su potencial resolución, y alega que las ciencias están en mejor posición de afrontarlos de manera coherente y rigurosa. La fuerza de este movimiento, a juicio de Brockman, reside en que en él se tolera el desacuerdo sobre “qué ideas hay que tomar en serio”, porque se reconoce la inexistencia de un canon o una lista de ideas aceptables⁷⁹¹.

The ideas presented are speculative; they represent the frontiers of knowledge in the areas of evolutionary biology, genetics, computer science, neurophysiology, psychology, and physics. Some of the fundamental questions posed are: Where did the universe come from? Where did life come from? Where did the mind come from? Emerging out of the third culture is a new

⁷⁹⁰ John Brockman, *The Third Culture*, New York, Simon & Schuster, 1995, p. 17.

⁷⁹¹ Brockman, *op.cit.*, p. 19.

natural philosophy, founded on the realization of the import of complexity, of evolution.⁷⁹²

Los pensadores de la Tercera Cultura se convierten, así, en “los nuevos intelectuales públicos”⁷⁹³, y sustituyen a la filosofía en la labor de dar respuesta a las cuestiones humanas fundamentales de las que se había ocupado en el devenir de su historia. Se trata, así, de una naturalización radical mediante la que la actividad filosófica queda absorbida por la científica. Previsiblemente, estas tesis tienden a ser recibidas con recelo e irritación por parte de los filósofos, y con entusiasmo oportunista por parte de sus patrones. No es de extrañar, por ello, que numerosos científicos de gran talla e imagen se hayan adscrito al programa de la Tercera Cultura y participen activamente en el movimiento⁷⁹⁴.

Entre ellos, Edward O. Wilson ha defendido la necesidad de tender un puente a través del abismo existente entre los saberes científicos y humanísticos, objeto del ensayo de Snow, y que denomina con el concepto *Consilience*. A su juicio, las ciencias, las artes y las humanidades tienen un objetivo común: proporcionar sentido al mundo y comprender sus detalles, para lo que resulta imprescindible el flujo de conocimiento a través de las fronteras entre disciplinas⁷⁹⁵. Wilson sostiene, además, la creencia en la unidad de las ciencias, fruto del “encantamiento jónico” según el cual “el mundo se encuentra ordenado y puede ser explicado mediante un número reducido de leyes naturales”⁷⁹⁶. Dada la capacidad explicativa de las

⁷⁹² Brockman, *op.cit.*, p. 20.

⁷⁹³ Brockman, *op.cit.*, p. 19.

⁷⁹⁴ Slavoj Žižek destaca como característica del “vasto campo de la Tercera Cultura” que esté compuesta por autores, y no por científicos, aunque ambos puedan coincidir en la misma persona (Žižek, “Cultural Studies versus the “Third Culture”, *South Atlantic Quarterly*, 101 (1), 2002, p. 20).

⁷⁹⁵ Edward O. Wilson, *Consilience. The Unity of Knowledge*, London, Little, Brown and Company, 1998, p. 12.

⁷⁹⁶ Wilson, *op.cit.*, p. 3.

ciencias, considera que la filosofía, en cuanto “contemplación de lo desconocido”, es “un dominio menguante”, y adscribe a los profesionales de la ciencia el objetivo común de “convertir en ciencia la mayor cantidad posible de filosofía”⁷⁹⁷. Como consecuencia, las empresas culturales serán dominio de alguna de las dos grandes ramas del conocimiento en el siglo XXI: las ciencias naturales y las humanidades⁷⁹⁸, pero no de la filosofía como disciplina o actividad específica. La propuesta de Wilson, por tanto, pasa por una naturalización de la filosofía que, sin embargo, no elimina la distinción clásica entre un espacio científico y otro humanístico del conocimiento.

El científico Steven Weinberg, ganador del Premio Nobel de Física, ofrece una visión aún más radical de la *Sustitución por naturalización* en la que la filosofía no solamente es destituida del ámbito del conocimiento, sino que además es considerada, en muchos casos, un obstáculo para su desarrollo⁷⁹⁹. Según Weinberg, los principios filosóficos no habrían provisto a los profesionales de la ciencia con las preconcepciones correctas⁸⁰⁰: el positivismo filosófico, por ejemplo, habría causado un gran perjuicio a la ciencia, especialmente por el uso indiscreto que hizo del concepto de “observación”⁸⁰¹. Por otro lado, gran parte del valor de la filosofía no tendría nada que ver con la ciencia y, además, su conocimiento no parece ser útil para los físicos⁸⁰². A juicio de Weinberg, lo más importante para la actividad científica reside en la comprensión del mundo,

⁷⁹⁷ Wilson, *op.cit.*, p. 10.

⁷⁹⁸ Wilson, *op.cit.*, p. 10.

⁷⁹⁹ Weinberg no pertenece al movimiento de la Tercera Cultura ni ha promovido explícitamente una naturalización de la filosofía, pero sus ideas son compatibles con ambas opciones.

⁸⁰⁰ Steven Weinberg, *Dreams of a Final Theory: the Scientist's Search for the Ultimate Laws of Nature*, Vintage Books, 199, p. 132.

⁸⁰¹ Weinberg, *op.cit.*, pp. 139-146.

⁸⁰² Weinberg, *op.cit.*, p. 133.

no en la solución de problemas, y en ciencia “avanzar” significa, precisamente, descubrir qué preguntas deben ser formuladas⁸⁰³. De su exposición puede inferirse que la filosofía, que se habría aún reservado un espacio propio en la comprensión del mundo amparada por la clásica distinción entre *erklären* y *verstehen*, quedaría desterrada precisamente *por* las ciencias, cuyo surgimiento habría motivado también su diferenciación como ámbitos específicos del saber.

A pesar de no encontrarse oficialmente adscrito al movimiento de la Tercera Cultura, el físico Stephen Hawking ha seguido sus premisas básicas no solamente por su entrega a la divulgación y la mediatización de los descubrimientos científicos, sino por su profunda convicción en la inutilidad de la filosofía. En la introducción a su renombrado libro *The grand design* afirma abiertamente que, a pesar de que las cuestiones como el origen “de todo lo que nos rodea” o la naturaleza de la realidad se han considerado tradicionalmente filosóficas, “la filosofía ha muerto”, porque “no se ha mantenido al corriente de los desarrollos modernos de la ciencia, en particular de la física”⁸⁰⁴. La filosofía, por tanto, no puede ni debe ya ocuparse de las cuestiones *etiológicas*, no puede pretender responder a las preguntas del *por qué*, tan necesarias para comprender el universo, aunque adopten las formas aparentemente metafísicas “¿Por qué hay algo en lugar de no haber nada? ¿Por qué existimos? ¿Por qué este conjunto particular de leyes y no otro?”⁸⁰⁵. Estas siguen siendo preguntas legítimas, pero no pueden ser respondidas, ni siquiera abordadas por la filosofía de manera consistente.

⁸⁰³ Steven Weinberg, *Explicar el mundo. El descubrimiento de la ciencia moderna*, Madrid, Taurus, 2015, p. 48.

⁸⁰⁴ Stephen Hawking, Leonard Mlodinow, *El gran diseño*, Barcelona, Crítica, 2010, p. 11.

⁸⁰⁵ Hawking, Mlodinow, *op.cit.*, p. 16.

En las afirmaciones afines a la *Sustitución por naturalización* propugnada por la Tercera Cultura resuena el eco de Snow y su denuncia a los *literatos* por no haber “intentado, querido o podido comprender la revolución industrial, y menos aún aceptarla”⁸⁰⁶. En última instancia, esta surge como reacción a la injustificada primacía de los humanistas autodenominados “intelectuales”, encarnados de manera especial en la figura del filósofo, que no solamente poseen poco o ningún conocimiento sobre los progresos científicos, sino que incluso llegan a manifestar cierto desdén hacia ellos⁸⁰⁷. Frente al consciente desprecio filosófico hacia las ciencias, los defensores de la naturalización recuerdan que son estas quienes mejor pueden y deben describir el mundo y, por tanto, constituyen también las principales herramientas para la comprensión y potencial resolución de los interrogantes que han inquietado a la humanidad:

Scientific cosmology for all I know may be shot through with scientific mythology and may have (if this is not pleonastic) all sorts of bad metaphysical residues in it. (...) But philosophy can never replace scientific cosmology, provide a foundationalist underpinning for it, or go beyond it and show us, at long last, what the world is really and truly like and (perhaps) must be like.⁸⁰⁸

⁸⁰⁶ Charles Percy Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, 1961, p. 23.

⁸⁰⁷ Frente a la nueva supremacía de las ciencias propugnada por la Tercera Cultura, Žižek advierte de la dificultad de establecer hasta qué punto esta se encuentra también infectada de ideología y que, en cualquier caso, el desarrollo de la ciencia olvida en muchas ocasiones las cuestiones que ocupan el centro del debate político-ideológico (Žižek, *op.cit.*, p. 21-23).

⁸⁰⁸ Kai Nielsen, “On transforming philosophy”, *Dalhousie Review*, 67 (4), 1989, p. 441.

1.2.3. Algunas reacciones de la filosofía ante la sustitución por naturalización

Las tesis que llevan a la naturalización de la filosofía, como se ha indicado, no suelen ser bien recibidas entre los filósofos. Los mecanismos de defensa desarrollados por la filosofía para enfrentar sus consecuencias son analizados en el próximo capítulo. Sin embargo, cabe ahora mencionar someramente tres objeciones teóricas a la apropiación científica de temas filosóficos. Una de ellas pasa por negar la mayor, y rechazar la idea de que los objetos de estudio de la filosofía han sido, de algún modo, trasladados y absorbidos por las ciencias. Por otro lado, es también lógicamente posible afirmar que, aunque la naturalización de la filosofía sea efectiva, la apropiación de sus objetos de estudio no disminuiría los problemas que estos generan⁸⁰⁹. Por último, las consecuencias de las tesis de la naturalización pueden ser también evitadas asumiendo que la filosofía no tiene un objeto o un conjunto de objetos de estudio propios, por lo que estos no podrían ser absorbidos por ninguna ciencia.

Una posible estrategia para enfrentar las radicales consecuencias conceptuales de la *Sustitución por naturalización* de la filosofía pasa por enmendar una de sus premisas fundamentales: a saber, que los objetos de estudio tradicionales de la filosofía son trasladados al ámbito de investigación de las ciencias. Hans Baumgartner señala que la típica tesis que enuncia que “la ciencia parece abolir la filosofía” se basa en enunciados filosóficos sobre la ciencia que son, a su vez, filosóficamente

⁸⁰⁹ Como se verá más adelante (vide: Parte Tercera, Capítulo II, 3. La teoría de la compensación o la necesidad de las ciencias del espíritu), Odo Marquard ha argumentado no solamente que no los disminuiría, sino que el desarrollo del conocimiento científico positivo genera perjuicios que deben ser compensados por las ciencias del espíritu.

criticables⁸¹⁰. En un sentido similar, Cornelius Castoriadis argumenta que la filosofía no puede ser absorbida por la tecnociencia; al contrario, lo que estaría sucediendo es que las preguntas filosóficas genuinas están siendo profundizadas bajo la metafísica positivista⁸¹¹ o, podría decirse, bajo la filosofía naturalizada. A su juicio, la ciencia actual no estaría absorbiendo la filosofía en el sentido de integrar las preguntas filosóficas en sus métodos y procedimientos, sino que las estaría devolviendo a la reflexión filosófica y colocándolas para ella bajo una nueva luz⁸¹². Así, la adscripción a las ciencias de algunos problemas tradicionalmente filosóficos no iría en detrimento de la disciplina, sino que le ofrecería la oportunidad de analizarlos de una manera más profunda, i.e. *más filosófica*. De la misma opinión es Sven O. Hansson, quien destaca que la citada emigración de temas desde la filosofía hacia las ciencias puede deberse a ciertos cambios en la terminología o en las metodologías, o también al hecho de que los practicantes de otras disciplinas adoptan temas y métodos tradicionalmente filosóficos para hacerlos suyos⁸¹³. En cualquier caso, este hecho no sería en absoluto lamentable, porque la filosofía habría recibido más de lo que habría perdido; por otro lado, la interpretación de esos cambios como una paulatina pérdida de objetos de estudio por parte de la filosofía sería engañosa, ya que el desarrollo del conocimiento no es equivalente a una lucha sobre un territorio que se encuentra delimitado de antemano⁸¹⁴.

⁸¹⁰ Hans Michael Baumgartner, “Wozu noch Philosophie? Perspektiven einer berechtigten aber keineswegs bedrängenden Frage“, en Hermann Lübke (ed.), *Wozu Philosophie?*, Berlin, de Gruyter, 1978, p. 248.

⁸¹¹ Cornelius Castoriadis, “The ‘end of philosophy’?”, *Salmagundi*, 82/83, 1989, p. 16.

⁸¹² Castoriadis, *op.cit.*, p. 19.

⁸¹³ Sven Ove Hansson, “Philosophy and other disciplines”, *Metaphilosophy*, 39 (4-5), 2008, pp. 476-477.

⁸¹⁴ Hansson, *op.cit.*, p. 477.

Otra objeción a las tesis de la *Sustitución por naturalización* la constituye la afirmación de que la paulatina apropiación de los objetos del mundo por parte de las ciencias no equivale a la reducción de los problemas que estos generan. John Passmore argumenta en ese sentido frente a la afirmación de que la filosofía se ha desintegrado en diferentes ciencias. Argumenta, en primer lugar, que la filosofía aún tiene capacidad para *crear* ciencias⁸¹⁵, lo que supone la visión de que las diferentes ramas del saber se deben a su matriz filosófica. Independientemente de la adecuación de esta afirmación, lo cierto es que no es posible escapar al “efecto Hydra”, denominado así por Wilhelm Vossenkuhl para describir el hecho de que “*el número de problemas por resolver no disminuye proporcionalmente al número de problemas que se resuelvan, sino que aumenta*”⁸¹⁶. Siguiendo esta premisa, no habría razón para temer la posibilidad de que la ciencia llegue a resolver todos los problemas del conocimiento y, por tanto, puede que tampoco los filosóficos. La filosofía, en este sentido, lejos de perder terreno por el desarrollo de las ciencias, tendría la posibilidad de conquistar espacios inexplorados de investigación, de modo que el avance científico no supondría un obstáculo para la actividad filosófica ni una intromisión en su campo, sino una ganancia. Podría incluso afirmarse que, en la medida en que las ciencias afectan a la vida humana, la filosofía no estaría perdiendo terreno a causa de ellas sino, al contrario, estaría ganándolo en profundidad y amplitud, ya que el desarrollo de las ciencias abriría nuevos interrogantes que no siempre pueden ser inmediatamente respondidos por ellas mismas. Por otro lado,

⁸¹⁵ John Passmore, “The end of philosophy?”, *Australasian Journal of Philosophy*, 74 (1), 1996, pp. 4-5.

⁸¹⁶ Wilhelm Vossenkuhl, “Wann wird Wissenschaft verantwortungslos?”, en Hans Zehetmair (ed.), *Wissens-Werte, Ethik und Wissenschaft*, Starnberg, R. S. Schulz, 1995, p. 65 (citado en Julián Pacho, “Responsabilidad epistémica, responsabilidad cultural”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 55, 2012, p. 47).

Passmore postula que el objetivo de la filosofía es el consenso⁸¹⁷, de modo que no sería una actividad meramente descriptiva, sino que incluiría también ciertos rasgos normativos en los que la ciencia tendría poco o nada que decir.

En tercer lugar, es también lógicamente posible anular los argumentos de la *Sustitución por naturalización* negando que la filosofía tenga un objeto o un grupo de objetos de estudio susceptibles de ser entregados a las ciencias. Hermann Lübbe ha defendido que la clásica pregunta por el objeto de la filosofía se basa en una noción de la historia de la ciencia que conduce a error, según la cual esta sería la historia de la separación de las ciencias respecto de su madre, la filosofía, hasta que esta queda inutilizada⁸¹⁸. Manfred Riedel, del mismo modo, afirma que la filosofía no puede apoyarse en un determinado objeto o ámbito de objetos, ni sobre un determinado método o combinación de métodos⁸¹⁹. Por tanto, dado que la filosofía no tiene un objeto de estudio, la tesis de que la filosofía termina por haberlo perdido a manos de las ciencias resulta absurda:

Da die Philosophie, genau genommen, keinen Gegenstand hat, ist die Frage nach einem Gegenstand der Philosophie ebenso sinnlos wie die im Zusammenhang mit der Eschatologie-These auftretende Behauptung, sie habe ihn mit dem Übergang zur Moderne durch Ausdifferenzierung an die Fachwissenschaften „verloren“.⁸²⁰

⁸¹⁷ Passmore, *op.cit.*, p. 5-7.

⁸¹⁸ Hermann Lübbe, “Wozu Philosophie? Aspekte einer ärgerlichen Frage“, en Lübbe (ed.), *op.cit.*, p. 135.

⁸¹⁹ Manfred Riedel, “Philosophieren nach dem ‘Ende der Philosophie’? Zur Sache des Denkens im Zeitalter der Wissenschaft“, en Lübbe (ed.), *op.cit.*, p. 277.

⁸²⁰ “Dado que la filosofía, estrictamente hablando, no tiene objeto, la pregunta por el objeto de la filosofía es tan absurda como la afirmación surgida en relación con la tesis escatológica de que lo “perdió” con el paso a la modernidad mediante la diferenciación en ciencias especializadas” (Riedel, *op.cit.*, p. 277-278).

La tesis que niega que la filosofía “pierde terreno” ante las ciencias porque esta no tendría, en sentido estricto, un objeto de estudio propio, suele ir acompañada de la afirmación de que lo que distingue el quehacer filosófico es, precisamente, el *tipo* de respuesta que ofrece antes interrogantes comunes del ser humano⁸²¹. Esta tesis, sin embargo, implica una definición circular no resuelta, porque no establece las características o los criterios para valorar si una respuesta es o no filosófica sin acudir a tesis normativas sobre la naturaleza de la filosofía⁸²².

De manera más general, y a pesar de considerar su filosofía ciertamente naturalista, a juicio de Susan Haack no es deseable para la filosofía ser guiada por un naturalismo científico estricto porque, en primer lugar, la fragmentación del conocimiento, unida al hermetismo y la ahistoricidad de la especialización científica son síntomas de decadencia intelectual⁸²³, y porque, en segundo lugar, la ciencia es “falible e incompleta”⁸²⁴, y tampoco dispondría de herramientas conceptuales para justificar su autoridad sobre el conocimiento del mundo:

None of the sciences could tell us whether, and if so, why, science has a legitimate claim to give us knowledge of the world, or how the world must be, and how we must be, is science is to be even possible.⁸²⁵

Frente a la radical naturalización de la filosofía, Haack propone una versión modesta del naturalismo que se define en oposición al

⁸²¹ William Jordan, *Ancient Concepts of Philosophy*, New York, Routledge, 1992, p. 173.

⁸²² Vide: Parte Tercera, Capítulo II, 2.1. Irreductibilidad de la filosofía como modo específico de *tratar con* el mundo.

⁸²³ Haack, Susan, “The fragmentation of philosophy, the road to reintegration”, Münster Lecture, November 2003, recurso online disponible en: https://www.academia.edu/18875132/The_Fragmentation_of_Philosophy_the_Road_to_Reintegration_2016_ (consultado el 3 de agosto de 2017), p. 24.

⁸²⁴ Susan Haack, “The real question: can *Philosophy* be saved?”, *Free Inquiry*, oct/nov 2017, p. 43

⁸²⁵ Haack, *op.cit.*, p. 43.

supernaturalismo y al apriorismo⁸²⁶, y que no caería en el reduccionismo de un realismo científico ingenuo.

En resumen, la *Sustitución por naturalización*, bien a través de la naturalización de la filosofía, bien mediante la defensa de una Tercera Cultura que sustituya la escisión diagnosticada por Snow, no se presenta como una propuesta antihumanista; sería más acertado considerarla una propuesta específicamente antifilosófica: no elimina la necesidad de responder a las cuestiones que habían ocupado tradicionalmente a los filósofos, pero sí la exclusividad que sobre ellas se habría arrogado la filosofía. El final de la filosofía se presenta, así, como un hecho definitivo, evidente, reconocido y deseado.

Dado que la *Sustitución por naturalización* surgió en la propia reflexión filosófica, hay quien ha considerado esta como una suerte de autodestrucción de la filosofía en la que se rinden los terrenos ante un contrincante más competente y poderoso⁸²⁷. Sin embargo, los dos tipos de *Eliminación* –la *Reducción lógica* y la *Sustitución por naturalización*– son aquí considerados como teorías *exógenas* sobre el final de la filosofía porque la rendición le es reclamada a la filosofía, de manera especial, *desde fuera*.

2. Disolución posmoderna

La aquí denominada *Disolución posmoderna* constituye una concepción característica de los autores situados bajo el palio de la posmodernidad, según la cual sería necesario abandonar la noción de filosofía como una actividad con acceso privilegiado a la verdad, así como

⁸²⁶ Haack, *op.cit.*, p. 42.

⁸²⁷ Para Sagal, la naturalización de la filosofía constituye el “harakiri” de la razón (Sagal, “Naturalistic epistemology and the harakiri of philosophy”, etc., p. 321).

la posibilidad misma de una disciplina que abarque o dé cuenta de todas las demás. Mediante la disolución de los problemas filosóficos clásicos, desarrollados especialmente en la modernidad, se propugna una concepción laxa de la filosofía que se equipara al “discurso razonable”, donde lo razonable se define como lo justificado en una comunidad concreta. Esta concepción lleva a una distinción⁸²⁸ entre una “*Filosofía*” con mayúsculas – el tipo de reflexión filosófica centrada en un Gran Relato, llevada a cabo por la tradición fundamentalista y omniabarcante y cristalizada en la institución filosófica– y una “*filosofía*” con minúsculas que atiende a los pequeños relatos y abandona los intentos de fundamentación absoluta.

El término *posmoderno*, por tanto, adquiere en este contexto un significado que se refiere a la superación de la modernidad y que supone el rechazo y el abandono de las premisas filosóficas que se le consideran esenciales, especialmente aquellas en las que se advierten rasgos fundamentalistas. Sin embargo, atendiendo solamente a esta descripción, en la que el prefijo “*pos-*” establece una clara distancia y una diferenciación respecto de la modernidad, en tanto que alude a una suerte de victoria sobre ella por el rechazo a los postulados que se consideran indeseables, debería considerarse posmoderna casi la totalidad de la filosofía contemporánea⁸²⁹. No es de extrañar, por ello, que Herman Philipse considere posmodernos a Heidegger, Quine, Wittgenstein y Rorty, ya que los cuatro coinciden en repudiar la tradición moderna de problemas filosóficos y en ofrecer un sustituto para la filosofía tradicional; la

⁸²⁸ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982, p. xxx. Se utilizarán simultáneamente la cursiva y las comillas siempre que se aluda a la distinción rortiana.

⁸²⁹ A modo de ejemplo, y como ya se ha mostrado, el positivismo lógico supone también cierta la superación y el rechazo de los postulados metafísicos de la modernidad.

variación en las propuestas, empero, reside en el tipo de respuesta que ofrecen a ciertas preguntas sobre la modernidad⁸³⁰.

El tipo de final denominado aquí *Disolución posmoderna* se debe a una caracterización particular de la modernidad filosófica como un conjunto de creencias sobre la naturaleza del conocimiento y de la realidad que se presentan, cuanto menos, filosóficamente rechazables, lo que lleva a postular de manera explícita la tesis de que la filosofía, en términos *modernos*, debe ser desechada. Se trataría, por tanto, de un final por causas endógenas, acaecido como consecuencia necesaria del abandono de la noción *sui generis* de la filosofía moderna. La exposición coincide, así, con el diagnóstico según el cual, con Nietzsche como raíz común, autores como Rorty, Lyotard, Foucault o Derrida plantean abiertamente el final de la filosofía (aunque con cierta ambigüedad, pues no siempre queda claro si se propugna el final de la filosofía o el de un tipo determinado de filosofía), al mismo tiempo que termina también el sujeto del conocimiento y de la acción⁸³¹. El frontal rechazo de los denominados autores *posmodernos* a la filosofía tradicional imperante ha llevado también a postular que la cuestión del final de la filosofía emerge y se teoriza, precisamente, en el momento en que el debate metafilosófico gira hacia la cuestión de la posmodernidad⁸³². Esta conclusión sería acertada si nos atuviéramos exclusivamente a la concepción laxa de *posmodernidad* mencionada al comienzo de esta sección, que abarcaría casi la totalidad de la filosofía del

⁸³⁰ Herman Philipse, "Towards a postmodern conception of metaphysics: on the genealogy and successor disciplines of modern philosophy. An alternative to Heidegger, Quine, Wittgenstein and Rorty", *Metaphilosophy*, 25 (1), 1994, pp. 1-2.

⁸³¹ Kenneth Baynes, James Bohman, Thomas McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, MIT Press, 1987, passim.

⁸³² Franca D'Agostini, *Analíticos y continentales, Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 66-67.

último siglo; sin embargo, resulta imprecisa si se refiere a las reflexiones metafilosóficas de los autores que serán analizados a continuación.

2.1. La modernidad a diluir

Toda postura que se denomine *posmoderna*, en sentido estricto, implica una idea previa de lo que la filosofía moderna es, “de sus características y su génesis”⁸³³. Sin embargo, aunque la propuesta posmoderna se cimenta sobre una teoría descriptiva de la modernidad, su diagnóstico expresa el deseo y la necesidad de abandonarla, lo que implica también un rasgo normativo que no debe ser pasado por alto. La comprensión de las razones y los rasgos del final de la filosofía manifestado como *Disolución posmoderna* exige, por tanto, un análisis de la forma en que esta representa la modernidad. Y su evaluación, en cualquier caso, deberá atender a preguntas sobre la legitimidad y precisión histórica de las imágenes de la tradición filosófica ofrecida por los representantes posmodernos, así como si la tarea *posmoderna* es realmente nueva⁸³⁴.

2.1.1. Disolución de la epistemología representacionista

Una de las principales caracterizaciones de la modernidad implícita en la teoría de la *Disolución* se encuentra desarrollada en la obra de Richard Rorty, especialmente en su polémico libro *Philosophy and the Mirror of Nature*. El objetivo del presente análisis no es ofrecer una detallada descripción de la genealogía proyectada por Rorty, sobre la que se han realizado multitud de críticas y propuestas de modificación, sino

⁸³³ Philipse, *op.cit.*, p. 1.

⁸³⁴ Philipse ha planteado la cuestión en términos similares en Philipse, *op.cit.*, p. 3.

destacar sus elementos metafilosóficos más relevantes, que permiten comprender el modo en el que su propuesta, en tanto que propugna la disolución de la imagen moderna de la filosofía, implica abiertamente el final de la disciplina. Rorty defiende una disolución de la tradición metafísica y epistemológica, considerada el núcleo de la actividad filosófica, en aras de una noción abierta de conceptos como “verdad”, “razón” o “conocimiento”.

El argumento principal de su exposición se basa en la idea de que, desde la Antigua Grecia, la filosofía ha desarrollado su actividad sobre una “metáfora ocular”⁸³⁵, según la cual el conocimiento del mundo se identifica como una *representación* adecuada de los objetos *externos*, adquirida gracias a la observación *interna* del “Ojo de la Mente”. Esta noción, según Rorty, habría dado lugar al dualismo cartesiano entre mente y cuerpo, o entre *res cogitans* y *res extensa*, y a un concepto de verdad por correspondencia entre objetos y representaciones, cuya precisión caracterizaría el conocimiento científico⁸³⁶. La modernidad, por tanto, estaría marcada por la dominancia de la citada metáfora y por su derivación en una idea del mundo dividido en dos, cuyo conocimiento sería posible gracias al acceso privilegiado que la Mente tendría sobre los objetos que percibe fuera de ella misma. La representación, empero, no es siempre todo lo clara que se desearía, y la decisión sobre su adecuación puede resultar problemática. Así, el surgimiento y el auge de la epistemología en la modernidad, que equivale a pensar el conocimiento como algo que presenta un problema y sobre el que conviene tener una teoría, es fruto de considerar

⁸³⁵ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, p. 38.

⁸³⁶ Por esa razón titula Rorty el primer capítulo del libro “The Invention of the Mind”, en el que desarrolla el argumento expuesto aquí de manera somera.

este como un conjunto de representaciones del mundo *externo*⁸³⁷, opuesto al mundo *interno* en el que se elaborarían dichas representaciones.

Rorty concibe que la epistemología moderna es presa de la “metáfora ocular”, ya que convierte el “problema del mundo externo” en su principal preocupación, cuya resolución, que Rorty declara imposible, ha llevado en muchos casos al escepticismo o al idealismo. Con Kant, la filosofía centrada en la epistemología se alza como disciplina independiente y reina de las ciencias al adscribirse la tarea de “establecer los *estándares universales de racionalidad y objetividad* para todas las afirmaciones del conocimiento actual y posible”⁸³⁸, situándose, así, en una posición privilegiada para acceder y valorar las representaciones elaboradas por la mente. La modernidad, por tanto, no solamente habría sostenido una teoría del conocimiento basada en una “metáfora”, sino que esta habría propiciado la diferenciación de la filosofía respecto de las ciencias y su instauración como la disciplina con mayor autoridad epistémica:

The notion that there is an autonomous discipline called ‘philosophy’, distinct from and sitting in judgement upon both religion and science, is of quite recent origin. (...) The idea of “philosophy” itself, in the sense in which it has been understood since the subject became standardized as an academic subject in the nineteenth century, was not yet at hand [in the time of Descartes and Hobbes].⁸³⁹

Rorty establece dos momentos clave que posibilitan la distinción entre filosofía y ciencia, y que equivaldría a la institución de la filosofía como disciplina autónoma. En primer lugar, la diferenciación solamente sería posible por la combinación de la noción cartesiana de la mente, a saber, aquella que postula que solamente mediante la introspección es

⁸³⁷ Rorty, *op.cit.*, p. 136.

⁸³⁸ Jaegwon Kim, “Rorty on the possibility of philosophy”, *The Journal of Philosophy*, 77 (10), 1980, p. 589.

⁸³⁹ Rorty, *op.cit.*, p. 131.

posible encontrar la verdad, con de la idea kantiana de que esa verdad impone sus límites a los resultados de la investigación empírica⁸⁴⁰. En segundo lugar, esa distinción habría sido efectiva solamente después de Kant, gracias a la idea de que el núcleo de la filosofía se identifica con la teoría del conocimiento, diferenciada de las ciencias precisamente por constituir su *fundamento*⁸⁴¹. La filosofía, así, instaura su imagen clásica, i.e. *moderna*, como una disciplina autónoma e independiente que, además, tendría la potestad de emitir juicios sobre la validez e, incluso, el estatuto del conocimiento de las ciencias empíricas, de la moral, del arte y de la religión:

Philosophy as a discipline thus sees itself as the attempt to underwrite or debunk claims to knowledge made by science, morality, art, or religion. It purports to do this on the basis of its special understanding of the nature of knowledge and of mind.⁸⁴²

Como colofón a su genealogía de la modernidad, Rorty afirma que los intentos de la filosofía del lenguaje que tratan de establecer una conexión entre el lenguaje y el mundo no serían sino otro intento de mantener viva al menos una parte de la tradición cartesiana⁸⁴³ y, por tanto, sus propuestas no constituirían ninguna ruptura con respecto a la tradición filosófica. En consecuencia, es pertinente observar que del análisis rortiano se seguiría que gran parte de las teorías de la *Reducción lógica* quedarían dentro de la imagen clásica que pretenden superar.

Atendiendo a su caracterización de la filosofía moderna como una epistemología basada en una idea del conocimiento como representación *mental* o *interna* de los objetos *físicos* o *externos*, y a su deseo de abandonarla, puede afirmarse que una de las particularidades del

⁸⁴⁰ Rorty, *op.cit.*, p. 9.

⁸⁴¹ Rorty, *op.cit.*, p. 132.

⁸⁴² Rorty, *op.cit.*, p. 3.

⁸⁴³ Rorty, *op.cit.*, p. 211.

pensamiento de Rorty es su “antirrepresentacionalismo”⁸⁴⁴. Sin embargo, en tanto que constituye una teoría descriptiva de un *hecho* llamado “filosofía moderna”, su genealogía debería poder ser revisada, en aras de dilucidar si la exposición se adecúa al devenir de los acontecimientos que relata. En este sentido, la caracterización rortiana de la modernidad filosófica ha sido objeto de grandes objeciones y críticas, bien por considerarse parcial, incompleta e imprecisa, bien por juzgarse errada.

En un escrupuloso estudio realizado sobre los postulados del libro *Philosophy and the Mirror of Nature*, Herman Philipse destaca siete criterios utilizados por Rorty para evaluar la modernidad desde la metafísica y la epistemología⁸⁴⁵: la distinción entre filosofía y ciencia, el fundamentalismo, la adherencia al principio de evidencia o al “mito de lo dado”, el subjetivismo o la distinción y supremacía de la mente sobre la materia, el representacionalismo, la atención al problema del mundo externo, y una noción de la epistemología como fundamento de las ciencias y de la cultura. Según Philipse, Rorty se habría equivocado en su diagnóstico sobre la epistemología porque, por un lado, no distingue sus dos acepciones –como ámbito de justificación de las ciencias y como intento de vencer el escepticismo creado por el “velo de ideas”⁸⁴⁶– y, por otro lado, porque pasa por alto el *rationale* de la filosofía moderna, olvidándose de colocarla en su contexto científico⁸⁴⁷. En este sentido, la necesidad de postular metáforas o imágenes para explicar la historia de la filosofía sería, en parte, fruto de aislar la filosofía de sus problemas reales y de su realidad histórica⁸⁴⁸. Como contrapartida, Philipse desarrolla una genealogía alternativa a la propuesta por Rorty en la que la *imagen* de la

⁸⁴⁴ Joll, “Contemporary metaphilosophy”, etc., p. 14.

⁸⁴⁵ Philipse, “Towards a postmodern conception of metaphysics (...)”, etc., p. 3.

⁸⁴⁶ Philipse, *op.cit.*, p. 6.

⁸⁴⁷ Philipse, *op.cit.*, p. 8.

⁸⁴⁸ Philipse, *op.cit.*, p. 11.

filosofía solamente se entiende como parte de un cuadro más amplio y más complejo. De ella concluye que solamente debemos volvernos radicalmente posmodernos en cuanto a la epistemología entendida como la disciplina que trata de resolver el problema del mundo externo (esto es, el problema de la correlación entre las representaciones de la mente y los objetos del mundo): en lugar de tratar de resolverlo, Philipse propone disolverlo y sustituirlo por la investigación de la tesis de incompatibilidad⁸⁴⁹ que surge por la oposición de los resultados científicos a las intuiciones o percepciones humanas, filosóficas o no. Ni la epistemología ni la metafísica volverán a ser nunca más filosofía primera, porque ya no se postulan primeros principios que ninguna disciplina deba justificar⁸⁵⁰, por lo que la imagen fundamentalista en la que la filosofía se podría haber reflejado es también destituida.

Alasdair McIntyre también se ha mostrado escéptico ante la caracterización rortiana de la modernidad, y afirma abiertamente que las tres tesis centrales defendidas por Rorty en su *Philosophy and the Mirror of Nature* son, sencillamente, falsas. Así, considera equivocado pensar que la filosofía era una disciplina homogénea y unitaria que perdió su unidad y distinción en algún punto de la historia moderna, que la filosofía era la disciplina en la que surgían los problemas filosóficos genuinos, y que tales problemas habrían sido ahora desechados⁸⁵¹. La historia presentada por Rorty no solamente sería errónea, sino que, además, habría comenzado demasiado tarde⁸⁵².

⁸⁴⁹ Philipse, *op.cit.*, p. 38.

⁸⁵⁰ Philipse, *op.cit.*, p. 40.

⁸⁵¹ Alasdair McIntyre, "Philosophy, the 'other' disciplines, and their histories: a rejoinder to Richard Rorty", *Soundings: an interdisciplinary journal*, 64 (2), 1982, p. 129.

⁸⁵² McIntyre, *op.cit.*, p. 139.

Podría considerarse que Rorty ofrece una caracterización de la filosofía moderna que imprime sentido y cierta urgencia a su crítica *posmoderna* y a su consecuente propuesta filosófica. Las objeciones particulares, sin embargo, no invalidan el trabajo global; la propuesta rortiana, si bien puede considerarse imprecisa y, cuanto menos, parcial, advierte de ciertas manías filosóficas, cuyo análisis y posible eliminación ha nutrido gran parte de los debates metafilosóficos contemporáneos.

2.1.2. Disolución del *metarrelato* de la Modernidad

En su otra variante, expuesta por Lyotard en *La condición posmoderna* y complementaria al diagnóstico de Rorty, la *Disolución posmoderna* se presenta como una manifestación de incredulidad respecto a los “metarrelatos” científicos, y se considera perteneciente a la crisis de la filosofía metafísica⁸⁵³. La tesis principal se cimenta sobre la convicción de que el saber cambia de estatuto cuando las sociedades entran en la edad posindustrial, que coincidiría con la entrada de las culturas en la edad posmoderna⁸⁵⁴. La característica principal de dicha época es su rechazo a la solución dual entre los dos tipos de saber, uno positivo y otro hermenéutico⁸⁵⁵; esto es, la negación de la existencia de dos espacios diferenciados de conocimiento que distinguirían un tipo de ciencias *de la naturaleza* y otras *del espíritu*⁸⁵⁶. La esencia de la posmodernidad estaría caracterizada, por tanto, por la ruptura de la dualidad, que se consideraría consustancial a la “modernidad”. El relato *posmoderno* alega que, en su

⁸⁵³ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 2014, p. 10.

⁸⁵⁴ Lyotard, *op.cit.*, p. 13.

⁸⁵⁵ Lyotard, *op.cit.*, p. 35.

⁸⁵⁶ Se rechaza, por tanto, la clásica distinción diltheyana entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften* y, por consiguiente, también la distinción de dos metodologías: una explicativa (*erklären*) y otra comprensiva (*verstehen*).

versión clásica, el saber científico aísla el tipo de lenguaje denotativo del resto de juegos de lenguaje, y para su desarrollo juzga suficiente la sola competencia del narrador, sin involucrar al referente o al oyente⁸⁵⁷. Esto establece, en última instancia, una relación desigual entre narración y ciencia, en la que la primera pertenece a la segunda, pero no viceversa.

En la época posmoderna, empero, los grandes relatos y, con ellos, lo que se supone el gran relato científico, pierden credibilidad. Según Lyotard, el relato de legitimación del saber ha conocido dos versiones⁸⁵⁸: una en la que el sujeto es la humanidad como héroe de la libertad, y otra en la que el sujeto es el espíritu especulativo, en cuyo caso la tarea de la filosofía pasaría por restituir la unidad de los conocimientos dispersos en ciencias particulares en un solo juego de lenguaje que los enlazaría como momentos en el devenir del espíritu. Como puede preverse, esta última versión habría sido desarrollada por Hegel en su *Enciclopedia*⁸⁵⁹. El diagnóstico *posmoderno* de Lyotard, en cualquier caso, afirma que la expansión de la ciencia no debe ser equivalente al positivismo de la eficiencia, y postula que el desarrollo del saber constituye la búsqueda de lo ininteligible⁸⁶⁰, de modo que la ciencia posmoderna produciría lo desconocido, la paradoja, la catástrofe⁸⁶¹. Excluido el gran relato de legitimación del saber, en la época de la posmodernidad la ciencia debe acercarse al “pequeño relato”⁸⁶². Ni la ciencia ni la filosofía tendrían, por tanto, un espacio diferenciado y privilegiado del saber, ni serían portadoras del único relato de la verdad.

⁸⁵⁷ Lyotard, *op.cit.*, p. 51-54.

⁸⁵⁸ Lyotard, *op.cit.*, p. 63-66.

⁸⁵⁹ Lyotard, *op.cit.*, p. 66.

⁸⁶⁰ Lyotard, *op.cit.*, p. 99.

⁸⁶¹ Lyotard, *op.cit.*, p. 108.

⁸⁶² Lyotard, *op.cit.*, p. 109.

Pocos años después de la publicación del libro de Lyotard, Gianni Vattimo escribe *El fin de la modernidad*, en el que trata de aclarar la relación de los resultados de las filosofías de Nietzsche y Heidegger con los discursos más recientes sobre el fin de la época moderna y sobre la posmodernidad. Bajo la interpretación de Vattimo, Nietzsche y Heidegger habrían caracterizado la modernidad por la dominación de la idea de la historia del pensamiento como progresiva iluminación y por la apropiación y reapropiación de “fundamentos”⁸⁶³. Esto significa, por derivación, que la *posmodernidad* filosófica nace cuando ya no se encuentran razones para creer en el fundamento⁸⁶⁴. Por otro lado, la modernidad se define como la época en la que ser moderno es *el* valor esencial⁸⁶⁵, donde “lo moderno” implica el paso de la secularización a la fe en el progreso y a la estima de lo nuevo⁸⁶⁶. La exposición de la modernidad en términos de novedad y progreso establece una clara relación de lo “posmoderno” con la disolución de la categoría de lo nuevo y con la experiencia del “fin de la historia”⁸⁶⁷, entendido como la ruptura de la idea de la Historia como un proceso unitario e inteligible en el que los eventos se desarrollan de acuerdo a cierta lógica progresiva y progresista. Por esa razón, la “posmodernidad” equivale a la edad post-metafísica⁸⁶⁸; aunque, como se ha postulado al inicio del presente capítulo, la actitud antimetafísica es común a todas las teorías sobre el final de la filosofía, por lo que, en sentido amplio, todas ellas serían también y, ante todo, *posmodernas*. Pero la concepción

⁸⁶³ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 10.

⁸⁶⁴ Vattimo, *op.cit.*, p. 148.

⁸⁶⁵ Vattimo, *op.cit.*, p. 91.

⁸⁶⁶ Vattimo, *op.cit.*, p. 92-93.

⁸⁶⁷ Vattimo, *op.cit.*, p. 12-13. Si la experiencia del “fin de la historia” es lo que marca el fin de la modernidad, la *posmodernidad* habría comenzado tras su enunciación por parte de Hegel o, al menos, tras su instauración en la concepción filosófica colectiva (vide: Parte Segunda, Capítulo III: El inicio hegeliano del relato del final: filosofía de la historia de la conciencia).

⁸⁶⁸ Vattimo, *op.cit.*, p. 19.

posmoderna del mundo lleva a un modo “débil” de experimentar la verdad, cercano a una experiencia estética y retórica⁸⁶⁹, en ningún caso absoluto y definitivo.

En cualquiera de sus versiones, los postulados posmodernos tienen siempre un lado descriptivo y otro normativo, ya que se presenta como la manifestación del deseo y la exigencia de abandonar ciertos rasgos que se consideran consustanciales a la modernidad. Esto incluye, principalmente el rechazo a la idea de una disciplina, sea ciencia –positivista– o filosofía –epistemológica–, que se yergue como el único relato, i.e. como *metarrelato*, de legitimación del saber y que se arroga, por ello, una autoridad epistémica absoluta que le permite establecer los fundamentos del conocimiento y de todas las ciencias. Esto equivale, en última instancia, a abandonar la concepción heredada de la filosofía, y conlleva la necesidad de redefinir el espacio institucional y cultural del saber. Sin embargo, y a pesar de sostener una noción débil de conceptos como “verdad”, “conocimiento” y “objetividad”, el *pequeño relato* de la posmodernidad, en la medida en que se presenta como un relato descriptivo, no es ajeno a la revisión ni, por tanto, tampoco a su posible revocación.

2.2. Los restos de la filosofía tras una disolución incompleta

Dado que la *Disolución posmoderna* de la filosofía depende del relato concreto de la modernidad ofrecido por sus representantes, la primera y principal consecuencia de la posmodernidad es el abandono de la filosofía en su concepción clásica o “moderna”, entendida según los preceptos de los autores que así la denominan. En líneas generales, como es evidente, la *posmodernidad* implica una superación de la modernidad

⁸⁶⁹ Vattimo, *op.cit.*, p. 20.

mediante el rechazo del *metarrelato* que la dominaba, lo que supone el repudio a una noción “fuerte” de filosofía y el consecuente abandono de su actividad, que tiene como correlato una noción del saber y de la filosofía que puede denominarse como *Equivalencia epistémica* –a la que se prestará atención en el próximo capítulo⁸⁷⁰– mediante la que se equiparan todos los “pequeños relatos” del saber y que deja en ruinas la imagen tradicional del quehacer filosófico. En lo que sigue se ofrece una descripción de los rasgos y las implicaciones metafilosóficas más relevantes del final de la filosofía derivado de la caracterización de la modernidad realizada por los autores referidos en la sección precedente.

Rorty, en primer lugar, propone abandonar la “metáfora ocular” sobre la que se habría erigido la filosofía moderna, lo que permitiría eliminar la concepción representacionista del conocimiento y evitar, así, que la filosofía siga “el seguro camino de una ciencia”⁸⁷¹, i.e. impedir que la filosofía perpetúe el modelo de “conocimiento objetivo” instaurado en la modernidad. La premisa de fondo es de formulación sencilla: si se considera que su interpretación de la noción de conocimiento heredada de la filosofía moderna es opcional, entonces también lo es la epistemología, y también lo es la filosofía tal y como se ha entendido desde la segunda mitad del siglo XIX⁸⁷². Esta tesis deriva en considerar un “mito” la concepción de la racionalidad como la formación de silogismos basada en el descubrimiento de “los hechos” y la aplicación de principios morales⁸⁷³.

La afirmación más explícita del final de la filosofía, empero, la enuncia Rorty en su *Consequences of Pragmatism* (publicado algunos años

⁸⁷⁰ Vide: Parte Tercera, Capítulo III, 1. Equivalencia epistémica: neutralización de la pregunta por la demarcación.

⁸⁷¹ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, etc., p. 372.

⁸⁷² Rorty, *op.cit.*, p. 136.

⁸⁷³ Rorty, *op.cit.*, p. 190-191.

después que *Philosophy and the Mirror of Nature*), en la que asume abiertamente que la conclusión principal de su interpretación de la modernidad filosófica es que “la filosofía es imposible”⁸⁷⁴. Sin embargo, en sus propias palabras, la anunciación del “final de la filosofía” solamente puede significar el final de cierta tradición que se encuentra unida a cierto tipo de problemas⁸⁷⁵, i.e. el tipo de problemas que, según su interpretación, caracterizarían la filosofía moderna. Sin embargo, si esto es así, ¿tendría sentido, incluso para sus representantes, mantener la identidad de una disciplina que reniega de su propia tradición y cuyos problemas habrían constituido su esencia? ¿Sería razonable considerar que los adalides de la *Disolución posmoderna* están haciendo filosofía, o habría que desechar, *de facto*, también su nombre?

Aunque Rorty no enuncia esas preguntas explícitamente, sus ensayos indican una profunda reflexión sobre los problemas que plantean, y de su lectura puede extraerse que no parece turbado por la potencial eliminación de la disciplina filosófica. Cuando se enfrenta a las soluciones ofrecidas por Dewey –el alejamiento de la filosofía como actividad específica– y de Heidegger –la esperanza ante la apertura de un nuevo camino, i.e. el *Pensar*–, concluye que adoptar una u otra postura “depende de la devoción que uno sienta por la noción de ‘filosofía’”⁸⁷⁶. La conservación de un ámbito del saber definido como “filosofía”, por tanto, parece no poder decidirse con argumentos epistémicos, sino que sería una cuestión *sentimental*. Y dado que Rorty no le adscribe a la filosofía una esencia o misión histórica⁸⁷⁷, no le preocupa si lo que hacemos es “realmente

⁸⁷⁴ Rorty, *Consequences of Pragmatism*, etc., p. xix.

⁸⁷⁵ Rorty, *op.cit.*, p. 32.

⁸⁷⁶ Rorty, *op.cit.*, p. 54.

⁸⁷⁷ Rorty, *op.cit.*, p. 220.

filosofía”⁸⁷⁸; por esa razón, tampoco lamenta la posibilidad de abandonar su nombre. Sin embargo, y pese a que no considera que la filosofía tenga una esencia que defina su naturaleza y que, por tanto, permita distinguir la filosofía de lo que no lo es, esta sí tendría una historia que no debe ser pasada por alto. La mejor manera de tratar la filosofía, según Rorty, es considerarla una “forma de escritura” más; esto significa que su ámbito de acción estaría delimitado por la tradición, como en cualquier otro género literario, y no por su forma o por los temas que trata⁸⁷⁹:

Philosophy does not have an essence, any more than literature of politics. Each is what brilliant men are presently making it. (...) But although philosophy has no essence, it does have a history.⁸⁸⁰

Ya que no habría ningún criterio definitivo –ninguna esencia– mediante el que establecer la naturaleza del quehacer filosófico, podría considerarse que la concepción rortiana de la filosofía es de carácter pragmatista, ya que equipara la definición de la filosofía a la *actividad* que, de hecho, realizan las personas que la *justifican* como tal. En ese sentido, esa actividad bien podría llamarse “filosófica”, bien podría adoptar otro nombre. Lo relevante es que no perpetúe los pruritos heredados de la filosofía moderna, y que acabe con los “intentos de llevar a la filosofía al camino seguro de una ciencia exacta”⁸⁸¹, esto es, que abandone la noción de que la filosofía y, en general, el conocimiento, deben aspirar a una representación precisa e indubitable de la realidad. Si, como considera Rorty, la noción de conocimiento como selección de representaciones *internas* sobre objetos *externos* (cuya adecuación, solamente valorable mediante la introspección, establecería el criterio de verdad), es “opcional” y puede reemplazarse por una concepción pragmática de la verdad,

⁸⁷⁸ Rorty, *op.cit.*, p. 219.

⁸⁷⁹ Rorty, *op.cit.*, p. 92.

⁸⁸⁰ Rorty, *op.cit.*, p. 62.

⁸⁸¹ Richard Rorty, *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 73.

entonces toda filosofía que actúe bajo los mismos principios que la epistemología moderna también lo es, y debe ser, por ello, abandonada. ¿Tendría la epistemología, en ese caso, alguna posibilidad de sobrevivir?

If we accept these criticisms, and therefore drop the notion of epistemology as the quest, initiated by Descartes, for those privileged items in the field of consciousness which are the touchstones of truth, we are in a position to ask whether there still remains something for epistemology to be.⁸⁸²

La respuesta de Rorty es negativa, pero eso no implica, en su caso, una suerte de *naturalización* de la epistemología que garantice su éxito científico, sino la *disolución* de los problemas que la habían fundado, junto con la invitación a formular una teoría del conocimiento alternativa en la que su justificación no se realice mediante ciertos estados mentales a los que la filosofía tendría un acceso privilegiado. Por ello, manifiesta su convicción de que es más deseable dirigir los esfuerzos hacia fuera, hacia el contexto social de justificación del conocimiento, en lugar de guiarlos hacia las representaciones internas⁸⁸³. En un estado de cosas tal, la ironía se le presenta a Rorty como el remedio contra la idea de que la ciencia natural, la teología o la filosofía estarán alguna vez en condiciones de dar con la *única* descripción verdadera y real de la esencia del hombre⁸⁸⁴. Esto equivale, en último término, a “sustituir la metafísica y la teología por el pragmatismo”⁸⁸⁵, cuya principal tarea sería hacer comprender a la sociedad que ni la realidad ni la humanidad tienen una “naturaleza” o una “esencia”⁸⁸⁶. Parece que en la consecución de esa tarea a la filosofía le quedaría aún un atisbo de su derrocada autoridad.

⁸⁸² Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, etc., p. 209-210.

⁸⁸³ A juicio de Rorty, filósofos como Wittgenstein y Kuhn habrían realizado ya este giro en la justificación del conocimiento (Rorty, *op.cit.*, p. 210).

⁸⁸⁴ Rorty, *Filosofía y futuro*, etc., p. 177.

⁸⁸⁵ Rorty, *op.cit.*, p. 178.

⁸⁸⁶ Rorty, *op.cit.*, p. 177.

Las propuestas de Lyotard y Vattimo presentan una tendencia similar a la de Rorty, y tampoco parecen alarmarse ante la posibilidad de que la filosofía desaparezca en nombre y forma. Descartado el metalenguaje legitimador del conocimiento, en la época posmoderna la legitimación de un enunciado se mediría mediante la observación de su capacidad de generar nuevas ideas, nuevos enunciados y nuevos juegos de lenguaje⁸⁸⁷. Dado que el objetivo de la discusión, sea esta sobre cuestiones científicas, morales o *filosóficas*, no es el acuerdo, sino la *paralogía*, la posmodernidad pone el acento en el disenso⁸⁸⁸. Puede considerarse, por ello, que Lyotard no encuentra ningún problema en aceptar la renuncia de una filosofía consecuente con su concepción paralógica de la legitimación del conocimiento porque, por otro lado, tampoco ve necesaria su autofundamentación⁸⁸⁹. Adaptando el lenguaje heideggeriano, Vattimo afirma que en filosofía el discurso posmoderno debe guiarse por la *Verwindung*⁸⁹⁰, esto es, por la torsión de la tradición metafísica y filosófica (i.e. ontoteológica) y por la disolución de sus problemas fundamentales. La diferencia entre la *superación –Überwindung–* y la *torsión –Verwindung–* de la filosofía definiría el “pos-“ de los posmoderno⁸⁹¹. A diferencia del final de la filosofía entendido como *Culminación* de la tradición, la *Disolución posmoderna* no solamente no asume el relato de la modernidad sino que, además, advierte de la necesidad de retorcerlo hasta cambiarlo radicalmente de forma.

Las consideraciones metafilosóficas posmodernas llevan a Habermas, en su reivindicación de la racionalidad filosófica, a afirmar que el *pragmatismo* y la *hermenéutica* habrían abandonado el horizonte en el

⁸⁸⁷ Lyotard, *op.cit.*, p. 115.

⁸⁸⁸ Lyotard, *op.cit.*, p. 117.

⁸⁸⁹ Baynes, Bohman, McCarthy, *op.cit.*, p. 71.

⁸⁹⁰ Vattimo, *op.cit.*, p. 145.

⁸⁹¹ Vattimo, *op.cit.*, p. 145.

que se mueve la filosofía de la conciencia con su modelo del conocimiento basado en la percepción y en la representación⁸⁹². Los preceptos posmodernos habrían abandonado la idea de la mente como “espejo de la naturaleza” y, por consiguiente, la del conocimiento como reflejo, a favor de una definición de la verdad en términos de opinión justificada, que con Wittgenstein y Austin se extendería al ámbito de todo lo decible⁸⁹³.

Si, como defiende Habermas, al anular la pretensión de razón se cancela la propia filosofía⁸⁹⁴, puede decirse que la filosofía posmoderna constituye uno de los principales actos de eliminación de la filosofía. Así lo considera también Cooper, que concibe la posición posmoderna como la imagen más letal de la filosofía, no solamente porque a esta se le niega la posibilidad de ofrecer la base o la certeza que eran su ambición original, sino porque esa posibilidad se elimina para todas las disciplinas sucesivas⁸⁹⁵. El radicalismo de la posición posmoderna consistiría entonces en que no estaría solamente contra la verdad, sino contra toda noción que juegue un papel igual o análogo al de la verdad⁸⁹⁶. Philipse, sin embargo, se muestra más escéptico, y afirma que la revolución posmoderna es, en realidad, menos radical de lo que afirma ser, ya que habría dejado algunas preguntas sin resolver⁸⁹⁷: “aunque la definición de la filosofía ha cambiado desde la época moderna, sus problemas permanecen, o deberían permanecer iguales”⁸⁹⁸.

⁸⁹² Jürgen Habermas, “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret“, en *Kritik der Vernunft, Philosophische Texte, Band 5*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, p. 68.

⁸⁹³ Habermas, *op.cit.*, p. 69.

⁸⁹⁴ Habermas, *op.cit.*, p. 67.

⁸⁹⁵ David Cooper, “Postmodernism and ‘The End of Philosophy’”, *International Journal of Philosophical Studies*, 1 (1), 1993, p. 54.

⁸⁹⁶ Cooper, *op.cit.*, p. 54.

⁸⁹⁷ Philipse, “Towards a postmodern conception of metaphysics (...)”, etc., p. 42.

⁸⁹⁸ Philipse, *op.cit.*, p. 43-44. También Passmore advierte que no es plausible que todos los problemas filosóficos hayan sido disueltos (Passmore, *op.cit.*, p. 8).

De esto se deduce que la permanencia y la propia posibilidad de la filosofía en el contexto posmoderno es, cuanto menos, dudosa, y podría razonablemente cuestionarse si la disolución de la “esencia” de la filosofía, o de la concepción de la filosofía según la cual esta posee una “esencia” definitoria, supone también la disolución de la filosofía como tal. La indiferencia de los autores analizados ante esa perspectiva constituye un indicio de una respuesta afirmativa. No es de extrañar que se haya considerado que la filosofía “sin espejos” que presenta Rorty en su *Philosophy and the Mirror of Nature*, al tratarse de una filosofía sin teoría del conocimiento, lo sitúa entre los filósofos “post-filosóficos”⁸⁹⁹. En su caso, sin embargo, la posibilidad de la actividad filosófica depende del desarrollo de una cultura posmoderna en la que ninguna forma del conocimiento se considere privilegiada; una cultura, por tanto, en la que se defiende la *Equivalencia epistémica*⁹⁰⁰ de todos los saberes, y en la que ninguna representación domina sobre otra.

Lo relevante de la propuesta posmoderna es que, incluso asumiendo que la disolución de los problemas fundamentales de la filosofía heredada supone también la eliminación de la disciplina, esto no debería ser experimentado como un hecho lamentable sino, más bien, como una consecuencia deseable en un contexto pragmatista en el no habría criterios para establecer diferencias epistémicas. En ese caso, el final de la filosofía se presenta como un hecho inevitable y deseable, derivado necesariamente de una concepción de la modernidad que se recomienda abandonar; acaecido, por tanto, por causas endógenas, como una posibilidad emergida *desde* la propia filosofía, fruto de una reflexión consciente y explícita sobre

⁸⁹⁹ Peter Blum, “Heidegger and Rorty on «the end of philosophy»”, *Metaphilosophy*, 21 (3), 1990, p. 231.

⁹⁰⁰ Esta posición es expuesta en detalle en el próximo capítulo (vide: Parte Tercera, Capítulo II, 1. Equivalencia epistémica: neutralización de la pregunta por la demarcación).

la necesidad de abandonar el *lastre* de una tradición dominada por conceptos absolutos de “conocimiento” y “verdad”, en aras de edificar una cultura en la que la existencia o la carencia de una disciplina con el nombre “Filosofía” no sería relevante.

3. Culminación esencialista

Muy sumariamente, la teoría de la *Culminación esencialista* afirma que la filosofía finaliza cuando realiza *filosóficamente* su esencia, generalmente considerada metafísica. El relato que inaugura esta tesis se encuentra en la filosofía de la historia de Hegel, en la que la culminación de la filosofía sucede mediante su *superación* (*Aufhebung*, en su doble sentido de abolición y elevación) en la autoconciencia del Espíritu, alcanzada mediante su manifestación conceptual en la propia obra del filósofo, en un acto performativo en el que la verdad –el *verum*– de lo enunciado coincide con el acto –el *factum*– de enunciarlo⁹⁰¹. Franca D’Agostini coincide en denominar “autosuperación” a la manera hegeliana de teorizar el final de la filosofía, puesto que la actividad filosófica parece sobrepasarse a sí misma debido al destino interno de su desarrollo⁹⁰². Tras la saturación o “apoteosis”⁹⁰³ hegeliana se habría iniciado la fase post-filosófica en la que nace un estilo paradójico y autorrefutativo mediante el cual la filosofía se convierte, también, en *crítica de la filosofía*⁹⁰⁴. Según Châtelet, la culminación de la filosofía en Hegel lo habría convertido en “el último

⁹⁰¹ El desarrollo del relato hegeliano del final se encuentra en: Parte Segunda, Capítulo III: el inicio del relato del final: filosofía de la historia de la conciencia.

⁹⁰² D’Agostini, *Analíticos y continentales*, etc., p. 44-46.

⁹⁰³ También Cooper define como “apoteósico” el escenario terminal dejado por Hegel, en el que la filosofía alcanza su propio *telos* (Cooper, *op.cit.*, p. 49).

⁹⁰⁴ D’Agostini pone a Kierkegaard, Marx y Nietzsche como ejemplos de esta deriva poshegeliana (D’Agostini, *op.cit.*, p. 46).

filósofo en sentido estricto”⁹⁰⁵. Kojève, por otro lado, afirma que el final hegeliano de la historia puede significar dos cosas: en sentido *práctico*, puede referirse a la desaparición de guerras y revoluciones sangrientas; en un segundo sentido, constituiría la desaparición de la filosofía en un momento en el que el hombre mismo ya no cambiaría de manera esencial, por lo que no habría ninguna razón para cambiar los principios que se encuentran en la base de su comprensión del mundo y de sí mismo⁹⁰⁶. Esta superación de la filosofía, empero, no significa ni la abolición pura y simple presente en las tesis positivistas y cientistas, ni la prolongación del pensamiento tradicional, especulativo o sistemático bajo nuevas formas⁹⁰⁷. El verbo alemán *Aufheben* indica un movimiento más complejo que significa, al mismo tiempo, “abolir y elevar”⁹⁰⁸, de modo que en él quedan comprendidos los términos de nacimiento y muerte.⁹⁰⁹

El correlato más explícito de la *Culminación esencialista* de la filosofía fue desarrollado en la propuesta metafilosófica de Heidegger, en la que el final (*Ende*) de la filosofía se presenta como su acabamiento (*Vollendung*) en la ciencia y la técnica modernas. Esa realización *en y por* la ciencia constituiría el grado más elevado de la concepción metafísica u ontoteológica del mundo, la cual habría caracterizado esencialmente a la actividad filosófica⁹¹⁰. La variante heideggeriana de la culminación es, por tanto, un diagnóstico basado en una teoría descriptiva de la filosofía en la que esta se identifica con el pensamiento ontoteológico. Aunque Heidegger

⁹⁰⁵ François Châtelet, *Hegel según Hegel*, Barcelona, Laia, 1972, p. 261.

⁹⁰⁶ Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, London, Cornell University Press, 1980, p. 159, n.6.

⁹⁰⁷ Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Éditions Syllepse, 1997, p. 39.

⁹⁰⁸ Sobre esta dualidad del significado en Hegel véase también Lefebvre, *op.cit.*, p. 40.

⁹⁰⁹ Lefebvre, *op.cit.*, p. 95.

⁹¹⁰ Para el examen del tema del final de la filosofía en Heidegger, vide: Parte Segunda, Capítulo V: La consolidación del discurso sobre el “final de la filosofía” en el diagnóstico heideggeriano: ¿filosofar *en* el final de la filosofía o *tras* el final de la filosofía?

expresa que la *Vollendung* de la filosofía no tiene ninguna connotación de perfección⁹¹¹, de su exposición se infiere que el final de la filosofía pasa por una superación (*Überwindung*) de la metafísica precisamente porque esta habría realizado su propia esencia en el despliegue tecnológico, mediante el que se alcanzan la total aprehensión y el dominio del ente. Tras el final de la filosofía, el pensamiento solamente puede ser torsión (*Verwindung*) de la metafísica, un *pensar* que retuerce la tradición hasta que esta es ya indistinguible de su forma originaria. En su revisión a la metafilosofía contemporánea, Nicholas Joll resume al último Heidegger mediante la siguiente secuencia⁹¹²: la filosofía se identifica con la metafísica, que es la historia de los entes; esta constituye un error y pertenece a las enfermedades de la modernidad, y termina al alcanzar su desarrollo completo; en su lugar, se instaura el pensamiento. La apertura a un *pensar* nuevo y diferente de la tradición metafísica puede considerarse, en este sentido, una respuesta ante la posibilidad del nihilismo tras el final de la filosofía. Así, la *Culminación esencialista* de corte heideggeriano solamente puede entenderse mediante tres conceptos clave: el final de la filosofía no se caracteriza como realización plena, sino como acabamiento –*Vollendung*–, que acaece como consecuencia inevitable de la superación –*Überwindung*– de la metafísica o de la ontoteología, con cuya tradición el

⁹¹¹ “Indes meint Vollendung nicht Vollkommenheit, derzufolge die Philosophie mit ihrem Ende die höchste Vollkommenheit erreicht haben müsste (Martin Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, in *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe, Band 14*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007, p. 70; vide: Parte Segunda, capítulo V, 2.2. Los sentidos del final). Según Félix Duque, Heidegger huye de la amenaza de lo perfecto y acabado, una de las formas en las que se dice la *Vollendung*; su respuesta a esa amenaza habría sido la consideración de la *Vollendung* de la historia acontecida con Hegel como el final (*Ende*) de la filosofía (Félix Duque, “Con Hegel y Heidegger: Amenaza de la finitud”, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 24, 1990, p. 14).

⁹¹² Joll, “Contemporary metaphilosophy”, etc., pp. 22-23.

pensar posterior solamente puede relacionarse en forma de torsión – *Verwindung*–.

El diagnóstico de Heidegger sobre el final de la filosofía se caracteriza, por tanto, por dos elementos fundamentales e indisolubles: por un lado, se presenta como el acabamiento mediante la realización en la ciencia y la técnica de la tradición metafísica u ontoteológica que se dirige a lo ente; por otro lado, significa la apertura a un nuevo *pensamiento* que, lejos de olvidar la tradición, vuelve a ella para retorcerla. Dependiendo de la atención que se preste a uno y otro, puede considerarse a Heidegger como el gran filósofo del “final de la filosofía” o como el heraldo de un pensar radical que lleva a la filosofía un paso más allá de sí misma. La recepción de su metafilosofía ha quedado, así, dividida entre una posición fatalista centrada en el final de la tradición filosófica y una convicción del despertar del verdadero pensamiento, inaugurado por Heidegger.

3.1. Fatalismo filosófico

La interpretación fatalista de la metafilosofía de Heidegger tiene el *final* de la filosofía y, por tanto, también superación de la metafísica, como eje central. El desarrollo heideggeriano del tema del final de la filosofía justifica su calificación como una forma “heroica” del final de la filosofía, que constituiría la demolición de la historia de la filosofía y la cultura, de manera que los “extravíos” de la metafísica se convierte en el destino de la época, al modo del *pathos* hölderliniano⁹¹³. Otro modo de expresar esta

⁹¹³ Habermas, “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”, etc., p. 71. En la *Superación de la metafísica*, Heidegger afirma que esta constituye la fatalidad necesaria de Occidente: „Die Metaphysik ist in allem ihren Gestalten und geschichtlichen Stufen ein einziges, aber vielleicht auch das notwendige Verhängnis des Abendlandes und die Voraussetzung seiner planetarischen Herrschaft“ (Martin Heidegger, “Überwindung der Metaphysik“, in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Band 7*, Frankfurt am Main,

misma idea es afirmar que Heidegger adopta un tono “apocalíptico” en la medida en que el final de la filosofía supone al mismo tiempo haber completado la metafísica y haber alcanzado el objetivo de pensar el Ser⁹¹⁴. Por su parte, D’Agostini ha considerado la propuesta de Heidegger como un final por inadecuación de un saber denominado filosófico en un mundo dominado por la técnica y en el que prevalece el saber operacional, pragmático y fragmentario, cuya principal consecuencia es la instauración de una enemistad entre filosofía y (tecno)ciencia que habría comenzado en la década de 1930⁹¹⁵. Heidegger, en este sentido, estaría asumiendo la incompatibilidad entre la imagen natural y la imagen científica del mundo, precisamente por invertir el orden de prioridad⁹¹⁶, tratando así de mostrar que la primera es más fundamental que la segunda.

Puede afirmarse, por tanto, que en el fondo de la *Culminación esencialista* se encuentra la idea heideggeriana de que “en la época moderna acaba la metafísica *porque ella es su plenificación*”⁹¹⁷. Ramón Rodríguez interpreta la *Vollendung* heideggeriana como la consumación en cuanto cumplimiento pleno mediante el que se llevan hasta el extremo las posibilidades internas de algo y se agota todo lo que ello puede dar de sí⁹¹⁸. En este sentido:

El ‘final’ de la filosofía –o metafísica– quiere entonces decir: consumación en la época moderna de la actitud griega – cristalizada en la interpretación platónica de la entidad como

Vittorio Klostermann, 2000, p. 75).

⁹¹⁴ Simon Glendinning, “The End of Philosophy as Metaphysics”, en Thomas Baldwin (ed.), *The Cambridge History of Philosophy: 1870-1945*, Cambridge University Press, 2003, p. 573.

⁹¹⁵ D’Agostini, *Analíticos y continentales*, etc., pp. 44, 56.

⁹¹⁶ Herman Philipse, “What is a natural conception of the world?”, *International Journal of Philosophical Studies*, 9 (3), 2001, p. 392.

⁹¹⁷ Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006, p. 149.

⁹¹⁸ Rodríguez, *op.cit.*, p. 149-150.

idea— del atenerse al ente en cuanto ente, a lo presente en cuanto presente.⁹¹⁹

En otras palabras, el final de la filosofía en Heidegger equivaldría a la reunión de la historia del platonismo⁹²⁰, caracterizada por el establecimiento del ente como objeto fundamental de estudio filosófico-metafísico. Y la historia de la ontología occidental debe ser destruida⁹²¹ precisamente por haber desviado la atención de lo realmente importante y que debe abordado tras el final de la filosofía: *pensar el Ser*. Debido al desarrollo de su metafilosofía, bien podría afirmarse que el *pensar* heideggeriano es una tarea post-filosófica⁹²², ya que este no debería conservar ningún rasgo que hubiera definido a la reflexión filosófica de la tradición occidental. La tarea del *pensamiento* tras la superación de la metafísica se presenta, así, como algo totalmente nuevo, distinta de la ciencia y de la metafísica. El esfuerzo de la filosofía —o del pensar— por buscar una “teoría” diferencial y específica, sin embargo, es descrito por Lefebvre como un esfuerzo vano y esencialmente inalcanzable:

La philosophie se définit par la recherche d’une “théorie” autonome, différente de la religion comme de l’art, de la science comme de l’action politique (...). Effort toujours vain, toujours partiel, toujours renouvelé, inachevable par essence.⁹²³

De modo que la cuestión de la superación de la filosofía obligaría a “reconsiderar y, por tanto, a reescribir nuevamente la historia entera de la filosofía”⁹²⁴. En el caso de Heidegger, esa tradición no debe ser reelaborada ni deben sus principios ser recuperados, sino que solamente podría tratarse

⁹¹⁹ Rodríguez, *op.cit.*, p. 150.

⁹²⁰ Blum, *op.cit.*, p. 225.

⁹²¹ Según Rorty, Heidegger coincidiría con Dewey en la necesidad de destruir esa tradición (Rorty, *Consequences of Pragmatism*, etc., p. 42).

⁹²² Blum, *op.cit.*, p. 227.

⁹²³ Lefebvre, *op.cit.*, p. 149.

⁹²⁴ Lefebvre, *op.cit.*, p. 272.

mediante un *Pensar* que la retuerce (*Verwindung*). Según Vattimo, la tradición humanista y las razones por las que sus contenidos están en crisis solamente puede entenderse mediante esa *Verwindung* heideggeriana, esto es, desde un punto que al mismo tiempo nos pertenece y que se sitúa fuera de la tradición⁹²⁵.

3.2. La aurora de un nuevo pensar

Ante la emergencia de un nuevo pensar distinto de la ciencia y de la metafísica⁹²⁶ y que se distancia radicalmente de la tradición, emergen inevitablemente preguntas metafilosóficas decisivas: ¿cuál es la naturaleza de ese pensar? ¿Dónde se sitúa respecto a las ciencias? ¿Qué relación tiene con el pensamiento filosófico? ¿Debe sustituir completamente a la filosofía, conceptual e institucionalmente? Quizá por la necesidad de evitar las consecuencias de una respuesta afirmativa a la última pregunta, la propuesta metafilosófica de Heidegger puede interpretarse como una afirmación de la vigencia del *pensar* filosófico a pesar de, o precisamente gracias a la superación de la metafísica. Bajo esta concepción, la verdadera filosofía abarcaría más que el núcleo ontoteológico establecido por la tradición, desvelado solamente tras el derrocamiento de la metafísica, y sobreviviría, por ello, a su propio acabamiento, que no sería sino el final de una forma específica de hacer filosofía, pero no de *todas* las formas de hacer filosofía, menos aún de la más genuina. El *pensamiento* emergido tras el final de la filosofía no sería, por tanto, una actividad radicalmente diferente a la realizada a lo largo de la historia de la filosofía; se trataría, más bien, de una recuperación filosófica del *pensar* que se había olvidado. En este sentido, se ha dicho que la superación heideggeriana de la

⁹²⁵ Vattimo, *op.cit.*, p. 39.

⁹²⁶ Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, etc., p. 74.

metafísica, en cuanto conjunción de su *Überwindung* y su *Verwindung*, no es un final al uso, sino un “mantenerse como habiendo sido”⁹²⁷.

En un sentido similar, Martínez Marzoa reclama en el epílogo a su *Historia de la filosofía* que el hecho de que la filosofía “se ha cumplido o que se ha consumado no quiere decir que ‘ya no haya’ filosofía; quiere decir precisamente que la hay, esto es: que está ahí reclamando ser entendida”, y añade que esto “constituye una situación rigurosamente original”⁹²⁸:

Parece, pues, que la *philosophía* se ha “consumado”, que la *Geschichte* se ha cumplido. ¿Significa esto que “la historia de la filosofía” ha “terminado”?; la fórmula, tal como suena, está fuera de lugar, porque, si decimos que “termina” o que “ha terminado”, ya la estamos considerando como un segmento dentro del acontecer que siempre viene de atrás y siempre sigue.⁹²⁹

A juicio de Marzoa, considerar la “historia de la filosofía” como una fase ya concluida implica avalar al mismo tiempo el espacio histórico en el que se inserta, y ese espacio no termina nunca porque “siempre viene de atrás y siempre sigue”. Aunque pueda afirmarse conceptualmente que la Historia –*qua* relato unitario– ha terminado, la historia y el acontecer diario no se detienen. Por tanto, la *Culminación esencialista* heideggeriana sería, bajo esta interpretación, una suerte de cierre en falso en el que no se anuncia el final de la filosofía *tout court*, sino solamente su forma tradicional metafísica⁹³⁰. Simon Glendinning ha subrayado a este respecto

⁹²⁷ Óscar Nudler, *Filosofía de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2010, p. 451.

⁹²⁸ Felipe Martínez Marzoa, “Epílogo”, en *Historia de la filosofía II*, Madrid, Istmo, 2003, p. 267.

⁹²⁹ *Ibíd.*

⁹³⁰ En este sentido, se ha identificado el supuesto final de la filosofía à la Heidegger con la superación de la tradición filosófica alemana (John Passmore, “The end of philosophy?”, *Australasian Journal of Philosophy*, 74 (1), 1996, p. 14), lo que coincidiría con el diagnóstico de Riedel de que el denominado “final de la filosofía” es fruto de una “superstición histórica típicamente alemana” e infundada (Manfred Riedel, “Philosophieren nach dem ‘Ende der Philosophie’? Zur Sache des Denkens im Zeitalter

que la postura de Heidegger sería semejante a la de Wittgenstein, ya que ambos comparten la idea de que la filosofía tradicional es esencialmente metafísica y que esta, a su vez, equivale a un fundamentalismo, pero también sostienen que el final de la filosofía *qua* metafísica no es el final de la filosofía como tal⁹³¹. La interpretación de la no equivalencia de la superación de la metafísica –aunque sea considerada la esencia de la actividad filosófica– y el final de la filosofía justificaría la multiplicación de las corrientes que reivindican la hermenéutica, la retórica y la narrativa, pues estas propugnarían una *transformación* de la filosofía⁹³², pero no su final.

En el contexto de esta investigación, empero, la pregunta relevante es si ese *pensar* que se habría iniciado tras y por la culminación heideggeriana, que se dice distinto de la filosofía y de la ciencia, es realmente nuevo. En caso de ser así, como parece defender Heidegger, y pasando por alto la advertencia de Adorno de que lo que ofrece no es sino “la patraña de un comienzo”⁹³³, su obra constituiría un punto de inflexión fundamental en la historia de la filosofía y del pensamiento, ya que sería indicativo al mismo tiempo de la conclusión de la filosofía y del inicio de un *pensar* sin precedentes cuya tarea, por otro lado, habría sido iniciada ya por el propio Heidegger, quien habría marcado sus directrices.

der Wissenschaft“, en Hermann Lübbe (ed.), *Wozu Philosophie?*, Berlin, de Gruyten, 1978, pp. 284-285).

⁹³¹ Glendinning, “The end of philosophy as metaphysics”, etc., p. 577.

⁹³² Baynes, Bohman, McCarthy, *op.cit.*, pp. 7-16.

⁹³³ Theodor W. Adorno: “Die Aktualität der Philosophie“, en *Gesammelte Schriften, Band 1: Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, p. 339.

CAPÍTULO II

Mecanismos de defensa de la especificidad de la filosofía

Frente a las teorías que asumen o promueven explícitamente el final de la filosofía, en la historiografía contemporánea se han multiplicado también los trabajos que defienden cierta especificidad del trabajo filosófico que no sucumbiría ante la *Eliminación*, la *Disolución posmoderna* ni la *Culminación esencialista*. La presente clasificación⁹³⁴ de las formas en las que la filosofía defiende una posición independiente y una actividad autónoma del resto de disciplinas no contiene todas las opciones lógicamente posibles, pero reúne las posiciones teóricas conceptualmente más relevantes de la historiografía contemporánea. Todas ellas constituyen movimientos mediante los cuales la filosofía trata de reclamar un lugar propio en la amalgama de ciencias y disciplinas en las que se desarrollan el conocimiento y la cultura. Pese a todo, la frontera entre las teorías del final y las de defensa de la filosofía (como se muestra, por ejemplo, en el caso de Heidegger), son muy difusas.

El orden de exposición de las propuestas responde a la creciente importancia que se le otorga en cada una de ellas a la filosofía en sus relaciones con el resto de saberes.

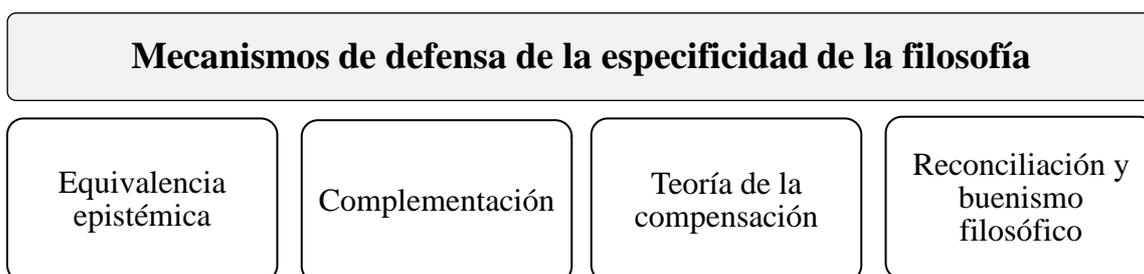
La posición llamada aquí *Equivalencia epistémica* supone la disolución del problema de la demarcación de las ciencias y, en consonancia, la defensa de una cultura sin centros simbólicos de gravedad y de una noción laxa de la filosofía.

⁹³⁴ Esta clasificación se orienta parcialmente en la tipificación propuesta por Julián Pacho (vide: Julián Pacho, “¿Postmetafísica o postfilosofía? Una cuestión metafísica no sólo heideggeriana”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 42, 2009, pp. 130-132).

La tesis de la *Complementación* reclama la especificidad e irreductibilidad de un tipo de saber *filosófico* que no se encontraría en disonancia con otras formas de conocimiento.

Por su parte, la teoría de la *Compensación* constituye una reacción reivindicativa de la necesidad de las ciencias del espíritu frente al “desencantamiento” (Weber⁹³⁵) que la ciencia tecnificada habría ejercido en la cultura, que se identifica también con la defensa de la actividad filosófica como su crítica más radical.

Por último, las posturas de la *Reconciliación* de las ciencias sitúan a la filosofía en el papel de mediadora entre dos imágenes del mundo que parecen contradictorias: la *científica* y la *manifiesta*, por utilizar la conocida terminología de Wilfrid Sellars⁹³⁶.



Ninguna de las propuestas constituye una opción definitiva ni cuenta con un respaldo generalizado en la historiografía filosófica. Sin embargo, resulta aún más llamativo que, al tratarse de teorías *filosóficas* –i.e. que emergen, en su mayoría, de una reflexión arraigada en una disciplina denominada “filosofía”– que realizan algunas asunciones importantes sobre el resto de disciplinas científicas, ninguna de ellas haya recibido una atención especial en los círculos científicos o una influencia sociocultural

⁹³⁵ Vide: Parte Tercera, Capítulo II, 3.1: La compensación como *reencantamiento* del mundo.

⁹³⁶ Wilfrid Sellars, “Philosophy and the scientific image of man”, in *Empirism and the Philosophy of Mind*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1963.

destacada (salvo en el caso de las teorías de la equivalencia y de la compensación, aunque de manera implícita). Podría pensarse por ello que los intentos de especificar qué sea la filosofía y qué lugar debe ocupar en la cultura solamente interesan a los filósofos. En este sentido, todas las teorías expuestas son no solamente *metafilosóficas*, sino también y, quizás sobre todo, *intrafilosóficas*. Este hecho hace difícil una valoración externa que, en general, no es ni puede ser deseada por quien afirma la alteridad y especificidad radical de la disciplina filosófica con respecto al resto de saberes como única manera de *salvar* su nombre. La defensa *intrafilosófica* de la especificidad de la filosofía se encuentra, en muchos casos, demasiado cerca de posturas que amparan o, al menos, dejan entrever, con mayor o menor decisión, su superioridad.

1. Equivalencia epistémica: neutralización de la pregunta por la demarcación

Las propuestas enmarcadas bajo la *Equivalencia epistémica* son descriptivas del estado en el que se concibe el conocimiento como consecuencia de la *Disolución posmoderna* de la filosofía, y equivalen a una interpretación radical de la investigación de Ernst Cassirer en su *Philosophie der symbolischen Formen*⁹³⁷, defendida con gran éxito por Richard Rorty y Nelson Goodman, quienes propugnan la supresión de los “centros de gravedad” privilegiados en la cultura, entre los cuales se encuentra la filosofía. La necesidad, advertida por Vattimo, de una “ontología débil” como única posibilidad de salir de la metafísica por el camino de la *Verwindung*⁹³⁸ se sitúa en el mismo marco, así como la

⁹³⁷ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1923.

⁹³⁸ Vattimo, *El fin de la modernidad*, etc., p. 159.

desestimación de Lyotard de la pregunta metafilosófica por excelencia, i.e. la pregunta por la naturaleza de la filosofía⁹³⁹.

La propuesta de la *Equivalencia epistémica* neutraliza así el viejo problema de la demarcación de las ciencias, pues afirma, a grandes rasgos, que las diversas formas simbólicas –en la obra de Cassirer: la religión, el arte, el lenguaje y la ciencia– son epistemológicamente equivalentes, por lo que no habría forma de establecer dominancia epistémica de unas sobre otras. Esto implica, al mismo tiempo, una ausencia de identidad diferenciada que concedería a la filosofía total discrecionalidad para asumir cualquier tipo de responsabilidad cognitiva que tuviera respaldo pragmático en un contexto cultural dado. Con el abandono *posmoderno* de la noción representacionista del conocimiento queda también abolido el concepto de verdad como correspondencia entre las representaciones *internas* y los objetos *externos*, de modo que no quedarían motivos para considerar ningún lenguaje simbólico superior a otro en términos epistémicos.

1.1. Filosofía en minúsculas y cultura *sin centro*

Una de las formas que adopta la *Equivalencia epistémica* implica la reivindicación, de origen rortiano, de la “*filosofía*” en minúsculas –opuesta a la “*Filosofía*” tradicional, en mayúsculas⁹⁴⁰– solamente reproducible en una cultura en la que no existen centros de gravedad culturales ni discursos con un peso epistémico superior al resto, esto es, en una cultura *sin centro*. Como se ha visto⁹⁴¹, la *Disolución posmoderna* de la filosofía propuesta por Rorty implica el abandono de la “metáfora ocular” de la representación

⁹³⁹ Nudler, *op.cit.*, p. 22.

⁹⁴⁰ Rorty, *Consequences of Pragmatism*, etc., p. xxx.

⁹⁴¹ Vide: Parte Tercera, Capítulo I, 2.1.1. Disolución de la epistemología representacionista.

que habría dominado a la filosofía por considerarla injustificada e inadecuada y, por ello, también pragmáticamente indeseable. Esto lleva a Rorty a propugnar una cultura *posfilosófica* y sin privilegios epistémicos en la que la “*filosofía*” como actividad diferenciada tendría un significado muy laxo. El análisis de la metafilosofía de Rorty que se desgrana a continuación coincide, así, con el diagnóstico de Skinner, según el cual del escepticismo epistemológico de Rorty no se derivaría la muerte de la filosofía, sino que implica una pérdida radical de privilegios con respecto al conocimiento del mundo:

None of the empirical sciences has a privileged foundation in the sense of being able to claim a unique, essential grasp of reality. The empirical sciences all describe different realities, each with its own internal structure, as indeed do the humanities in Rorty’s view.⁹⁴²

Siguiendo la argumentación de Rorty, “cuando se abandona la noción del conocimiento como representación, también desaparece la noción de la investigación dividida en sectores distintos y con objetos de estudio diferenciados”⁹⁴³. Dicho de otro modo, el abandono de las nociones tradicionales de “objetividad” y “método científico” conlleva la eliminación de la separación entre disciplinas, principalmente porque la propia idea de científicidad o la necesidad de escoger entre distintos métodos son erróneas⁹⁴⁴. Este error se basa, según Rorty, en la creencia, también equivocada, de que la explicación y la comprensión son dos formas opuestas de hacer ciencia⁹⁴⁵. El repudio a los conceptos tradicionales de ciencia y conocimiento lleva, en la propuesta de Rorty, a

⁹⁴² Quentin Skinner, “The end of philosophy?”, *New York Times Review of Books*, 23 (4), 1981, p. 48.

⁹⁴³ Rorty, *Consequences of Pragmatism*, etc., p. 203.

⁹⁴⁴ Rorty, *op.cit.*, p. 195.

⁹⁴⁵ Rorty, *op.cit.*, p. 197.

liquidar también la clásica distinción entre las “dos culturas” y sus modos enfrentados del conocer.

Ese escenario posmoderno⁹⁴⁶ en el que se plantea la *Equivalencia epistémica* es el de una cultura *sin centro*, que el propio Rorty refiere mediante una implícita –tal vez inconsciente– alusión al Dios de Alain de Lille⁹⁴⁷ y a la descripción del universo formulada por Nicolás de Cusa y Giordano Bruno:

The high culture of an unfragmented world (...) may not center around anything more than anything else. (...) It may be a culture which is transcendentalist through and through, *whose center is everywhere and circumference is nowhere.*⁹⁴⁸

Una cultura, por tanto, de posibilidades infinitas y límites indefinidos, en la que no se trataría de reequilibrar la balanza del conocimiento, sino de prescindir del artefacto que se creía podría medirlo. El argumento para sostener la necesidad de una cultura *sin centro* y, en consecuencia, una teoría de *Equivalencia epistémica*, se basa en la noción *sui generis* de filosofía moderna sostenida por sus procuradores: al abandonar las nociones epistemológicas tradicionales de “conocimiento” como representación de la realidad, o de “verdad” como correspondencia de las representaciones, la propia pregunta por la cientificidad de la ciencia o de la filosofía queda disuelta. De la renuncia a esos conceptos fundacionales surge un espacio en el que la pregunta por la demarcación entre las disciplinas ya no tiene sentido; la cultura que surge tras el derrocamiento de la filosofía moderna será, por eso, una cultura post-

⁹⁴⁶ Se entiende (al igual que en la Parte Tercera, Capítulo I, 2. La modernidad a diluir), en tanto que supera los conceptos fundamentales que su representante adscribe a la modernidad.

⁹⁴⁷ La formulación « Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam » constituye la segunda sentencia del *Liber XXIV philosophorum* neoplatónico.

⁹⁴⁸ Rorty, *op.cit.*, p. 70 (las cursivas son mías).

filosófica. En cualquier caso, y por razones evidentes, derivadas de la disolución conceptual de la modernidad, una cultura post-filosófica será siempre y ante todo una cultura post-metafísica, definida por Rorty en una entrevista de 1995 como una cultura “poetizada” en la que las personas *crean* su propio mundo⁹⁴⁹.

En términos filosóficos, la cultura posmoderna y *sin centro* deseada por Rorty ofrece la posibilidad de ser filósofo precisamente siendo “anti-Filosófico”⁹⁵⁰, donde la utilización de las mayúsculas tiene una gran importancia: en una cultura postfilosófica desaparecería la figura del “*Filósofo*” para instaurar la del “intelectual multiusos”, siempre “dispuesto a ofrecer una visión sobre casi todo, con la esperanza de que encaje con todo lo demás”⁹⁵¹. Se establece, así, una distinción entre una “*Filosofía*” en mayúsculas, i.e. una filosofía de corte *moderno*, caracterizado por una imagen representacionista del conocimiento, y una noción más laxa de filosofía que no aspira a un conocimiento unitario y definitivo de las cosas. En este sentido, Rorty reconoce que su posición respecto al “final de la filosofía” es similar a la de John Dewey, ya que trata de borrar la distinción entre arte, ciencia y filosofía (de los nudos culturales tradicionales) y sustituir su primacía por “una noción vaga y no controvertida de la inteligencia intentando solucionar problemas y ofreciendo significado”⁹⁵². Esto equivale, en última instancia, a eliminar la distinción entre lo que se considera filosofía y lo que no⁹⁵³.

⁹⁴⁹ Richard Rorty, “Toward a Post-Metaphysical Culture”, *The Harvard Review of Philosophy*, spring 1995, p. 59.

⁹⁵⁰ Rorty, *Consequences of Pragmatism*, etc., p. xvii.

⁹⁵¹ Rorty, *op.cit.*, p. xxxix. Esta fórmula es una clara alusión a la definición de Sellars de la tarea de la filosofía: “to understand how things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term” (Sellars, *op.cit.*, p. 1).

⁹⁵² Rorty, *op.cit.*, p. 51.

⁹⁵³ Baynes, Bohman, McCarthy, *op.cit.*, p. 13. En este sentido, la posición de Rorty es radical respecto al final de la filosofía (vide: Parte Tercera, Capítulo I, 2. Disolución

De acuerdo con lo expuesto en los párrafos precedentes, parece razonable identificar la cultura *sin centro* imaginada por Rorty con una cultura “post-Filosófica” que salva, sin embargo, una noción vaga y generalista de “filosofía”. En una cultura tal, y a juicio de Rorty, la hermenéutica prevalece no como sucesora de la epistemología que se había abandonado, sino como garantía del vacío creado por ella⁹⁵⁴:

In the interpretation I shall be offering, “hermeneutics” is not the name for a discipline, nor for a method of achieving the sort of results which epistemology failed to achieve, nor for a program of research. On the contrary, hermeneutics is an expression of hope that the cultural space left by the demise of epistemology will not be filled –that our culture should become one in which the demand for constraint and confrontation is no longer felt.⁹⁵⁵

Dado que la imagen *moderna* de la epistemología es opcional e indeseable, el espacio que deja su abandono no debe ser ocupado de nuevo. Por eso, la labor hermenéutica de la filosofía *edificante*, de la filosofía en tanto que amor a la sabiduría, es impedir que la conversación degenera en investigación o que “alcance el seguro camino de una ciencia”⁹⁵⁶. Debido a que la manera en la que las cosas se *dicen* es más importante que la posesión de la *verdad*, esa edificación –*edification*, término que utiliza Rorty para traducir la *Bildung* alemana– resulta fundamental para encontrar una forma nueva o más interesante de expresarse o de arreglárselas con el mundo⁹⁵⁷. Tras el final de la “Filosofía” quedaría la conversación humana con la *edificación* como objetivo⁹⁵⁸.

En este contexto post-Filosófico de edificación, el pragmatismo, cuyas principales características están expuestas en su *Consequences of*

posmoderna).

⁹⁵⁴ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, etc., p. 315.

⁹⁵⁵ Rorty, *ibíd.*

⁹⁵⁶ Rorty, *op.cit.*, p. 372.

⁹⁵⁷ Rorty, *op.cit.*, p. 360.

⁹⁵⁸ Blum, *op.cit.*, p. 233.

*Pragmatism*⁹⁵⁹, se vuelve para Rorty casi una necesidad. En primer lugar, el pragmatismo rortiano se distingue por ser un antiesencialismo aplicado a las nociones de “verdad”, “conocimiento”, “lenguaje”, “moralidad” y otros conceptos de la teorización filosófica, lo que implica una eliminación de las diferencias epistémicas entre las ciencias, el trabajo, la reflexión moral o el arte. En segundo lugar, por tanto, el pragmatismo supone una negación de la existencia de una diferencia epistemológica, metafísica y metodológica que permita distinguir la verdad de la falsedad, los hechos de los valores o la moralidad de la ciencia. Y esto, en última instancia, caracteriza el pragmatismo como la eliminación de todas las limitaciones en la investigación, excepto las conversacionales, i.e. las pequeñas restricciones que proceden de los colegas investigadores.

La ausencia de un terreno común para la objetividad, precisamente por haber abandonado su concepto, tiene como consecuencia que solamente podamos indicar el aspecto de “lo otro” desde el punto de vista propio, y de ahí la necesidad de cultivar la hermenéutica con la alteridad⁹⁶⁰. Esa obligación de atenerse solamente al propio criterio tiene dos implicaciones fuertes. Por un lado, dado que mediante la contraposición entre hermenéutica y epistemología se elimina la posibilidad de un lenguaje unificador que permita la apropiación del lenguaje *del otro*, el pragmatismo rortiano estaría proponiendo, en palabras de Vattimo, una “alteridad radical”⁹⁶¹ que, en última instancia, establece un límite claro e inquebrantable entre el juicio propio y todo lo demás. Por otro lado, y como reconoce el propio Rorty, su pragmatismo impone el etnocentrismo⁹⁶². Ese etnocentrismo inherente a la propuesta de Rorty

⁹⁵⁹ Rorty, *Consequences of Pragmatism*, etc., pp. 162-165.

⁹⁶⁰ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, etc., pp. 364-365.

⁹⁶¹ Vattimo, *El fin de la modernidad*, etc., pp. 132-133.

⁹⁶² Rorty, *Consequences of Pragmatism*, etc., p. 173.

constituye, según James Tartaglia, uno de los mayores defectos de su metafilosofía. Dado que todo su argumento se basa en la especificidad cultural de la filosofía, i.e. en la afirmación implícita de que la filosofía es un fenómeno cultural específicamente europeo, la existencia de la filosofía no-occidental socavaría su crítica a la filosofía⁹⁶³; pero si existe la filosofía no-occidental (como defiende Tartaglia), la tesis de la especificidad cultural de la filosofía es falsa, por lo que su afirmación sobre la obsolescencia de las cuestiones típicamente europeas en las que se enraízan los problemas filosóficos queda desacreditada. Si se asume que la filosofía no es una actividad culturalmente específica, la crítica historicista de Rorty cae por su propio peso⁹⁶⁴, y su pragmatismo debería ser revisado.

Rorty incide en que, ya que en la tradición pragmatista no existe contraste entre obtener la verdad y obtener la libertad⁹⁶⁵, la *verdad* no es una cuestión de conocimiento. El pragmatismo abandona así la idea de un orden natural de las cosas que puede ser aprehendido y adopta la convicción de que la finalidad de la investigación es encontrar múltiples descripciones del mundo⁹⁶⁶, cuya validez no sería establecida de acuerdo a su adecuación a los hechos, sino al respaldo comunitario que obtenga en cada caso. En este sentido, el giro pragmático de Rorty pertenecería al fenómeno más amplio del giro lingüístico, y constituiría la maduración del elemento postmetafísico⁹⁶⁷. Frente al relato unitario al que aspiraba la ciencia moderna, el pragmatismo, así como las propuestas posmodernas en

⁹⁶³ James Tartaglia, “Rorty’s thesis of the cultural specificity of philosophy”, *Philosophy East & West*, 64 (4), 2014, p. 1028.

⁹⁶⁴ Tartaglia, *op.cit.*, p. 1033.

⁹⁶⁵ Rorty, *Filosofía y futuro*, etc., p. 10. No hay que olvidar que, para Rorty, el pragmatismo es el correlato epistémico de un liberalismo democrático.

⁹⁶⁶ Rorty, *op.cit.*, p. 102.

⁹⁶⁷ Nudler, *op.cit.*, p. 237.

general, propugnan la multiplicidad de relatos mediante los que *edificar* el mundo, no explicarlo.

1.1.1. La vacuidad de la tesis del "final de la filosofía"

Sin embargo, en sus últimos escritos e intervenciones Rorty matiza su posición respecto al final de la filosofía. Si bien en su *Consequences of Pragmatism* se muestra bastante franco en su propuesta de una cultura *sin centro*, i.e. postfilosófica en tanto que postmetafísica, en *Philosophie und die Zukunft*, que recoge algunos ensayos entre los años 1995 y 2000, Rorty dice expresamente no considerarse un filósofo del "fin de la filosofía"⁹⁶⁸. Defiende, además, que la idea del final de la filosofía es huera, ya que ninguna definición de la filosofía es lo bastante coherente como para considerarla acabada, y advierte de que los anuncios de la "muerte de la filosofía" deberían ser recibidos con cinismo⁹⁶⁹. En sus palabras, "abandonar a Platón y a Kant no es lo mismo que abandonar la filosofía"⁹⁷⁰ porque los problemas filosóficos no desaparecerán mientras no lo hagan los cambios sociales, ya que siempre existirá la necesidad de crear nuevos conceptos⁹⁷¹ y de ofrecer nuevas descripciones del mundo. En este sentido, Rorty considera que los filósofos tendrían un papel "modesto e inesencial"⁹⁷², pero que resultaría útil siempre y cuando ofrezcan términos nuevos con los que nombrar los problemas emergentes. Aunque "los problemas filosóficos son perecederos, al igual que los vocabularios con que se formulan"⁹⁷³, los problemas a los que la humanidad y, por ende, la

⁹⁶⁸ Rorty, *Filosofía y futuro*, etc., p. 72.

⁹⁶⁹ Rorty, *op.cit.*, p. 38.

⁹⁷⁰ Rorty, *op.cit.*, p. 16.

⁹⁷¹ Rorty, *op.cit.*, pp. 16-17, 72-73.

⁹⁷² Rorty, *op.cit.*, p. 24.

⁹⁷³ Rorty, *op.cit.*, p. 164.

filosofía puede enfrentarse son siempre novedosos y requieren estrategias diferentes. El quehacer filosófico *posmoderno* debe situarse en ese espacio incierto e indeterminado. De este modo, la concepción “post-Filosófica” de la filosofía como actividad *creadora* y *creativa* vendría a reforzar la profecía de Rorty al final de *Philosophy and the Mirror of Nature*:

Whichever happens, however, there is no danger of philosophy’s “coming to an end”. Religion did not come to an end in the Enlightenment, nor painting in Impressionism. Even if the period from Plato to Nietzsche is encapsulated and “distanced” in the way Heidegger suggests, and even if twentieth-century philosophy comes to seem a stage of awkward transitional backing and filling (as sixteenth-century philosophy now seems to us), there will be something called “philosophy” on the other side of the transition.⁹⁷⁴

La situación en la que se encuentra la filosofía en el momento actual no sería, por tanto, la de su final, sino la de una “transición” hacia un escenario libre del yugo de la modernidad. Derrocada esta, los filósofos solamente deberían preocuparse de “continuar la conversación de Occidente”, antes de exigir un lugar, dentro de esa conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía moderna⁹⁷⁵. No es claro, sin embargo, de qué manera habría de intervenir el filósofo en la *conversación* y qué papel jugaría en ella para “continuarla”: ¿se asemejaría su función a la de un árbitro o a la de un moderador? ¿Cómo habría de cumplir su tarea sin arrogarse ningún privilegio epistémico o pragmático? Por otro lado, la sola idea de aplicar la *Equivalencia epistémica* a todos los ámbitos del saber resulta problemática, y genera debates éticos especialmente urgentes y llamativos en el ámbito de la medicina⁹⁷⁶. A este respecto resulta

⁹⁷⁴ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, etc., p. 394.

⁹⁷⁵ Rorty, *op.cit.*, p. 394.

⁹⁷⁶ A modo de ejemplo: si no hay diferencia epistémica real entre un saber *popular* y el conocimiento científico contrastado, ¿de qué herramientas dispone el pragmatista para hacer frente a una comunidad que justifica y respalda la no vacunación? ¿A qué

relevante la advertencia de Skinner según la cual Rorty parece olvidar un punto obvio pero vital:

that scientific theories are tested not simply by their coherence with our other beliefs, but also by their capacity to explain and control the phenomena of nature. (...) Rorty seems in danger of drawing the illegitimate inference that such conversations cannot be inquiries at the same time.⁹⁷⁷

La crítica de Rorty a la filosofía parece estar basada en la oposición de una “*filosofía*” como actividad edificante y no problemática a una “*Filosofía*” como especialidad cristalizada en la institución académica y caracterizada por su fundamentalismo. Con esto pretende mostrar lo que significa “vivir sin superficialidad, evasión o inautenticidad, en un mundo que ya no se preocupa por cuestiones metafísicas y otras cuestiones tradicionales de la filosofía”⁹⁷⁸. La filosofía en minúsculas, sin embargo, a pesar de presentarse libre de toda carga, parece tener que ocuparse virtualmente de una tarea mucho mayor que la que se habría adscrito en su versión “fuerte”. Debe, ni más ni menos, encargarse de “continuar la conversación de Occidente”⁹⁷⁹. Resulta difícil imaginar cómo habría de hacerlo sin arrogarse ningún tipo de prerrogativa conceptual. A Habermas tampoco le persuade la imagen rortiana de la filosofía, y expresa su convicción de que la filosofía no puede *edificar* sin contar con las ciencias y, por tanto, sin hacer uso del “discurso fundante”:

Ich finde sie gleichwohl nicht *überzeugend*, weil sich auch eine pragmatistisch und hermeneutisch über ihre Grenzen belehrte Philosophie in bildenden Gesprächen *jenseits* der Wissenschaften gar nicht wird aufhalten können, ohne alsbald wieder in der Sog

argumentos podría apelar para convencerla o, incluso, para convencerse a sí mismo?

⁹⁷⁷ Skinner, “The end of philosophy?”, etc., p. 48

⁹⁷⁸ Kai Nielsen, “Wittgenstein, wittgensteinians and the end of philosophy”, *Grazer Philosophische Studien*, 38 (1), 1990, p. 32.

⁹⁷⁹ Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, etc., p. 394.

der Argumentation, d.h. der begründenden Rede hineinzugeraten.⁹⁸⁰

Y aunque su actividad se justificara de manera exclusivamente pragmática, debería asumirse entonces también su contingencia y la posibilidad *lógica* de que sea sustituida por otra que tuviera mayor respaldo; pragmáticamente, no hay razón para erigir a la filosofía (ni a cualquier otra disciplina) de manera exclusiva para ninguna función cultural o cognitiva.

Por otro lado, si la filosofía renuncia radicalmente a todo privilegio y se convierte, como presume Marina Garcés, en una actividad “sin dominio”⁹⁸¹, el “intelectual multiusos” (*all-purpose intellectual*) al que apela Rorty corre el riesgo de convertirse en un “intelectual para nada” (*no-purpose intellectual*). Abandonados los límites internos del conocimiento, la delimitación de una disciplina como “filosófica” (o como cualquier otra cosa) es una cuestión sin importancia, así como la denominación “filósofo”, cuyo título podría ser enarbolado por cualquier agente con el suficiente respaldo pragmático o, a juicio de McIntyre, por cualquier persona implicada en una empresa intelectual⁹⁸². Según Lefebvre, un escenario en el que esto es posible, en el que cualquiera se cree filósofo, constituye la prueba definitiva de que la filosofía ha terminado su papel⁹⁸³.

⁹⁸⁰ „Pero no la considero *convinciente*, puesto que una filosofía, aun cuando en términos pragmatistas y hermenéuticos ya sepa de sus límites, no porá mantenerse en absoluto en diálogos formativos *allende* las ciencias, sin volver a verse absorbida y aun arrastrada de inmediato por la resaca de la argumentación, esto es, del discurso fundante” (Habermas, „Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”, etc., p. 73; trad. esp. en Jürgen Habermas, “La filosofía como guarda e intérprete”, *Teorema*, 11 (4), 1981, p. 261).

⁹⁸¹ Marina Garcés, *Filosofía inacabada*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 46.

⁹⁸² Alasdair McIntyre, “Philosophy, the ‘other’ disciplines, and their histories: a rejoinder to Richard Rorty”, *Soundings: an interdisciplinary journal*, 64 (2), 1982, p. 131.

⁹⁸³ Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L’Arche, 1958, p. 93.

1.2. La indistinción de las versiones del mundo

Además de Rorty, Nelson Goodman ha defendido una versión alternativa de la *Equivalencia epistémica* con la crítica al lenguaje denotativo en su *Ways of Worldmaking*. El libro parte del supuesto de que el ser humano crea continuamente y a partir de símbolos de todo tipo variados mundos o versiones del mundo. Mediante el arte, el mito, la ciencia o la religión, el ser humano da forma a aquello que percibe y vive del mundo. Su tesis principal afirma que todos los procesos implicados en la creación de un mundo, ya sean estos verbales, literales y denotativos o de otro tipo, tienen una función simbólica equivalente, por lo que ningún tipo de lenguaje debe considerarse superior a otro en la creación simbólica de mundos. Así, las obras de arte funcionarían como símbolos de la misma manera que las creaciones de la ciencia. La principal reivindicación de Goodman es la exigencia de la eliminación de los privilegios epistémicos atávicamente aceptados y aplicados, otorgando a las disciplinas artísticas y, en general, a las formas simbólicas no-verbales o no-denotativas, el mismo grado de validez que a las científicas, que proceden de acuerdo al lenguaje natural. En consecuencia, la verdad, que en ningún caso es entendida en términos de correspondencia con el mundo, solamente puede ser establecida dentro de los distintos marcos de referencia, y dependerá por ello del contexto de justificación. Coincide, por tanto, con la interpretación pragmatista de la verdad propugnada también por Rorty, nutrida por el pragmatismo clásico de William James y John Dewey.

El punto de partida de Goodman para el desarrollo de su propuesta básica se sitúa en las preguntas o consideraciones que surgen de algunas de las tesis que comparte con Cassirer: asumiendo que el ser humano es capaz de crear mundos distintos mediante símbolos, ¿en qué sentido podría decirse que hay muchos mundos? ¿Qué papel juegan los símbolos en su

producción? ¿Cómo se relacionan esos mundos y su producción con el conocimiento? Según Goodman, existe una multiplicidad de mundos, creados a partir de símbolos; la manera en que esos mundos son confeccionados, su función como modos de conocer y la relación de tales modos con los ofrecidos por la ciencia son los hilos conductores de su exposición. Esos diversos mundos creados simbólicamente son denominados “marcos de referencia” (*frames of reference*⁹⁸⁴), sistemas de descripción de nuestra percepción del mundo a los que “estamos confinados” y que conforman el universo⁹⁸⁵. Pero las distintas versiones del mundo, concebidas cada una bajo un marco de referencia concreto, no se diferencian unas de otras por su apelación al *mundo* como ente objetivo, independiente y unánimemente cognoscible; no se encuentran en el mundo, sino que son construidos en él por medios simbólicos.

En consecuencia, solamente podemos encontrar o entender en el mundo aquello que estamos preparados para encontrar o entender. Esto lleva a Goodman a enunciar una drástica concepción de la ciencia y del quehacer científico como una “construcción de un mundo conforme a los conceptos por él elegidos y obedeciendo a sus leyes universales”⁹⁸⁶. La ciencia no se ocupa del mundo, sino de su propia versión, y en ese sentido no existiría ninguna ciencia objetiva. Por eso sostiene una noción pluralista de conocimiento, ya que postula “muchas versiones del mundo diferentes que son de interés e importancia independientes, sin exigencia o presunción de ser reductibles a una sola base”⁹⁸⁷. Esa irreductibilidad de las distintas versiones del mundo a un fundamento objetivo común constituye uno de los ejes que vertebran la propuesta de Goodman.

⁹⁸⁴ Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981, p. 2.

⁹⁸⁵ Goodman, *op.cit.*, p. 3.

⁹⁸⁶ Goodman, *op.cit.*, p. 15.

⁹⁸⁷ Goodman, *op.cit.*, p. 4.

A lo largo de la historia, la tendencia epistémica predominante se habría centrado en versiones o imágenes del mundo que fueran literales, denotativas y verbales, lo que cubriría las imágenes científicas y cuasi-científicas (y, seguramente, también filosóficas, en la medida en que se sirven del lenguaje natural), pero deja fuera las versiones perceptuales y pictóricas, así como todos los medios figurativos y no-verbales⁹⁸⁸. La tesis principal de Goodman se fundamenta en la distinción histórica entre la imagen natural del mundo, a la que él se refiere como “*familiar perceptual world*” y “*everyday picture of the world*”⁹⁸⁹ (que no es sino “el conjunto de descripción y representación”⁹⁹⁰ y que, tomada epistémicamente, hace referencia al conocimiento intuitivo y, en general, a “las reglas o los hábitos *naturalmente* adquiridos a la hora de codificar el mundo”⁹⁹¹) y la imagen científica o filosóficamente elaborada, que sería precisamente *antinatural* en sentido epistémico, pues se desarrollaría mediante un razonamiento para el cual haría uso del lenguaje natural o científico, i.e. verbal, literal y denotativo. El diagnóstico de Goodman, para quien no existe o no debería existir preeminencia epistémica de unas sobre otras, constituye una denuncia de la ausencia o débil presencia de las versiones no-verbales en la historia del conocimiento:

The arts must be taken no less seriously than the sciences as modes of discovery, creation, and enlargement of knowledge in the broad sense of advancement of understanding, and thus (...)

⁹⁸⁸ Goodman, *op.cit.*, p. 102. Como se mostrará más adelante, esta tendencia está en parte justificada por la superioridad epistémica del lenguaje natural en lo que a la explicación y el conocimiento del mundo se refiere, independientemente de si este es considerado un sustrato material objetivo o no.

⁹⁸⁹ La equivalencia entre la noción de “imagen natural del mundo” y los conceptos utilizados por Goodman –“*familiar perceptual world*” y “*everyday picture of the world*”– se toma de Julián Pacho, “Filosofía contemporánea e imagen del mundo. Un enfoque metafilosófico”, en José Ignacio Galparsoro, Xabier Insausti (eds.), *Pensar la filosofía hoy*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, p. 30.

⁹⁹⁰ Goodman, *op.cit.*, p. 103.

⁹⁹¹ Pacho, *op.cit.*, p. 21.

the philosophy of art should be conceived as an integral part of metaphysics and epistemology.⁹⁹²

Al postular la equivalencia de las artes y las ciencias como medios del conocer, se equiparan los lenguajes no-verbales y los verbales en su función creadora de mundos, pues se consideran todas igualmente válidas y aceptables (o, en su caso, deplorables). Se infiere, por tanto, que las artes – sistemas simbólicos que utilizan lenguajes no-verbales– deberían jugar el mismo papel que las ciencias –sistemas que hacen uso del lenguaje natural en su actividad– en la compleja dinámica del conocimiento y comprensión del mundo, porque las versiones o imágenes del mundo que cada una fabrica poseen el mismo valor epistémico, i.e. son *epistémicamente equivalentes*.

Exemplification and expression, though running in the opposite direction from denotation –that is, from the symbol to a literal or metaphorical feature of it instead of to something the symbol applies to– are no less symbolic referential functions and instruments of worldmaking.⁹⁹³

Uno de los argumentos esgrimidos por Goodman para la defensa de esta tesis se fundamenta en la aplicabilidad de los términos o adjetivos ficticios, que surgen en las imágenes no-verbales del mundo, a la vida cotidiana. Como ejemplo, el concepto de “Don Quijote”⁹⁹⁴, del que hace uso en más de una ocasión, entendido desde su función figurativa, describe perfectamente usos y costumbres de cierto tipo de persona que puede encontrarse en el mundo *real*. Algunas imágenes sugerentes de sistemas no-verbales, por tanto, pueden servir para el conocimiento del mundo del

⁹⁹² Goodman, *op.cit.*, p. 102.

⁹⁹³ Goodman, *op.cit.*, p. 12. Existe aquí una proximidad clara con la posición de Rorty cuando se pregunta si la ciencia es o no un género natural (Richard Rorty, “Is Natural Science a Natural Kind?”, en *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, 1990, pp. 46-62); su respuesta negativa a esta pregunta emplea argumentos muy parecidos a los de Goodman.

⁹⁹⁴ Goodman, *op.cit.*, p. 103.

mismo modo que lo hacen los términos y conceptos científicos, y en muchas ocasiones con mayor éxito. De modo que “la ciencia y el arte proceden prácticamente del mismo modo en su búsqueda y construcción”⁹⁹⁵; en este sentido, Goodman dice poder comprobar mediante la experiencia en la vida cotidiana que todos los modos y medios de simbolización serían instrumentos igualmente eficaces para el conocimiento.

Sin embargo, como el propio Goodman admite, no todos los mundos contruidos simbólicamente son válidos, de modo que hacen falta ciertas pautas para garantizar su éxito. Por ello, a pesar de la calidad simbólica del arte y de su estatus de creador de versiones del mundo, Goodman asume que es necesario diferenciar de algún modo entre la falsedad (o la ficción) y la verdad (o el hecho). Esta distinción, empero, no debe hacerse sobre el supuesto de que la ficción es fabricada y los hechos son descubiertos⁹⁹⁶, i.e. que los hechos pertenecen al mundo y la ficción a los mundos simbólicos humanos. La clásica enunciación de un “hecho del mundo” como algo objetivamente definible y que se adecúa al mundo se desvanece a favor de un concepto de “relaciones entre versiones”⁹⁹⁷. Es decir: los hechos no son puros, como algo analizable y cognoscible desde fuera del mundo, sino que se detallan en función de las coincidencias y concordancias entre versiones de distinta índole.

En el caso de los sistemas verbales –los que utilizan el lenguaje natural en su producción–, la verdad sigue siendo el máximo criterio, aunque se elimina la noción de verdad como *correspondencia* con el mundo. Una versión del mundo será considerada verdadera “cuando no

⁹⁹⁵ Goodman, *op.cit.*, p. 107.

⁹⁹⁶ Goodman, *op.cit.*, p. 91.

⁹⁹⁷ Goodman, *op.cit.*, p. 93.

viola ninguna creencia inflexible o irrenunciable ni quebranta ninguno de sus propios preceptos”⁹⁹⁸; un poco más adelante, se matiza que la verdad es una “sirvienta dócil y obediente”⁹⁹⁹. La verdad o falsedad, en cualquier caso, ha de definirse en su propio espacio, y no apelando al mundo. En cuanto a las versiones no-verbales, sin embargo, la verdad no es un concepto relevante, pues no puede haber ningún valor de verdad en sistemas que no denotan nada; en ese caso, la “corrección” será el criterio sustitutivo de la verdad. El conocimiento no es ya una búsqueda eterna de *la* verdad, sino también una ampliación de la comprensión; y la comprensión, en última instancia, aparece unida a la creación¹⁰⁰⁰ –a la creación de mundos simbólicos–.

La verdad, por tanto, ha de ser concebida “de un modo distinto al modelo de correspondencia con un mundo ya confeccionado”¹⁰⁰¹. Y aunque esto, en primera instancia, pudiera parecer un planteamiento cercano al relativismo radical, Goodman se defiende de él resguardándose en el concepto de “versiones correctas” que han de sustituir al concepto “fuerte” de verdad. Al fin y al cabo, “la fabricación o creación de mundos comienza con una versión y termina con otra”¹⁰⁰². No parece haber, por tanto, una creación *ex nihilo* de mundos, sino que los mundos se hacen y se rehacen continuamente, de modo que los objetos pierden y adquieren funciones simbólicas. Es por eso que resulta más fructífero, a juicio de Goodman, dirigir la atención al modo mediante el que se construyen tales versiones y crean, al mismo tiempo, más imágenes del mundo a partir de ellas. Por eso, el hecho de que existan diferentes alternativas no desacredita a ninguna de ellas. Pues las versiones, como las capas de una cebolla, no dejan más que

⁹⁹⁸ Goodman, *op.cit.*, p. 17.

⁹⁹⁹ Goodman, *op.cit.*, p. 18

¹⁰⁰⁰ Goodman, *op.cit.*, p. 22.

¹⁰⁰¹ Goodman, *op.cit.*, p. 94.

¹⁰⁰² Goodman, *op.cit.*, p. 97.

vacío (*blankness*¹⁰⁰³) cuando se eliminan todas las alternativas existentes. No hay, por tanto, un concepto de ‘mundo’ como ente unitario, sustrato común a versiones que se construyen sobre él; solamente las versiones, las imágenes del mundo, existen como tales.

Sin embargo, este reconocimiento de los distintos modos del conocer no justificaría, a juicio de Goodman, “ninguna política de *laissez-faire*”¹⁰⁰⁴. En su lugar han de ser instaurados ciertos estándares de corrección¹⁰⁰⁵ distintos de la verdad, pero que puedan ser definatorios de lo que es una versión real (y, en última instancia, verdadera, aunque bajo un concepto de ‘verdad’ más laxo). No se niega, por tanto, que la verdad sea una condición necesaria, pero se le niega “una cierta preeminencia como criterio”¹⁰⁰⁶. Las diferencias entre las distintas versiones serían, pues, puramente convencionales, y no estarían basadas en criterios absolutos de verdad o falsedad. Con todo, la coherencia le parece un criterio más “venerable” para establecer lo que *es* una versión o imagen del mundo:

Briefly, then, truth of statements and rightness of descriptions, representations, exemplifications, expressions –of design, drawing, diction, rhythm– is primarily a matter of fit: fit to what is referred to in one way or another, or other renderings, or to modes and manners of organization.¹⁰⁰⁷

La verdad o corrección de una versión se convierte, así, en una cuestión de adecuación, de modo que el conocimiento y la comprensión se

¹⁰⁰³ Goodman, *op.cit.*, p. 100.

¹⁰⁰⁴ Goodman, *op.cit.*, p. 107.

¹⁰⁰⁵ A estos “estándares de corrección” dedica Goodman el capítulo VII, en el que analiza conceptos como la validez, la veracidad, el contenido, la prueba, la representación o la muestra. La atención a esa terminología podría deberse a las dificultades que acarrea eliminar un concepto fuerte de ‘verdad’ en la justificación del conocimiento del mundo.

¹⁰⁰⁶ Goodman, *op.cit.*, p. 121.

¹⁰⁰⁷ Goodman, *op.cit.*, p. 138.

basan en el descubrimiento y la elaboración versiones *adecuadas* del mundo, y no tanto en la adquisición de creencias verdaderas.

El paralelismo de los mundos simbólicos realizado por Goodman se asienta al mismo tiempo sobre la afirmación de la cualidad simbólica de todos los tipos de codificación del mundo y sobre la escisión primaria e intuitiva entre las distintas formas simbólicas en función de la mayor o menor utilización del lenguaje verbal en su desarrollo. Esto lleva a suprimir cualquier posible preeminencia de una sobre otra, reivindicando el papel epistémico de todas ellas y en igual medida; el resultado, por tanto, es la *Equivalencia epistémica* propugnada de manera explícita también por Rorty.

A pesar de la evidente fuerza simbólica de las versiones no-verbales, “es innegable que han sido las ciencias particulares, naturales y humanas, las que de forma más decisiva han modificado la imagen del mundo de la cultura moderna y contemporánea”¹⁰⁰⁸, esto es, los modos de codificación que utilizan el lenguaje verbal, literal y denotativo. De hecho, la propia reflexión sobre las diversas posibilidades de construir del mundo, i.e. lo que hace Goodman en su exposición, será siempre una reflexión *desde y en* el lenguaje natural, que es eminentemente denotativo. Parece claro que los sistemas que emplean el lenguaje natural juegan y han jugado un papel capital en el curso del conocimiento y de la comprensión del mundo –si se quiere, de las distintas versiones del mundo–. Y parece también claro que cualquier otra forma simbólica, representacional o no, necesitará en última instancia del lenguaje natural, i.e. de su interpretación en términos denotativos, para convertirse en conocimiento, o incluso para conocerse y comprenderse a sí misma. La sola experiencia o producción de óleos, poesías o sinfonías (en definitiva, de sistemas no-verbales o no-

¹⁰⁰⁸ Pacho, *op.cit.*, p. 21.

denotativos) no hace posible el conocimiento; para su explicación y comprensión se habrá de recurrir a las herramientas lenguaje natural¹⁰⁰⁹. Esto parece una ventaja de las imágenes científicas del mundo, que derivaría en una superioridad epistémica sobre las demás: los sistemas verbales serían capaces de versar sobre *todas* las formas simbólicas, incluidas ellas mismas, con los métodos e instrumentos que les son propios. Su conocimiento del mundo será, por eso, más completo y complejo.

A pesar de no indicar sus consecuencias de manera explícita, esta objeción parece ser atisbada por Goodman, pues prevé la existencia de una crítica de la confección de los mundos (*critique of worldmaking*), un “estudio comparativo de las distintas versiones y visiones y de su producción”, creadas con “palabras, números, dibujos, sonidos u otros símbolos de cualquier tipo”¹⁰¹⁰. Sin embargo, parece disparatado que tal estudio comparativo pudiera hacerse mediante acuarelas, odas y sonatas, de modo que es de esperar que deba ser realizado desde el lenguaje natural, en aras de obtener un conocimiento y comprensión de las distintas versiones y sus relaciones¹⁰¹¹. Así, tanto las cuestiones internas a los diferentes sistemas simbólicos como el debate en torno a la conjugación de las distintas imágenes del mundo habrán de ser elucidados mediante el lenguaje natural, dando como resultado algo más parecido al conocimiento

¹⁰⁰⁹ A modo de ejemplo, con el lenguaje musical –a juicio de Goodman, imagen o versión simbólica no-verbal, no-denotativa y no-representacional– solamente es posible producir música, o más música, pero no es posible, estrictamente, *hablar de* música o explicarla empleando exclusivamente los medios de los que dispone el lenguaje musical (la consideración o no de la música como un lenguaje propiamente dicho queda, por motivos evidentes, fuera del alcance de esta investigación). Lo mismo sería aplicable al resto de codificaciones simbólicas no-verbales.

¹⁰¹⁰ Goodman, *op.cit.*, p. 94.

¹⁰¹¹ Un estudio tal sería similar al iniciado por Wilhelm Dilthey en su *Weltanschauungslehre* (Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften, VIII. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1977).

científico que al pictórico, musical o, en general, al no-verbal o no-denotativo.

Ahora bien, esta superioridad epistémica del lenguaje natural con respecto a las imágenes *naturales* o no-verbales no implica la negación de la calidad, importancia o riqueza simbólica de estas últimas. Al contrario, reconoce la necesidad de la reflexión consciente y razonada en torno a las distintas creaciones de la cultura, sean sus símbolos del tipo que sean, e incluso les concede cierta supremacía para la comprensión y exposición de algunos aspectos de la vida humana. Lo único que se censura y se cuestiona es su condición de medio de conocimiento *equivalente* al de las disciplinas que hacen uso del lenguaje natural, entre las que se encuentra la filosofía, pero también todas las ciencias, la historia o la crítica de arte.

2. Complementación: mantener la identidad para abolir el enfrentamiento

La teoría de la *Complementación*, de raíz kantiana, tiene como supuesto, expreso o implícito, la distinción entre una “actitud” metafísica, que se consideraría un rasgo inherente a la condición humana, y la metafísica como “ciencia” rigurosa. Esta propuesta fue inicialmente desarrollada por Wilhelm Dilthey¹⁰¹², quien sostiene que la metafísica como actitud sería inderogable por constituir uno de los tipos universales de codificación del mundo; la ciencia metafísica, en cambio, se habría agotado históricamente y habría cedido paso a las ciencias particulares. Sin embargo, dado que la oferta “científica” no satisfaría la demanda cultural “metafísica”¹⁰¹³, surge la necesidad, basada en la distinción metodológica

¹⁰¹² Vide: Parte Segunda, Capítulo II, 2. Wilhelm Dilthey y el “abandono de la actitud metafísica”.

¹⁰¹³ Julián Pacho, “¿Postmetafísica o postfilosofía? Una cuestión metafilosófica no sólo

entre *erklären* y *verstehen*, de ofrecer un relato comprensivo frente al relato explicativo de la ciencia.

De manera general, las teorías de la *Complementación* implican cierta irreductibilidad y autonomía de cada *forma* simbólica –de comprensión o de conocimiento–, ya que se asume que estas responden a preguntas, motivaciones y objetivos diferentes, por lo que deben y pueden coexistir en la cultura. Esa es la razón por la que esta teoría suele estar implicada en las propuestas filosóficas que reivindican el papel de la hermenéutica frente a la razón instrumental de la ciencia como un elemento distintivo de las ciencias del espíritu. En este sentido, se estaría también abogando por preservar la división entre las “dos culturas”, en aras de mantener intactos dos espacios diferenciados pero *complementarios*: uno de *comprensión* y otro de *explicación* del mundo.

Por otro lado, ya que se afirma que existe un *tipo* de comprensión del mundo que no es accesible para las ciencias naturales, que serían principalmente explicativas, en las teorías de la *Complementación* la *naturalización* del conocimiento o de la filosofía se presenta como una empresa inviable y sin sentido. Las ciencias *comprensivas* nunca podrán ser reducidas o absorbidas por las ciencias *explicativas* porque existe entre ellas una diferencia metodológica de clase irrebalsable. Incluso aunque se reclamara desde las ciencias *de la naturaleza* que, estrictamente, los objetos de los que se ocupan las ciencias *del espíritu* pueden ser naturalizados o que, de hecho, muchos de ellos ya lo han sido, desde la teoría de la *Complementación* podría objetarse que existe todavía *otra* forma, igualmente válida, de acercamiento a esos objetos que no es alcanzable por las ciencias naturales. Así, el principio de identidad latente en la *Complementación*, marcado por la distinción entre dos *formas* de

heideggeriana”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 42, 2009, p. 131.

tratar con la realidad, permite blindar el espacio que ocupan las ciencias del espíritu bajo el argumento de que su método es *sui generis*. Como se verá más adelante, la precisión de esa identidad se vuelve problemática cuando se aplica a la filosofía.

Charles Taylor ha defendido abiertamente una versión de la teoría de la *Complementación* con su reivindicación de la división clásica de Dilthey entre “ciencias naturales” y “ciencias del espíritu” para destacar el elemento hermenéutico irreductible que poseerían las segundas. Su tesis de la necesidad de realizar tal distinción se basa en la imposibilidad de imponer el requisito del absoluto a las ciencias humanas¹⁰¹⁴, que es descrito como la “explicación del mundo independientemente de los significados que pueda tener para las cuestiones humanas”¹⁰¹⁵. Y dado que la ciencia de la verificación, típica del conocimiento de las ciencias naturales, no es suficiente para abordar cuestiones de significado e interpretación, Taylor ve imprescindible una ciencia hermenéutica, en la que el “estudio del significado intersubjetivo puede al menos comenzar a explorar vías fructíferas”¹⁰¹⁶ para comprender el mundo mediante sus significados para la vida humana. A pesar de que en las ciencias naturales también sería necesaria la comprensión, entre las *Natur-* y las *Geisteswissenschaften* existiría una diferencia de clase, porque las segundas implican un tipo de comprensión *humana* que les es esencial¹⁰¹⁷ y de la que carecen las primeras. En este sentido, la propuesta de la *Complementación* se encontraría en oposición a los enfoques de la *Equivalencia epistémica*, que

¹⁰¹⁴ Charles Taylor, “Understanding in human science”, *Review of Metaphysics*, 34 (1), 1980, p. 38.

¹⁰¹⁵ Taylor, *op.cit.*, p. 31.

¹⁰¹⁶ Charles Taylor, “Interpretation and the sciences of man”, *Review of Metaphysics*, 25 (1), 1971, p. 42.

¹⁰¹⁷ Taylor, “Understanding in human science”, etc., p. 32.

postulan una suerte de unidad de la ciencia al asumir que “todas las ciencias son igualmente hermenéuticas”¹⁰¹⁸.

El programa de transformación de la filosofía de Karl Otto Apel¹⁰¹⁹, en su reivindicación de la especificidad de la comprensión (*Verstehen*) hermenéutica frente a la explicación (*Erklären*) teórica de la ciencia, se enmarcaría también dentro de las teorías complementarias. La reclamación de la hermenéutica, así como de la autonomía metodológica de las ciencias del espíritu, se fundamentaría en la constatación de que existen *otras* preguntas, además de las postuladas por las ciencias naturales, que pueden ser abordadas mediante la “comprensión metódica”¹⁰²⁰. De hecho, Apel cree que la controversia entre *Erklären* y *Verstehen* puede ser disuelta, aunque “no de acuerdo a un método predominante de explicación lógico-semántica de sistematización del conocimiento”¹⁰²¹, sino porque existe una complementariedad fundamental entre los métodos de la explicación y objetivación teórica y los de la comprensión comunicativa¹⁰²². En este sentido, aunque la *Complementación* mantiene la dicotomía de los modos del conocer, estos no son vistos como dos modos enfrentados, sino como dos opciones igualmente legítimas de tratar con la realidad, que responden a inquietudes y motivaciones diferentes. Sin embargo, aunque los métodos de las ciencias *del espíritu* y de las ciencias *de la naturaleza* se consideren complementarios, el papel de la filosofía frente a esa distinción no resulta *a priori* claro.

¹⁰¹⁸ Taylor, *op.cit.*, p. 26.

¹⁰¹⁹ Karl Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972.

¹⁰²⁰ Karl Otto Apel, “The Erklären-Verstehen controversy in the philosophy of the natural and human sciences”, in Guttorm Fløistad, *Contemporary Philosophy: a New Survey*, vol. 2, London, Martinus Nijhoff, 1982, p. 41.

¹⁰²¹ Apel, *op.cit.*, p. 43.

¹⁰²² Apel, *op.cit.*, p. 46.

2.1. Irreductibilidad de la filosofía como modo específico de *tratar con* el mundo

Aplicada al terreno filosófico, la teoría de la *Complementación* postula que la filosofía, en tanto que actividad intelectual, es un tipo de actividad *sui generis*¹⁰²³ que puede convivir y, de hecho, convive con otras formas de conocimiento. En consecuencia, para poder defender su tesis básica –a saber, la irreductibilidad y complementariedad de todas las *formas* de conocimiento y comprensión del mundo–, y dado que la afirmación de la complementariedad de la filosofía implica al mismo tiempo una defensa de su identidad, la *Complementación* se ve en la necesidad de ofrecer ciertos rasgos que identifiquen a la filosofía como una actividad específica y diferenciada del resto. El auge de la metafilosofía, así como su desarrollo más radical en las tesis sobre el “final de la filosofía”, confirman la dificultad de la tarea. Por otro lado, esta es una teoría no siempre identificable en autores o escuelas, sino una actitud más o menos difusa que se puede detectar en distintos discursos, sobre o bajo su superficie.

Una posible respuesta a la problemática metafilosófica a la que se enfrenta la *Complementación* pasa por establecer un objeto de estudio concreto. En los últimos decenios, empero, los intentos de definir el espacio específico de la filosofía mediante la provisión de *temas* característicos –físicos, metafísicos, morales– se han visto comprometidos por los argumentos de la naturalización.

Frente a la potencial apropiación naturalista de los objetos de estudio tradicionales de la filosofía por parte de la ciencia, una manera muy extendida de defender la complementariedad de la filosofía es asumir que

¹⁰²³ Dummett, Michael, “The nature and future of philosophy”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 58 (1), 2003, p. 17.

esta no se caracteriza por poseer un objeto o un grupo de objetos de estudio propio, sino más bien por el *modo* de tratar con cualesquiera objetos que decida abordar. La filosofía, en este sentido, sería un “modo de ver”, un “punto de vista” sobre el mundo¹⁰²⁴ diferenciado e irreductible a otros posibles modos de ver. Esto implica, por un lado, la afirmación de una multiplicidad de puntos de vista igualmente válidos; por otro lado, y en última instancia, postula que las cosas de las que los demás legítimamente se ocupan pueden suscitar problemas *filosóficos* siempre que los filósofos las atiendan desde *su* punto de vista¹⁰²⁵. Dicho de otro modo, concebir la filosofía como una *manera* de acercarse al mundo, y no como el estudio de un subconjunto concreto de sus elementos, supone que todos los objetos de la realidad, natural o humana, son potenciales objetos filosóficos, siempre y cuando su problemática sea formulada *desde* y *en* el quehacer filosófico.

Ante esta aseveración, sin embargo, es obligada la pregunta: ¿qué es lo que permite afirmar que la filosofía constituye una *forma* específica y diferenciada de tratar con el mundo? ¿Qué caracteriza el modo de ver *filosófico*? ¿En qué se diferencia de *otras* formas posibles? O, en palabras de Ferrater Mora: “¿cuándo es filosófico un modo de expresión?”¹⁰²⁶ A su juicio, cualquier respuesta a esta pregunta está condicionada por dos premisas esenciales: en primer lugar, afirma que no hay un modo propio e inconfundible de expresión filosófica y, en segundo lugar, declara que no es posible ser filósofo sin expresarse como tal¹⁰²⁷. De modo que, aunque no existiría una única manera de hacer filosofía, sí debería existir algo que permita identificar a la actividad filosófica como tal. Para Ferrater Mora, el rasgo específico de la expresión filosófica es que trabaja mediante el

¹⁰²⁴ José Ferrater Mora, *La filosofía actual*, Madrid, Alianza, 1995, p. 118.

¹⁰²⁵ Ferrater Mora, *op.cit.*, p. 119.

¹⁰²⁶ José Ferrater Mora, *Modos de hacer filosofía*, Barcelona, Crítica, 1985, p. 120.

¹⁰²⁷ Ferrater Mora, *op.cit.*, p. 122.

análisis (conceptual y lingüístico), la crítica y, especialmente, la revisión conceptual¹⁰²⁸. Sin embargo, si se desea que la convivencia de la filosofía con otras formas de expresión sea efectiva, es preciso que la actividad filosófica no se lleve a cabo de manera aislada. Así, a pesar de su naturaleza específica e irreductible, la filosofía se encuentra en inevitable relación con su propio tiempo; para Ferrater Mora, esto significa que la filosofía se encuentra “entre la ciencia y la ideología” o, de manera equivalente, “entre el conocimiento y la evaluación”¹⁰²⁹. Sin embargo, y dado que la filosofía procede separadamente, la cuestión relevante se sitúa en la definición de una relación que no es de colaboración¹⁰³⁰. Parece que la defensa de un territorio filosóficamente específico no solamente no resuelve, sino que acentúa el problema de su situación en el conocimiento.

La consideración de la filosofía como un modo específico de “expresión” –de comprensión y conocimiento del mundo– ha derivado, en algunos casos, en una defensa de cierta potestad de la filosofía para entrar en acción cuando cree que *los otros modos* han resultado insuficientes. En un debate mantenido con A. J. Ayer, Frederick Copleston destaca que la filosofía, o al menos la filosofía metafísica, comienza en cierto sentido cuando la ciencia se detiene, precisamente porque el filósofo “plantea preguntas diferentes a las planteadas por el científico, y sigue un método diferente”¹⁰³¹. Su teoría de la *Complementación* se basa en una distinción entre lo *racional* y lo *científico*¹⁰³² en la que el primer espacio sería mucho más extenso que el segundo. Así, los especiales rasgos *filosóficos*

¹⁰²⁸ José Ferrater Mora, “La filosofía entre la ciencia y la ideología”, *Teorema*, 6 (1), 1976, p. 37.

¹⁰²⁹ Ferrater Mora, *op.cit.*, p. 42.

¹⁰³⁰ Ferrater Mora, *op.cit.*, p. 35.

¹⁰³¹ Alfred Jules Ayer, Frederick C. Copleston, “Logical positivism – a debate”, en Paul Moser, Dwayne Mulder (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy*, New York, MacMillan Publishing Company, 1994, p. 142.

¹⁰³² Ayer, Copleston, *op.cit.*, p. 149.

permitirían a la filosofía abrir nuevos interrogantes y caminos por los que *la ciencia* no podría transitar. Ortega también habría defendido una posición similar con su afirmación de que la filosofía “no es una ciencia”, sino “otra cosa”¹⁰³³. Si bien las ciencias serían las responsables del conocimiento del mundo, este sería solamente *una forma* de pensamiento¹⁰³⁴, pero no la única. El quehacer de la filosofía se situaría, por tanto, en un espacio más amplio, denominado en este caso “pensamiento”, que contendría, aunque no de manera exclusiva, el conocimiento de las ciencias naturales; de ahí se deriva que la actividad de la filosofía puede coincidir con la científica, pero también puede sobrepasarla.

Ahora bien, en algunos casos el argumento principal de la teoría de la *Complementación* ha llevado a la afirmación de la superioridad de la filosofía respecto del resto de las ciencias; la tesis de que la filosofía constituye una manera diferente y específica de tratar con la realidad de la que, además, el resto de actividades intelectuales y cognitivas no disponen, se ha llegado a convertir en una aseveración de que ese modo, precisamente por ser *especial*, es *mejor que* el resto. Tal deriva puede encontrarse en Ortega, quien la sostiene sobre la creencia de que existen dos tipos de verdad: una científica –exacta– y una filosófica –inexacta–. Sin embargo, la inexactitud se encuentra lejos de ser tratada como un defecto de la filosofía; más bien al contrario, se considera una garantía de su hegemonía sobre la realidad y, por extensión, sobre el conocimiento y la cultura:

Y resulta que esta, la inexacta, es una verdad más radical que aquella –por tanto y sin duda, una verdad de más alto rango–, no solo porque su tema sea más amplio, sino aun como modo de

¹⁰³³ José Ortega y Gasset, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, en *Obras completas*, tomo IX, [1941], p. 563.

¹⁰³⁴ Ortega y Gasset, *ibíd.*

conocimiento, en suma, que la verdad inexacta filosófica es una verdad más verdadera.¹⁰³⁵

Según Ortega, hay siempre dos tipos de hombre: el que vive y el que teoriza; y los que se encuentran en el segundo grupo son mejores, porque para ellos “precisamente lo superfluo es necesario”¹⁰³⁶. Su valoración de la filosofía como “el esfuerzo intelectual por excelencia” o como “la actividad teórica más pura”¹⁰³⁷ se nutre, así, de la convicción de la supremacía de la *theorein* sobre la *praxis* y la *poiesis*. Si la actividad intelectual o teórica es superior a la actividad práctica o poiética, la filosofía, en tanto que empresa puramente intelectual, dominará sobre el resto. En términos generales, la deriva de la *Complementación* en una teoría de dominancia epistémica de las actividades teóricas le estaría otorgando a la filosofía una posición destacada con respecto al resto de las ciencias similar a la que se había arrogado con el nombre de “reina de las ciencias”.

Dado que toda teoría que afirme la complementariedad de los diversos modos de conocimiento sostiene al mismo tiempo cierta especificidad de cada uno de ellos, la teoría filosófica de la *Complementación* se ve enfrentada de manera especial a los interrogantes metafilosóficos más básicos. Defender la identidad de la filosofía como un espacio de conocimiento o de “expresión” diferenciado del resto requiere una clara definición de su naturaleza, de sus funciones y de su método, aunque sea mediante su negación. Tal reflexión metafilosófica, empero, no puede llevarse a cabo de manera aislada, sino que exige también una redefinición del espacio en el que se desarrolla la actividad filosófica, así

¹⁰³⁵ José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Austral, 2012, p. 100.

¹⁰³⁶ Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 118-119. Esta idea ya la expresó Voltaire en su poema *Le Mondain*, en una frase que ha quedado como un conocido aforismo en el imaginario colectivo: “Le superflu, chose très nécessaire” (Voltaire, “Le Mondain”, en *Oeuvres complètes de Voltaire, Tome 10*, éd. Louis Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, p. 84).

¹⁰³⁷ Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 111.

como de sus relaciones con el resto de actividades. En este sentido, la premisa básica de una filosofía complementaria en tanto que una *manera* especial e irreductible de tratar con el mundo y sus objetos supone una posición fuerte con respecto a su identidad, independientemente del grado de precisión mediante el que se describan sus elementos constitutivos, y su resolución complejiza la articulación de las relaciones entre los diversos espacios del conocimiento.

En último término, la defensa de la filosofía mediante su concepción como un “modo de expresión” diferenciado e irreductible constituye un blindaje frente a cualquier objeción externa que pretenda deslegitimar su quehacer con métodos propios, pues el argumento de la especificidad, en tanto que confirmación de una alteridad prácticamente radical, elimina la posibilidad de un intercambio real de conocimiento entre las diversas *formas* de acercarse al mundo. En este sentido, y pese a la oposición de sus premisas básicas, se observa en la *Complementación* la afirmación de una alteridad radical similar al que se encuentra en la teoría de la *Equivalencia epistémica*.

2.2. La filosofía como “modo de vivir” y la vida insertada en la filosofía

La versión vitalista de la *Complementación* –que bebe de la distinción de Dilthey entre una “actitud” metafísica universal frente a una “ciencia” metafísica que habría sido absorbida por las ciencias particulares–, en la que la filosofía es concebida como un “modo de vida”, no solamente constituye un salto sustancial con respecto de la tesis de la especificidad de la filosofía como “modo de expresión” o de conocimiento, sino que se convierte también en garantía de su permanencia y legitimidad como forma simbólica. Bajo esta versión, la verdad del discurso filosófico

estaría justificada porque sería “una expresión de nuestro compromiso hacia un modo de vivir una vida atenta”¹⁰³⁸. En su formulación más extendida, de raíces diltheyanas, ese *modo de vivir* filosófico se presenta como un rasgo inherente al ser humano, de modo que “hacer preguntas filosóficas” sería “parte de la condición humana”¹⁰³⁹. Bajo esta perspectiva, el cuestionamiento filosófico surgiría de manera natural debido al deseo de comprender el mundo y de orientarse en nuestra relación a él¹⁰⁴⁰. En ese sentido, y en tanto que reacción casi intuitiva a las inquietudes humanas, la filosofía constituiría un universal transcultural y transhistórico que sería, además, irreductible e inevitable.

Al menos en su primera etapa¹⁰⁴¹, Ortega habría defendido una idea vitalista análoga. Dado que no concibe la filosofía solamente como un ejercicio puramente teórico, sino también como un hecho vital fundamental, como una actividad inevitable derivada de la necesidad que siente el intelecto de ejercitarse, su afirmación de la dualidad entre vivir y

¹⁰³⁸ Patricia Sayre, “Philosophy as profession”, en Havi Carel, David Gamez (eds.), *What Philosophy Is*, London, New York, Continuum, 2004, p. 254. La tesis sobre la especificidad *vitalista* de la filosofía es muy apreciada tras los muros de la academia, y está también presente en la divulgación filosófica, como es el caso del exitoso libro *La utilidad de lo inútil*, en el que se afirma que la filosofía es un “modo de vivir” caracterizado no por la posesión de la verdad, sino por su eterna búsqueda (Nuccio Ordine, *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*, Barcelona, Acantilado, 2013, p. 131).

¹⁰³⁹ William Jordan, *Ancient Concepts of Philosophy*, New York, Routledge, 1992, p. 8.

¹⁰⁴⁰ Jordan, *op.cit.*, p. 12.

¹⁰⁴¹ Javier Crespo (Javier Crespo, “Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 14/15, 2007, p. 190) hace patente cierta contrariedad en Ortega entre una primera posición en la que concibe la filosofía como una actividad connatural al hombre y una actitud inevitable (Ortega, *¿Qué es filosofía?*, etc., p. 102, 122), y una segunda en la que afirma la historicidad de la filosofía y critica a Husserl, Heidegger y Dilthey por defender la primera. Bajo esta última posición afirma Ortega que la filosofía se ha transformado, de modo que “lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía, sino algo nuevo y diferente frente a toda filosofía” (José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 81). Crespo no ve por ello en Ortega un adalid del “final de la filosofía”; al contrario, su pensamiento nos situaría “en la alborada de la más grande época filosófica” (Crespo, *op.cit.*, p. 201).

teorizar no es en absoluto definitiva¹⁰⁴². Para Ortega, la filosofía es aquello que el filósofo *hace*, por lo que filosofar es “una forma del vivir”¹⁰⁴³. Así, “todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical”¹⁰⁴⁴. La filosofía se encontraría, por tanto, íntimamente ligada a la vida, de manera que *hacer* filosofía no sería sino un modo de *vivir* inevitable para la especie humana.

Sin embargo, el traslado de la filosofía del ámbito del conocimiento o la intelección hacia un espacio más amplio (e infradeterminado) como la *vida* no elude las cuestiones metafilosóficas, por lo que estaría justificado volver a preguntar: ¿qué es lo que permite afirmar que la filosofía constituye una *forma* específica y diferenciada de vivir en el mundo? ¿Qué caracteriza el modo de vivir *filosófico*? ¿En qué se diferencia de *otras* formas posibles? ¿Cómo se relaciona con ellas? Tratar de responder estas preguntas sin incurrir en definiciones circulares o en descripciones *ad hoc* plantea problemas conceptuales que no siempre son resueltos por las teorías de la *Complementación* que los exhortan.

Una posible solución a la problemática metafilosófica implícita en las tesis de la *Complementación* pasa por interpretar la forma *sui generis* filosófica de tratar con la realidad o de vivir como una capacidad especial de la filosofía, distinta de la que poseen otras formas de conocimiento, para abordar las cuestiones fundamentales que apelan al ser humano. Bajo este razonamiento, la teoría de la *Complementación* de la filosofía y, por ente, la tesis de su irreductibilidad como forma simbólica, se sostiene sobre la creencia de que esta posee un objeto de estudio propio –la vida humana y sus interrogantes– y, por extensión, la tarea específica de comprenderlo y

¹⁰⁴² Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, etc., p. 121.

¹⁰⁴³ Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 266.

¹⁰⁴⁴ Ortega y Gasset, *ibíd.*

darle sentido. La ubicua declaración de Ortega de que la filosofía debe ocuparse de interpretar o de conocer el Universo, i.e. “todo cuanto hay”¹⁰⁴⁵, se sitúa en la misma línea que asigna a la actividad filosófica los interrogantes que suscita la *vida humana* como objeto de estudio.

James Tartaglia ha defendido de manera vehemente la idea, patentemente normativa, de que la filosofía debe ocuparse de atender al “sentido de la vida”; de un modo más preciso, la filosofía sería una disciplina responsable de la “gama de temas interrelacionados que conciernen al conocimiento, la realidad y la conducta moral, que tradicionalmente se centran sobre la cuestión del sentido de la vida”¹⁰⁴⁶. La premisa básica alega que si la filosofía tiene algo distintivo que decir, debe ser porque tiene un objeto de estudio distintivo¹⁰⁴⁷. En tanto que teoría metafilosófica, y respecto a la tarea que nos ocupa, lo relevante de esta posición es que no adscribe a la filosofía exclusividad epistémica sobre el citado objeto de estudio, sino que lo considera un tema “paradigmáticamente filosófico”, a pesar de que otros “ámbitos de investigación” como la religión, la biología o la psicología se ocupen también de los problemas que suscita¹⁰⁴⁸. Así, en un planteamiento metafilosófico similar al de Dilthey –según el cual la filosofía aúna la búsqueda *científica* de validez universal y la preocupación *religiosa* por el enigma de la vida–, se sitúa a la filosofía entre la ciencia y la religión¹⁰⁴⁹. Tartaglia argumenta que el “sentido de la vida” es un tema intelectual

¹⁰⁴⁵ Ortega y Gasset, *op.cit.*, pp. 102, 104, 118, 129.

¹⁰⁴⁶ James Tartaglia, “Is philosophy all about the meaning of life?”, *Metaphilosophy*, 47 (2), 2016, p. 301. Esta propuesta recuerda a la vieja idea estoica de la filosofía como “medicina para el alma”.

¹⁰⁴⁷ James Tartaglia, “Philosophy between religion and science”, *Essays in Philosophy*, 12 (2), 2011, p. 227; James Tartaglia, “Rorty’s thesis of the cultural specificity of philosophy”, *Philosophy East & West*, 64 (4), 2014, p. 1030.

¹⁰⁴⁸ Tartaglia, “Is philosophy all about the meaning of life?”, etc., p. 295.

¹⁰⁴⁹ Tartaglia, “Philosophy between religion and science”, etc., p. 234.

legítimo que, además, tiene un interés potencialmente universal¹⁰⁵⁰, y justifica su tesis bajo el argumento de que los filósofos tienen, *de facto*, la experiencia necesaria para decir cosas “más valiosas e interesantes” sobre esa cuestión debido a su “conocimiento de la historia de la filosofía y sus metodologías”¹⁰⁵¹.

Sin embargo, a pesar de conceder que el objeto de estudio de la filosofía –el “sentido de la vida”– es compartido con otros ámbitos de conocimiento, parece que esta tendría un acceso epistémicamente privilegiado sobre él, otorgado por su dominio específico de la historia de la disciplina. A la par que se exige a la filosofía de la tarea de *explicar* (*erklären*) el mundo, se le arroga una suerte de prerrogativa conceptual sobre la *comprensión* (*verstehen*) de las cuestiones más esenciales de la vida humana. Bajo la reclamación de la especificidad de los diversos modos de aproximarse al mundo, la versión vitalista de la *Complementación* filosófica coloca a la filosofía en la cúspide cultural, pues le atribuye una autoridad sobre cuestiones humanas de interés universal que solamente se justifica de manera interna.

El cuestionamiento metafilosófico sigue siendo obligado: si la filosofía se identifica por ser el estudio de un objeto –el “sentido de la vida”– sobre el que no tiene una competencia exclusiva, entonces no debería existir, *a priori*, diferencias epistémicas entre los diversos profesionales que se ocupen de esa misma cuestión. Por otro lado, si lo que confiere mayor trascendencia a las declaraciones del filósofo es el estudio de la “historia de la filosofía”, entonces lo que definiría el quehacer filosófico no sería su objeto, sino su tradición, inevitablemente cristalizada en las obras que, circularmente, se consideran filosóficas. En las tesis de la

¹⁰⁵⁰ Tartaglia, “Is philosophy all about the meaning of life?”, etc., p. 300.

¹⁰⁵¹ Tartaglia, *ibíd.*

Complementación vitalista se hallan, además, ideas encontradas, pues se le atribuye a la filosofía una autoridad particular sobre cuestiones de carácter universal. La filosofía sería un tipo *sui generis* de conocimiento del mundo (en un sentido amplio que incluiría su comprensión y su experiencia) que tendría, sin embargo, un acceso privilegiado a ciertas cuestiones para las que las *otras* ciencias no alcanzan.

En suma, asumir que la filosofía es un modo *sui generis* de ocuparse de la realidad, sea por tratarse de un modo específico de “expresión”, de “vivir” o de estudiar el “sentido de la vida”, no resuelve *a priori* el problema epistémico-normativo sobre su valor y su relevancia cognitiva; al menos, no lo hace de manera *universalmente válida*. El auge de la metafilosofía muestra que la especificidad del discurso filosófico no es un hecho consensuado por la comunidad científica, pertenezca esta al ámbito *humano* o al *natural*.

3. La teoría de la compensación o la necesidad de las ciencias del espíritu

La teoría de la *Compensación* constituye un paso más allá en las tesis de la complementariedad de las ciencias, ya que considera que las ciencias humanas o “del espíritu” (entre las que se incluye la filosofía) no solamente serían complementarias a las ciencias naturales, sino que tendrían la función de “compensar” los efectos nocivos que habrían causado estas últimas en la cultura. Esta teoría sigue la reflexión iniciada por Herman Lübbe¹⁰⁵² y Joachim Ritter¹⁰⁵³, quien defiende que las ciencias del espíritu

¹⁰⁵² Hermann Lübbe (ed.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin, Walter de Gruyter, 1978; Hermann Lübbe, *Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen. Über die Zukunft des common sense*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1986.

¹⁰⁵³ Joachim Ritter, “La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna”, en

resultan necesarias para compensar la ahistoricidad a la que lleva la objetivación del mundo por parte de las ciencias naturales. Sin embargo, la filosofía de la compensación –llamada bien *Philosophie des Stattdessen* o bien *Kompensationsphilosophie*– como teoría sociocultural fue desarrollada por su alumno, Odo Marquard. En su análisis, la compensación tiene orígenes de carácter antropológico: el ser humano es un *homo compensator*, esto es, es un animal que *debe* hacer, *puede* hacer y *hace* algo en vez de otra cosa¹⁰⁵⁴, de lo que surge la filosofía de la compensación, o la filosofía del “en vez de” (*Stattdessen*). En el ámbito científico, la *compensatio* se interpreta como una “equiparación sustitutiva mediante bienes”¹⁰⁵⁵, como una suerte de *indemnización* a la que se acogerían las ciencias del espíritu por los daños causados.

En términos generales, Marquard considera que la aparente crisis en la que se encuentran las ciencias del espíritu a causa del desarrollo del saber técnico-científico es, en realidad, una “crisis de sobre-exigencia”¹⁰⁵⁶, y no de falta de competencia. La tesis principal de la teoría de la *Compensación*, que trata precisamente de desmentir el prejuicio de que las ciencias del espíritu se vuelven obsoletas junto con la modernización y consecuente tecnificación del mundo, dice lo siguiente:

je modernier die moderne Welt wird, desto unvermeidlicher werden die Geisteswissenschaften.¹⁰⁵⁷

Subjetividad. Seis ensayos, Barcelona, Alfa, 1986.

¹⁰⁵⁴ Odo Marquard, *Philosophie des Stattdessen*, Stuttgart, Philip Reclam jun., 2000, p. 26.

¹⁰⁵⁵ Marquard, *op.cit.*, p. 18-19.

¹⁰⁵⁶ Odo Marquard, *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Reclam, 1986, p. 102. También Hermann Lübbe considera que la crisis inaugurada por la pregunta “Wozu Philosophie?” no es una crisis de relevancia, sino una crisis derivada del hecho de que la filosofía se encuentra permanentemente sobre-exigida (Lübbe (ed.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, etc., pp. vii, 144).

¹⁰⁵⁷ Marquard, *Apologie des Zufälligen*, etc., p. 98; Odo Marquard, *Glück in Unglück. Philosophische Überlegungen*, Paderborn, Wilhelm Fink, 1996, p. 108; Marquard,

El desarrollo tecnocientífico no solamente no volvería obsoletas a las ciencias del espíritu, sino que las haría aún más imprescindibles e inevitables como única respuesta ante las fatales secuelas culturales derivadas de la unilateralidad *científico-positiva* en el conocimiento. Dicho de otro modo, las pérdidas generadas en el “mundo de la vida” por la modernización que impulsan las ciencias experimentales exigirían cierta compensación por parte de las ciencias del espíritu¹⁰⁵⁸, que sería llevada a cabo por las “ciencias narrativas”¹⁰⁵⁹. Este diagnóstico general de Marquard coincide con el de su maestro, Joachim Ritter, quien, convencido de la existencia de una crisis estructural en la Universidad, especialmente en su forma alemana¹⁰⁶⁰ –surgida como consecuencia de una pérdida de significación de la metafísica y la teología por la dominación *positiva* del hombre sobre la Naturaleza¹⁰⁶¹–, considera que las ciencias del espíritu deben ejercer su función compensatoria mediante la “comprensión” del mundo, en un sentido similar al ofrecido por Dilthey¹⁰⁶².

Esa compensación sería ejercida por las ciencias del espíritu de distintas maneras. En primer lugar, mediante el cuidado y la preservación de la continuidad y de la tradición frente a la ahistoricidad que conllevan las modernizaciones. Las ciencias humanas, en este sentido, conformarían el sentido histórico¹⁰⁶³ que permite generar “lo nuevo”: “el porvenir necesita provenir”¹⁰⁶⁴. En segundo lugar, las ciencias del espíritu ofrecerían cierta orientación frente a la compleja desorientación que producen las

Philosophie des Stattdessen, etc., pp. 30, 54, 60. “Cuanto más moderno es el mundo moderno, tanto más inevitables son las ciencias del espíritu”.

¹⁰⁵⁸ Marquard, *Apologie des Zufälligen*, etc., p. 102-103.

¹⁰⁵⁹ Marquard, *Glück in Unglück*, etc., p. 109.

¹⁰⁶⁰ Ritter, *op.cit.*, p. 93.

¹⁰⁶¹ Ritter, *op.cit.*, p. 102.

¹⁰⁶² Ritter, *op.cit.*, p. 117-118.

¹⁰⁶³ Marquard, *Philosophie des Stattdessen*, etc., p. 39.

¹⁰⁶⁴ „Zukunft braucht Herkunft“ (Marquard, *op.cit.*, p. 66; trad. esp. por Marta Tafalla en Odo Marquard, *Filosofía de la compensación*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 70).

modernizaciones¹⁰⁶⁵, i.e. el rápido desarrollo del aparato científico y tecnológico. Por último, y dado que la compensación compartiría rasgos con el arte “estético”, ese sentido estético permitiría “reencantar el mundo” mediante las ciencias del espíritu¹⁰⁶⁶. Por todo ello, y a juicio de Marquard, el mundo moderno es también el mundo de las compensaciones, y no solamente de la racionalización:

Die moderne Welt ist nicht nur die Welt der rationalisierungsermöglichenden Neutralisierung der lebensweltlichen Geschichten, sondern sie ist auch die Welt ihrer Kompensationen, und zwar durch Organe für Geschichten, also gerade durch Organe des Erzählens.¹⁰⁶⁷

3.1. La compensación como *reencantamiento* del mundo

La tesis principal de la teoría de la *Compensación* –“cuanto más moderno es el mundo moderno, tanto más inevitables son las ciencias del espíritu”–, en tanto que postula la necesidad de *compensar* los perjuicios causados en el “mundo de la vida” por el saber tecnificado, asume el diagnóstico weberiano según el cual las ciencias naturales habrían producido un “desencantamiento” (*Entzauberung*) del mundo. Siguiendo la exposición de Weber, la creencia de que todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión, derivada de una creciente intelectualización y racionalización del mundo, significa que lo mágico ha

¹⁰⁶⁵ „Die Philosophie hat insoweit keinen speziellen Gegenstand, sondern ist die methodische Disziplin der Reflexion auf die massgebenden Prinzipien unserer Orientierungspraxis“ (Lübbe (ed.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, etc., p. 143).

¹⁰⁶⁶ Marquard, *Philosophie des Stattdessen*, etc., p. 40.

¹⁰⁶⁷ Marquard, *op.cit.*, p. 61. “Aquí voy a hacer lo mismo y constatar que el mundo moderno no sólo es el mundo de las neutralizaciones de las historias del mundo de la vida que posibilitan la racionalización, sino que también es el mundo de sus compensaciones, que consisten en órganos para las historias, es decir, en órganos para narrar.” (trad. esp. en Marquard, *Filosofía de la compensación*, etc., p. 65).

sido excluido del mundo; el progreso científico, por tanto, es considerado un proceso de “desencantamiento”¹⁰⁶⁸, expuesto como el principal efecto de los conocimientos científicos que secan de raíz “la fe en que existe algo que pueda ser llamado “sentido” del mundo”¹⁰⁶⁹. El tiempo dominado por la ciencia positiva sería, así, un tiempo racionalizado, intelectualizado y desmitificador del mundo¹⁰⁷⁰ en el que no hay lugar para significaciones que no se ajusten a los estándares marcados por ella misma. En palabras de Adorno, el desencantamiento del mundo constituye la liquidación del animismo¹⁰⁷¹, de modo que “el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada”¹⁰⁷². En última instancia, tal y como destaca Weber, el desencantamiento operado por la “modernización” de la ciencia significa también una imposibilidad propia de afrontar las cuestiones de “sentido”, esto es, supone renunciar a responder a “lo que debemos hacer” o a “cómo deberíamos orientar nuestras vidas”: eso solamente podría hacerlo un profeta o un salvador¹⁰⁷³, pero no ningún tipo de ciencia.

La teoría de la *Compensación*, por su parte, interpreta la dominancia del saber tecnificado como una llamada a la acción para las ciencias del espíritu, que serían las únicas capaces de devolverle al mundo el “sentido” que le habría sido arrebatado por la racionalización científica: serían, por tanto, las únicas capacitadas para llevar a cabo la urgente tarea de

¹⁰⁶⁸ Max Weber, “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1979, p. 199. El concepto weberiano *Entzauberung* ha sido también traducido como “desmagificación”.

¹⁰⁶⁹ Weber, *op.cit.*, p. 206.

¹⁰⁷⁰ Weber, *op.cit.*, p. 229.

¹⁰⁷¹ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, in *Gesammelte Schriften, Band 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, p. 21.

¹⁰⁷² Adorno, Horkheimer, *op.cit.*, p. 20.

¹⁰⁷³ Weber, *op.cit.*, p. 225.

“reencantar” el mundo¹⁰⁷⁴. Sobre esa convicción se fundamenta la tesis de que las ciencias del espíritu son tanto más necesarias e inevitables cuanto más se desarrollan las ciencias naturales.

A favor de la tesis de la *Compensación* Ritter y Marquard sostienen que las ciencias humanas son más jóvenes que las naturales, por lo que resultaría absurdo afirmar que aquellas perecen en la “edad de la ciencia”. A su juicio, de la juventud de las ciencias del espíritu derivaría la tesis de que las ciencias naturales no habrían causado la muerte de aquellas sino, más bien al contrario, su nacimiento¹⁰⁷⁵. La idea de fondo es que la institucionalización de las ciencias del espíritu no llega hasta el siglo XIX precisamente porque estas surgen *a causa de* las ciencias naturales¹⁰⁷⁶. Marquard expone, a modo de dato probatorio, que el concepto moderno de progreso y los primeros museos surgen de manera simultánea¹⁰⁷⁷, de modo que a medida que los esfuerzos intelectuales se centraron en el desarrollo científico habría brotado también la necesidad de preservar la historia: aunque la idea de progreso invita a desechar lo viejo para acoger lo nuevo, al mismo tiempo se exige la conservación de lo desechado¹⁰⁷⁸; de ahí el florecimiento de los museos y de las instituciones ocupadas de preservar lo antiguo, para cuya consecución las ciencias del espíritu resultan indispensables.

Sin embargo, si con la exposición de la mera sucesión temporal de ambos hechos —el desarrollo de las ciencias naturales y la

¹⁰⁷⁴ De lo expuesto en la sección precedente se deriva que, por el contrario, la teoría de la *Complementación* no asumiría el diagnóstico de Weber en tanto que niega que exista solamente una manera de tratar con el mundo: el mundo podría estar “desencantado” para las ciencias positivas, pero no así para *otras* ciencias.

¹⁰⁷⁵ Marquard, *Philosophie des Stattdessen*, etc., p. 32.

¹⁰⁷⁶ Ritter, *op.cit.*, p. 107; Marquard, *Glück im Unglück*, etc., p. 108; Marquard, *Philosophie des Stattdessen*, etc., p. 31.

¹⁰⁷⁷ Marquard, *Philosophie des Stattdessen*, etc., p. 50.

¹⁰⁷⁸ Marquard, *op.cit.*, p. 52.

institucionalización de las ciencias del espíritu— Marquard asume entre ellas una relación de causalidad, estaría incurriendo en un flagrante *post hoc ergo propter hoc*. En caso contrario, se estaría utilizando la teoría que se pretende demostrar —la que postula las ciencias del espíritu como *compensación* frente a las ciencias naturales— para interpretar la sucesión de hechos que debería avalarla, pues se afirma que la oficialización de las ciencias del espíritu se habría dado después de la idea de progreso científico precisamente *porque* con ellas se trata de compensar los perjuicios causados por esta última.

Por otro lado, la teoría de la *Compensación* sirve a sus precursores para elogiar la ambigüedad y polisemia (*Vieldeutigkeit* y *Mehrdeutigkeit*) de los saberes no-científicos, que ven en la univocidad del discurso un peligro a evitar; según Marquard, los métodos de las ciencias del espíritu serían elementos pacificadores que coadyuvarían a salvarnos de las “guerras hermenéuticas” surgidas como consecuencia de las historias únicas¹⁰⁷⁹. En este contexto, la filosofía resultaría útil para el diálogo interdisciplinar, como *stuntman* para las escenas de riesgo que, a su juicio, surgen en la conversación entre los distintos saberes¹⁰⁸⁰. Por todo ello, la teoría de la *Compensación* constituye también una reivindicación de la necesidad del *tipo* de verdad que ofrecen las *narraciones*¹⁰⁸¹ frente a la verdad explicativa de las ciencias; a este respecto, Marquard sentencia: *narrare necesse est*¹⁰⁸².

Se observa que la tesis de la *Compensación* asume la división de las ciencias, diagnosticada por Snow como una dicotomía entre “dos culturas”, y la interpreta como una balanza que se encontraría desproporcionadamente

¹⁰⁷⁹ Marquard, *Apologie des Zufälligen*, etc., p. 108.

¹⁰⁸⁰ Marquard, *op.cit.*, p. 113.

¹⁰⁸¹ Marquard, *Glück im Unglück*, etc., p. 108.

¹⁰⁸² Marquard, *Philosophie des Stattdessen*, etc., p. 60.

inclinada hacia el lado de las “ciencias de la naturaleza”. El consecuente desequilibrio habría generado daños culturales que deben ser revertidos por las “ciencias del espíritu”, cuya actividad sería la única capacitada para recuperar el *sentido* que el saber tecnificado, por definición, habría arrebatado al *mundo de la vida*. En cualquier caso, la tesis compensatoria no supone rechazo ni hostilidad hacia el conocimiento o el proceder de las ciencias naturales. Más bien al contrario, implica su aceptación precisamente *por* la labor de compensación a la que las ciencias del espíritu se ven impelidas frente a los daños causados por el tipo de conocimiento de las ciencias naturales; dicho llanamente, las ciencias “duras” serían bienvenidas precisamente *porque* generan un desarrollo de las ciencias “blandas”, que sirven de compensación. Ambos tipos de ciencia, por tanto, tienen la misma importancia: las ciencias naturales “ofrecen a la praxis la realidad natural aparente”, y las ciencias del espíritu, en tanto que teoría, recobran el mundo histórico-espiritual del ser humano¹⁰⁸³. En este sentido, el propio Marquard afirma que la filosofía de la compensación postula un “Sí” al mundo moderno, porque ese es precisamente el mundo en el que las alteraciones son compensadas¹⁰⁸⁴.

Si bien la teoría de la compensación constituye una reacción comprensiblemente deseada debido al acelerado desarrollo científico, las críticas recientes la reciben como una actitud reaccionaria y defensiva que “sobrestima” la capacidad de las ciencias humanas para equilibrar las pérdidas que provoca la modernización y que se aferra con excesiva fuerza a los argumentos historicistas para justificar la “utilidad” de una actividad que, quizás, no necesite ser en absoluto legitimada¹⁰⁸⁵.

¹⁰⁸³ Ritter, *op.cit.*, p. 120.

¹⁰⁸⁴ Marquard, *Glück im Unglück*, etc., p. 113.

¹⁰⁸⁵ Ottmann, Henning, “Der Geist der Geisteswissenschaften“, en *Synthesis Philosophica*, 25 (1), 2010, pp. 101-107.

3.2. El flanco crítico de la filosofía de la compensación

Si bien la teoría de la *Compensación* caracteriza explícitamente la línea de pensamiento que une a Joachim Ritter, Hermann Lübbe y Odo Marquard, sus tesis metafilosóficas básicas –la inevitabilidad de las ciencias del espíritu en tanto que único contrapeso narrativo-comprensivo para el conocimiento explicativo impuesto por las ciencias de la naturaleza– están reflejadas implícitamente también en las teorías que propugnan la *crítica* radical como la tarea última, más indispensable y más importante de la filosofía. Estas propuestas, que consideran la filosofía el adalid del *pensamiento crítico* (a pesar de la infradeterminación del apelativo¹⁰⁸⁶), defienden la necesidad e inevitabilidad de la filosofía mediante su especificidad crítico-reflexiva, y asumen al mismo tiempo la insuficiencia del resto de disciplinas. La empresa filosófica se concibe así como la única opción verdaderamente *crítica* –en ocasiones, contestataria– para emancipar al individuo de la razón puramente instrumental, tecnificada y objetivante de la que harían uso las ciencias naturales.

En este sentido, podría considerarse que la *Dialektik der Aufklärung* de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno constituye la simiente crítica de la teoría de la *Compensación*. Bajo una interpretación de la ciencia estrechamente unida a los ideales de una Ilustración percibida como “totalitaria”, que considera “sospechoso” todo aquello “que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad”¹⁰⁸⁷, una de las tareas más serias y actuales que se le imponen a la filosofía es la crítica del pensamiento

¹⁰⁸⁶ La *crítica* a la que debería adscribirse la actividad filosófica, si no es específica, puede dirigirse al ámbito social, político, económico, moral, epistemológico o a todos ellos.

¹⁰⁸⁷ Adorno, Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 22; trad. esp. por Juan José Sánchez en Theodor W. Adorno y Marx Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2009, p. 62.

filosófico imperante¹⁰⁸⁸, equivalente a una crítica a la ideología que habría de ser llevada a cabo por la Teoría Crítica. La filosofía no es ya concebida como “síntesis, base o coronamiento de la ciencia”, sino como el “empeño en resistir a la sugestión, la decisión a favor de la libertad intelectual y real”¹⁰⁸⁹. Esta, por tanto, ejerce –debe ejercer– una función liberadora respecto de esa Ilustración que, a juicio de Adorno y Horkheimer, “se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres”, porque “los conoce en la medida en que puede manipularlos”¹⁰⁹⁰. La ciencia derivada de los ideales ilustrados constituye una objetivación del mundo que establece una separación sustancial entre el sujeto y el objeto, y que “se funda en la distancia frente a la cosa que el señor logra mediante el siervo”¹⁰⁹¹, de modo que la “racionalidad técnica” se convierte en la “racionalidad del dominio mismo”¹⁰⁹².

Ante este escenario, la filosofía debe desarrollarse como una opción emancipadora, y ejercerse precisamente como una crítica radical que desestabilice los aparatos de poder social y científico dominantes. Esa tarea, en palabras de Adorno, consiste en la “lectura” de un texto “incompleto, contradictorio y quebradizo”:

Der Text, den Philosophie zu lesen hat, ist unvollständig, widerspruchsvoll und brüchig und vieles daran mag der blinden Dämonie überantwortet sein; ja vielleicht ist das Lesen gerade unsere Aufgabe, gerade damit wir lesend die dämonischen Gewalten besser erkennen und bannen lernen.¹⁰⁹³

¹⁰⁸⁸ Theodor W. Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, en *Gesammelte Schriften, Band 1: Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, p. 339.

¹⁰⁸⁹ Adorno, Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, etc., p. 280.

¹⁰⁹⁰ Adorno, Horkheimer, *op.cit.*, p. 25.

¹⁰⁹¹ Adorno, Horkheimer, *op.cit.*, p. 29-30.

¹⁰⁹² Adorno, Horkheimer, *op.cit.*, p. 142.

¹⁰⁹³ Theodor W. Adorno, “Die Aktualität der Philosophie“, etc., pp. 334-335. “El texto que la filosofía ha de leer es incompleto, contradictorio y fragmentario, y buena parte de él bien pudiera estar a merced de ciegos demonios; sí, quizás nuestra tarea es

El objetivo último, como se observa, es aprender a “conocer mejor” y “conjurar” los mecanismos “demoníacos” que conforman aquello que la filosofía debe *leer*. Esta lectura, sin embargo, requiere de una interpretación filosófica que solamente es posible con la dialéctica, que es descrita por Adorno como:

Die Forderung, je und je den Fragen einer vorgefundenen Wirklichkeit Bescheid zu tun durch eine Phantasie, die die Elemente der Frage umgruppiert, ohne über den Umfang der Elemente hinauszugehen, und deren Exaktheit kontrollierbar wird am Verschwinden der Frage.¹⁰⁹⁴

Bajo la interpretación dialéctica –que habrá de ser, por fuerza, *negativa*–, tanto el pensamiento científico como la ontología fundamental estarían en contradicción con lo que Adorno considera el trabajo filosófico¹⁰⁹⁵, que se opone a la necesidad de recurrir a un comienzo absoluto.

Independientemente de sus aplicaciones e implicaciones socio-políticas, en el flanco *crítico* de la teoría de la compensación no es difícil advertir reminiscencias de la “escandalosa” idea heideggeriana que insiste en que “la ciencia no piensa”¹⁰⁹⁶; en su vertiente crítica, el conocimiento científico, heredero de una idea totalitaria de la razón ilustrada, no tendría capacidad ni potestad de realizar el tipo de discurso *negativo* –i.e. crítico y

precisamente la lectura, para que precisamente leyendo aprendamos a conocer mejor y a desterrar esos poderes demoníacos” (trad. esp. por José Luis Arantegui Tamayo en Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 88).

¹⁰⁹⁴ Adorno, “Die Aktualität der Philosophie“, etc., p. 342. “La exigencia de dar cuenta en todo momento de las cuestiones de la realidad con que tropieza, mediante una fantasía que reagrupe los elementos del problema sin rebasar la extensión que cubren, y cuya exactitud se controla por la desaparición de la pregunta” (trad. esp. en Adorno, *Actualidad de la filosofía*, etc., p. 99).

¹⁰⁹⁵ Adorno, “Die Aktualität der Philosophie“, etc., p. 342.

¹⁰⁹⁶ “Die Wissenschaft denkt nicht. Das ist ein anstößiger Satz.” (Martin Heidegger, *Was heißt denken?*, en *Gesamtausgabe, Band 8*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, p. 9). Vide: Parte Primera, Capítulo I, 2. La recursividad como elemento específico y diferenciador de la filosofía.

reflexivo— que sería consustancial a la filosofía, y que incluso resultaría más fundamental que el discurso de la razón instrumental, en tanto que permitiría deshacerse de sus prejuicios, atenuando al mismo tiempo sus agravios. Adorno expresa esta idea de manera explícita:

Denken verdinglicht sich zu einem selbsttätig ablaufenden, automatischen Prozeß, der Maschine nacheifernd, die er selber hervorbringt, damit sie ihn schließlich ersetzen kann. *Aufklärung hat die klassische Forderung, das Denken zu denken* –Fichtes Philosophie ist ihre radikale Entfaltung– *beiseitegeschoben*. (...) Die mathematische Verfahrungsweise wurde gleichsam zum Ritual des Gedankens. (...) instauriert sie sich als notwendig und objektiv: sie macht das Denken zur Sache, zum Werkzeug, wie sie es selber nennt.¹⁰⁹⁷

El quehacer científico-matemático que domina desde la Ilustración convierte el pensamiento en objeto, en instrumento, pero no lo *piensa*; en tanto que crítica o dialéctica *negativa*, la filosofía sería una suerte de *meta*-pensamiento que atraviesa todos sus estratos. Dada la orientación de la Teoría Crítica, se infiere que la actividad *crítica* o *dialéctica* no sería un ámbito exclusivo de la filosofía, sino que esta se nutriría también del conocimiento de las teorías socio-políticas. Sin embargo, parece que la adscripción de la tarea de “pensar el pensamiento” es una tesis descriptiva de la especificidad de la filosofía que la situaría, al mismo tiempo, en la cumbre de la actividad conceptual. La idea —muy extendida en círculos académicos y divulgativos a pesar, una vez más, de su infradeterminación— de que la filosofía (se entiende, el estudio de la filosofía) proporciona

¹⁰⁹⁷ Adorno, Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, etc., p. 42 (cursivas propias). “El pensamiento se reifica en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia, compitiendo con la máquina que él mismo produce para que finalmente lo pueda sustituir. La Ilustración ha desechado la exigencia clásica de pensar el pensamiento —cuyo desarrollo radical es la filosofía de Fichte- (...). El modo de procedimiento matemático se convirtió, por así decirlo, en ritual del pensamiento. (...) dicho procedimiento se instaura como necesario y objetivo: transforma el pensamiento en cosa, en instrumento, como él mismo lo denomina” (trad. esp. en Adorno, Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, etc., p. 79).

herramientas intelectuales que aumentan la capacidad *crítica* de su agente podría ser completamente comprobable¹⁰⁹⁸. Por otro lado, a juicio de Jean-François Revel, la idea de que los científicos no cuestionan jamás los fundamentos de sus ciencias constituye una visión del quehacer científico heredada de un estado de la ciencia que ya se ha superado¹⁰⁹⁹.

En lo que concierne a sus tesis metafilosóficas, se observa que las posiciones afines a la Teoría Crítica pueden considerarse un subconjunto de filosofía de la compensación en tanto que la valoración de la utilidad de la filosofía se realiza sobre la interpretación de un desequilibrio radical entre dos tipos de conocimiento o comprensión del mundo, que habría causado un gran perjuicio de uno sobre el otro. En la medida en que la razón instrumental tecnificada domine sobre la actividad científica, la filosofía será tanto más necesaria e inevitable como único reducto *crítico-dialéctico* para la emancipación. La tesis de la *Compensación* es aquí implícitamente reproducida: *cuanto más moderno es el mundo moderno* –i.e. cuanto más se desarrollan los mecanismos científicos que permiten la dominación y manipulación de los objetos mediante una razón instrumental y “totalitaria” heredada de los ideales la Ilustración–, *tanto más inevitables son las ciencias del espíritu* –i.e. tanto más inevitable resulta el despliegue una razón dialéctica (distinta y, en cierto sentido, opuesta a la instrumental) que, sin apelar a ninguna instancia absoluta o definitiva, tome conciencia

¹⁰⁹⁸ Peter Unger defiende esta propuesta y advierte de que, en caso de realizarla, sería necesario diferenciar entre el “efecto de selección” (*selection effect*) y el “efecto de tratamiento” (*treatment effect*): podría ser que la formación filosófica potenciara la capacidad crítica del alumno, pero podría también darse que los estudiantes decidieran estudiar filosofía precisamente *porque* ya poseen cierta capacidad de crítica (Peter Unger, “Philosophy is a bunch of empty ideas: an interview with Peter Unger”, entrevista disponible en: <http://www.3quarksdaily.com/3quarksdaily/2014/06/philosophy-is-a-bunch-of-empty-ideas-interview-with-peter-unger.html> (consultado el 07-09-2017)).

¹⁰⁹⁹ Jean-François Revel, *Pourquoi des philosophes ?* Holanda, René Julliard, 1957, p. 87. Del mismo modo, considera “simplista” creer que existe un “espíritu filosófico” independiente del conocimiento de los objetos (Revel, *op.cit.*, p. 44).

de los aparatos de dominio racional y, con ello, los desestabilice—. Esa sería, en definitiva, la tarea filosófica más acuciante.

Las teorías de la *Compensación*, en cualquiera de sus formas, se desarrollan como reacción a un escenario que se percibe amenazante para elementos considerados constitutivamente filosóficos, y que habrían sido abandonados por el tipo de conocimiento imperante en “las ciencias”. La reivindicación de las ciencias del espíritu –y, con ellas, de la filosofía– como único reducto de *sentido*, en contraposición a la racionalidad instrumental o tecnificada, garantizaría su permanencia como ámbito autónomo del saber, reafirmando, al mismo tiempo, la escisión entre las “dos culturas” diagnosticada por Snow.

4. Reconciliación de las ciencias naturales y humanas y buenismo filosófico

El desarrollo de teorías de la *Reconciliación* constituye una de las reacciones más extendidas y deseadas ante la desorientación que produce el acelerado desarrollo del conocimiento tecnocientífico, así como la fragmentación del saber que parece generar la especialización que este requiere. Ante una cultura que se percibe escindida, desde la filosofía se reclama la necesidad de un discurso que reduzca la grieta visible en la superficie del conocimiento bajo la convicción de que este es, en el fondo, un *continuum*.

No es casual que la necesidad de reconciliación del saber fuera puesta de manifiesto ya en el siglo XIX, coincidiendo con la pérdida de unidad de las ciencias¹¹⁰⁰. En la segunda mitad del siglo, y bajo la convicción de que los dos tipos de ciencia –i.e. las *ciencias del espíritu* y

¹¹⁰⁰ Juan Arana, *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía*, Madrid, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, 2015, p. 248.

las *ciencias de la naturaleza*– comparten un mismo objetivo¹¹⁰¹ (que no es sino “hacer que el espíritu domine en el mundo”¹¹⁰²) y de que el conocimiento solamente puede desarrollarse mediante la colaboración de estas, el médico y físico alemán Hermann von Helmholtz atribuye a los científicos de todas las especialidades la obligación de hacer que sus resultados sean “fácilmente accesibles” para los demás:

Jeder einzelne Forscher arbeitet an seinem Theile (...). Jeder Einzelne muss aber wissen, dass er nur im Zusammenhang mit den Anderen das grosse Werk weiter zu fördern im Stande ist, und dass er deshalb verpflichtet ist, die Ergebnisse seiner Arbeit den Übrigen möglichst vollständig und leicht zugänglich zu machen.¹¹⁰³

Un siglo después, y siguiendo a Herbert Spencer, William James extiende la reclama de Helmholtz y añade que el objetivo de la filosofía es hacer de la ciencia un “sistema de conocimiento *completamente unificado*”, de modo que incluya los resultados de todas las ciencias, aunque no pueda ser contrastada con ellas¹¹⁰⁴. Con la certeza de que se precisa una imagen unitaria de la naturaleza y de su conocimiento para el buen desarrollo de la cultura humana, las propuestas de unificación o reconciliación del saber, así como de su representación académica, se han multiplicado desde

¹¹⁰¹ Hermann von Helmholtz, *Über die akademische Freiheit der deutschen Universitäten – Rede beim Antritt des Rectorats an der Friedrich-Wilhelm-Universität Berlin am 15. Oktober 1877 gehalten von Dr. H. Helmholtz*, Berlin, Verlag von August Hirschwald, 1878, p. 6.

¹¹⁰² „So haben also die Wissenschaften einen gemeinsamen Zweck, den Geist herrschend zu machen über die Welt“ (Hermann von Helmholtz, „Über das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft“, in *Philosophische und populärwissenschaftliche Schriften, Band I*, hrsg. von Michael Heidelberger, Helmut Pulte und Gregor Schiemann, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016, p. 205).

¹¹⁰³ Helmholtz, *op.cit.*, p. 205. “Cada investigador trabaja en su campo (...). Sin embargo, cada uno debe saber que solamente puede seguir fomentando la gran obra en relación con los otros, y que está por ello obligado a hacer que los resultados de su trabajo sean lo más completos y fácilmente accesibles para los demás”.

¹¹⁰⁴ William James, “Philosophy and its critics”, in *Some Problems of Philosophy*, Harvard University Press, 1979, p. 19.

entonces y han situado a la filosofía en una posición central para su consecución.

La filosofía, para desplegar su actividad creadora de conceptos, necesita moverse en la frontera entre saberes científicos (...). Porque es un intersticio que lo atraviesa y lo abre todo, no tiene un lugar propio. Es la brecha, la tierra de nadie, que lo relaciona todo.¹¹⁰⁵

En una cultura que se experimenta escindida, parece que la unidad del conocimiento se proclama necesaria¹¹⁰⁶. En este escenario, la filosofía se presenta a sí misma como la candidata idónea para ejercer el papel *reconciliador* que precisa la cultura. Surgen, así, dos tesis principales en las que la actividad filosófica ejerce a veces de intermediaria o de puente conceptual entre dos imágenes del mundo –la *manifiesta* y la *científica*– que se perciben enfrentadas; otras veces se desarrolla como una actividad de segundo orden cuya principal responsabilidad es la meta-reflexión conceptual del resto de las ciencias. Ambas opciones teóricas se encontrarán, en última instancia, con el problema de salvar al mismo tiempo la especificidad del trabajo filosófico y su aparente universalidad¹¹⁰⁷.

4.1. Ingeniería de puentes y caminos conceptuales

Una destacada e influyente defensa de lo que podría significar una *reconciliación* filosófica del conocimiento disponible fue ofrecida por Wilfrid Sellars en su conocido ensayo *Philosophy and the scientific image of man*. Sucintamente, en él se postula que la tarea de la filosofía debería ser establecer puentes conceptuales entre dos imágenes del “hombre-en-el-

¹¹⁰⁵ Marina Garcés, *Filosofía inacabada*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 59.

¹¹⁰⁶ Garcés, *op.cit.*, p. 89, 91.

¹¹⁰⁷ Julián Pacho, “¿Hay lugar para la filosofía en la historia futura del conocimiento?”, en Iñigo Galzacorta, Iñaki Ceberio y Javier Aguirre (eds.), *Diseñando el Futuro. Reflexiones desde la Filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011, p. 111.

mundo”, una “manifiesta” y otra “científica”, incorporando ambas a nuestro modo de vida y analizando su sentido. Sin embargo, siguiendo la advertencia del propio Sellars, la distinción entre tales imágenes contrapuestas no debe interpretarse como la diferencia entre una imagen “acrítica” (*uncritical*) y una “deliberada” (*reflected*)¹¹⁰⁸. Se trataría, más bien, de un contraste entre dos construcciones ideales: la imagen *manifiesta* constituiría un “refinamiento correlacional y categorial de la imagen original”, y la imagen *científica* derivaría “de los frutos de una construcción de teorías a base de postulados”¹¹⁰⁹.

Sin embargo, frente a la aparente escisión, aún quedaría la tarea de mostrar que las categorías que pertenecen al hombre en tanto que *persona* – y, *ergo*, conforman la imagen “manifiesta”– que se encuentra enfrentada a ciertos estándares lógicos o éticos “puede ser reconciliada con la idea de que el hombre es lo que la ciencia dice que es”¹¹¹⁰. Más que de una reconciliación, por tanto, podría tratarse de una *unión* de ambas imágenes en la que se trasciende la dualidad:

Thus the conceptual framework of persons is not something that needs to be *reconciled with* the scientific image, but rather something to *be joined* to it. Thus, to complete the scientific image we need to enrich it *not* with more ways of saying what is the case, but with the language of community and individual intentions, so that by construing the actions we intend to do and the circumstances in which we intend to do them in scientific terms, we *directly* relate the world as conceived by scientific theory to our purposes, and make it *our* world and no longer an alien appendage to the world in which we do our living.¹¹¹¹

¹¹⁰⁸ Wilfrid Sellars, “Philosophy and the scientific image of man”, in *Empirism and the Philosophy of Mind*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1963, p. 6.

¹¹⁰⁹ Sellars, *op.cit.*, p. 19.

¹¹¹⁰ Sellars, *op.cit.*, p. 38.

¹¹¹¹ Sellars, *op.cit.*, p. 40. Sin embargo, en caso de claro conflicto entre ambas imágenes, la científica tendría prioridad en términos explicativos (Sellars, *op.cit.*, p. 32 y ss.).

Esa tarea de relacionar ambos mundos –el que se refleja en la imagen “manifiesta” y el que describe la imagen “científica”– parece caer dentro del ámbito de responsabilidad de la filosofía, al menos si se atiende a la descripción que ofrece Sellars al comienzo del texto de lo que debería ser el objetivo de la filosofía, y que ha sido muy reproducida en la historiografía posterior; a saber, la que postula que la filosofía debe comprender cómo *las cosas* –en sentido amplio– *encajan* –en sentido amplio– unas con otras, con el objetivo de *situarnos* ante ellas:

The aim of philosophy, abstractly formulated, is to understand how things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term. (...) To achieve success in philosophy would be, to use a contemporary turn of phrase, to “know one's way around” with respect to all these things (...) in that reflective way which means that no intellectual holds are barred.¹¹¹²

Recientemente, Susan Haack ha recuperado la definición sellarsiana de la tarea de la filosofía para defender la necesidad de retomar la idea de *Consilience*¹¹¹³: dado que solamente hay un mundo real, “las verdades sobre este mundo complejo y variado deben, de alguna manera, encajar unas con otras”¹¹¹⁴. Si, como hace Sellars, adscribir a la filosofía la tarea de *comprender* cómo encajan las cosas implica, trivialmente, la creencia de que las *cosas encajan* unas con otras (aunque no se especifique si lo hacen *de facto*, habría que presumir que al menos lo hacen potencialmente), entonces el quehacer filosófico sería una actividad que también conformaría la imagen “científica” del hombre-en-el-mundo, en tanto que

¹¹¹² Sellars, *op.cit.*, p. 1.

¹¹¹³ Esta idea hace referencia al libro de Edward O. Wilson, abordado ya en la Parte Tercera, Capítulo I, 1.2.2. La sustitución por naturalización en la Tercera Cultura.

¹¹¹⁴ Susan Haack, “The fragmentation of philosophy, the road to reintegration”, Münster Lecture, November 2003, recurso online: https://www.academia.edu/18875132/The_Fragmentation_of_Philosophy_the_Road_to_Reintegration_2016 (consultado el 3 de agosto de 2017).

constituiría otra forma de “decir lo que es el caso”¹¹¹⁵. Si, por el contrario, mediante tal tarea la filosofía ejerciera cierta fuerza normativa sobre el *modo en el que* las cosas encajan o podrían encajar, entonces sería necesario definir de qué manera podría la actividad filosófica ofrecer una imagen sinóptica de la realidad, de qué herramientas – eminentemente conceptuales – dispone para ello y si estas son suficientes y adecuadas. A juicio de Sellars, la filosofía estaría especialmente capacitada para llevar a cabo una empresa semejante porque, a diferencia de otras disciplinas, “no tiene un objeto de estudio específico”¹¹¹⁶; lo característico de la filosofía es, precisamente, que su fin es *situarse* con respecto a los objetos de estudio de todas las demás disciplinas¹¹¹⁷. Parece que la problemática que plantea la relación entre la imagen “cotidiana” del mundo con aquella ofrecida por la ciencia habría sido ya explicitada por los atomistas griegos¹¹¹⁸, por lo que su intento de resolución filosófica no sería una empresa original, aunque sí pudiera serlo su formulación.

Posteriormente, Herman Philipse ha ofrecido una versión de la *Reconciliación* conceptualmente afinada y compleja en la que la filosofía se legitima presuponiendo que ciencia y filosofía están situadas en niveles o estratos ontoepistémicos diferentes, pero pertenecientes a un mismo continuo de “complejidad estratificada” cuyo análisis conduciría a una meta-ontología sin metafísica. La incompatibilidad entre la imagen “natural” y la imagen “naturalista” del mundo, que considera equivalente a

¹¹¹⁵ También el “naturalismo liberal” de Hilary Putnam podría interpretarse como un intento de reconciliar las dos imágenes del mundo, la ordinaria y la científica, sin necesidad de priorizar una sobre la otra (Mario de Caro: “Putnam’s philosophy and metaphilosophy”, en Hilary Putnam, *Naturalism, Realism and Normativity*, Harvard University Press, 2016, p. 9).

¹¹¹⁶ Sellars, *op.cit.*, p. 2.

¹¹¹⁷ *Ibíd.*

¹¹¹⁸ William Jordan, *Ancient Concepts of Philosophy*, New York, Routledge, 1992, p. 54.

la división de Sellars entre una imagen manifiesta y científica del hombre-en-el-mundo¹¹¹⁹, constituye el punto de partida de su planteamiento y el principal problema que la filosofía verdaderamente *posmoderna* debe resolver. Dicha *tesis de incompatibilidad* entre dos imágenes del mundo aparentemente irreconciliables habría surgido, a juicio de Philipse, de la grieta que parece instaurar la ontología corpuscular del siglo XVII. Brevemente, si según dicha teoría los corpúsculos solamente se componen de cualidades primarias y conforman todos los objetos de la realidad, ¿cómo es posible que percibamos cualidades secundarias en los objetos¹¹²⁰? Este tipo de incongruencias conceptuales explicarían por qué la ciencia del siglo XVII habría generado una fisura entre el modo en que los objetos son *percibidos* y su *realidad* física¹¹²¹; en otras palabras, las teorías científicas del siglo XVII habrían abierto una grieta entre el mundo que describe la ciencia y el mundo que reciben nuestros sentidos. A modo de ejemplo, los rastros de la *tesis de incompatibilidad* pueden aún encontrarse en el sorprendente hecho de que, a pesar del éxito de la teoría heliocéntrica, “la fuerza de la información sensible sobre nuestra mente nos compele a seguir diciendo, sin reparo, «el Sol se pone» y «el Sol se levanta»”¹¹²². En definitiva, la *tesis de incompatibilidad* se postula debido a que teorías científicas como la corpuscular habrían provocado cierto conflicto, al

¹¹¹⁹ Herman Philipse, “What is a natural conception of the world?”, *International Journal of Philosophical Studies*, 9 (3), 2001, p. 389.

¹¹²⁰ Un ejemplo ilustrativo de este hecho, expuesto también por Philipse, es que según la teoría corpuscular los objetos del mundo no *deberían* tener colores, ya que el color sería una cualidad secundaria de la que carecerían los corpúsculos que forman dichos objetos (Herman Philipse, “Towards a postmodern conception of metaphysics: on the genealogy and successor disciplines of modern philosophy. An alternative to Heidegger, Quine, Wittgenstein and Rorty”, *Metaphilosophy*, 25 (1), 1994, p. 21).

¹¹²¹ Philipse, “Towards a postmodern conception of metaphysics”, etc., p. 20. En otras palabras, la física estaría en conflicto con la imagen manifiesta del sentido común (Philipse, *op.cit.*, p. 21).

¹¹²² Julián Pacho, “Responsabilidad epistémica, responsabilidad cultural”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 55, 2012, p. 47.

menos intuitivo, entre la imagen manifiesta y la imagen científica del mundo¹¹²³.

A juicio de Philipse, la propuesta de la “estratificación” de Nicolai Hartmann, en la que se postulan diferentes niveles de complejidad en la realidad, resulta la más satisfactoria para disipar la problemática de la incompatibilidad¹¹²⁴. Ante la aparente brecha existente entre el mundo *percibido* por los sentidos y el mundo *descrito* por la ciencia, y eliminada la idea de la necesidad de una filosofía primera o fundacional, Philipse propone desarrollar filosóficamente una “metafísica posmoderna” o una “meta-ontología” que relativice las diversas *ontologías* –en sentido quineano–¹¹²⁵, dando paso a los nuevos problemas que surgirían de las relaciones entre ellas. En este sentido, muchas de las preguntas filosóficas clásicas estarían aún sin resolver, y habrían escapado también a su aparente *disolución* por parte de las “revoluciones filosóficas posmodernas de Wittgenstein, Heidegger o Rorty”¹¹²⁶. La filosofía, por tanto, tendría aún la tarea de investigar la *tesis de compatibilidad* y de tender puentes entre las diversas ontologías, respondiendo así a la necesidad de poseer una visión

¹¹²³ Quien prefiera la segunda sobre la primera será llamado, en palabras de Philipse, “naturalista”, como lo eran “los grandes filósofos del siglo XVII” (Philipse, *op.cit.*, p. 22).

¹¹²⁴ Philipse, “What is a natural conception of the world?”, etc., p. 398. Julián Pacho ha abordado con detenimiento las dificultades de la tesis de la reconciliación al final de la crítica a este artículo de Philipse en Julián Pacho, “Natural *versus* naturalista y viceversa”, en Tobies Grimaltos y Julián Pacho (eds.), *La naturalización de la filosofía: problemas y límites*, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 17-46.

¹¹²⁵ Philipse, “Towards a postmodern conception of metaphysics”, etc., p. 40, 42.

¹¹²⁶ Vide: Parte Tercera, Capítulo I, 2.2. Los restos de la filosofía tras una disolución incompleta. Algunos ejemplos del tipo de preguntas que Philipse considera vigentes: “Are the ontologies and theories of physics compatible with the assumption of ethic and law that adult human beings are generally free and responsible actors? What should we conclude if natural science seems to be in conflict with theology? Is the mental nothing but a manifestation of the physical, so that psychology somehow reduces to physics? And if mathematics assumes that sets exist, do they exist in the same sense in which the peculiar particles of recent physics or human beings exist? Does the relativism allegedly implied by cultural anthropology refute our notion that the rights of man are universal rights?” (Philipse, *op.cit.*, p. 42).

panorámica de la cultura para construir nuestra vida en un mundo cada vez más complejo:

In order to construct our lives in a complex world, some of us will feel the need of an intellectual *Übersicht*, not only of language, but of our culture. This need is the need for a *Weltanschauung*. And meta-ontology is the very attempt to design such a *Weltanschauung*, which is, however, as informed as possible and less dogmatic than religions.¹¹²⁷

En última instancia, esa deseada *Weltanschauung* filosófica significaría la *reconciliación* conceptual de las dos imágenes del mundo en aparente conflicto, porque se necesita una “imagen integrada de la naturaleza que combine las contribuciones de los distintos ámbitos de investigación”¹¹²⁸. Los filósofos resultarían especialmente adecuados para responder a las necesidades individuales de encontrar sentido al mundo y al lugar que en él ocupamos por su capacidad de facilitar la reflexión individual y la conversación en sociedad¹¹²⁹.

Sin embargo, queda aún por definir esa *Weltanschauung* por la que aboga Philipse, así como la función que debe cumplir en el conocimiento y la cultura. Si se trata de aunar los resultados de las ciencias naturales en una visión más general del mundo, es de esperar que tal tarea no pueda ser completada nunca y, tal vez, que ni siquiera pueda ser emprendida. La velocidad a la que aumenta y se multiplica la información disponible en todos los campos del conocimiento, especialmente el de las ciencias particulares, y la especialización que requiere ser capaz de aprehender tal información elimina toda posibilidad de que el filósofo *qua* filósofo pueda o deba encargarse de una unificación actualizada y permanentemente actualizable. Y dado que la filosofía parece haber perdido su competencia

¹¹²⁷ Philipse, *op.cit.*, p. 43.

¹¹²⁸ Philip Kitcher, “Philosophy inside out”, *Metaphilosophy*, 42 (3), 2011, p. 254.

¹¹²⁹ Kitcher, *op.cit.*, p. 254.

sobre la explicación de los hechos del mundo, así como sobre la fundamentación de las ciencias que los investigan, su labor debería ser, en cualquier caso, la de compendiar todo ese conocimiento, algo que ya hacen las bibliotecas e internet. Si esa *Weltanschauung* significara, por el contrario, una suerte de “culturilla general” que ofrezca algo del conocimiento de cada disciplina, la labor de la filosofía no sería, desde luego, específica ni exclusiva.

Parece más razonable pensar que la tarea principal de perfilar una imagen del mundo filosófica à la Philipse sea tender puentes entre las diversas ontologías y los diferentes estratos ontoepistémicos que conforman *la* realidad, conversar con ellas para ofrecer una panorámica general. En ese sentido, esa deseada *Weltanschauung* filosófica significaría la *reconciliación* conceptual de las dos imágenes del mundo en aparente conflicto. En ese caso, empero, haría falta una especialización filosófica mayor, dependiente de los ámbitos con los que quiera entrevistarse. Pero de ser esto así, faltaría aún por decidir si la filosofía necesita para eso de un lenguaje propio y distinto del resto de las disciplinas, lo que supondría mantener la idea de la filosofía como una disciplina esencialmente distinta a las ciencias, y de qué herramientas conceptuales puede o debe servirse para ello. Si se considera que ese criterio distintivo ha de ser diluido y, por tanto, la filosofía no ha de conservar ninguna exclusividad lingüística ni conceptual, entonces habría que optar entre adoptar el lenguaje y la metodología de una disciplina concreta o asumir que tal tarea pertenece a la reflexión del lenguaje natural, por lo que podría ser emprendida por cualquier ser humano. Tal elección, desde luego, determinaría

categoricamente el rumbo de la filosofía y probablemente contribuiría a su liquidación definitiva como disciplina independiente¹¹³⁰.

Podría argüirse, por el contrario, que en esa labor de diseño de una *Weltanschauung* la filosofía debería preservar un lenguaje y método propios. Mas en ese caso podría presentarse, a no ser que se volviera a establecer una noción fundacional de la filosofía, la necesidad de una metafilosofía que construyera una imagen del mundo más amplia en la que se contuviera también la filosofía como disciplina independiente del resto de las ciencias, cuya tarea sería aunarlas. Y surgiría de nuevo la pregunta por la exclusividad conceptual de esa nueva metafilosofía, con sus dos posibles respuestas: integración en el resto de áreas del conocimiento y consecuente aniquilación, o autonomía metodológica y conceptual, con la posible necesidad de una meta-meta-filosofía. No parece, por tanto, posible, preservar la especificidad de la filosofía manteniendo una idea de la filosofía como disciplina independiente y, al mismo tiempo, asignándole la tarea de integrar el conocimiento en una imagen del mundo informada y no dogmática.

En un sentido similar, Jürgen Habermas ha ofrecido una descripción metafilosófica de la filosofía en su doble función de “guarda” (*Platzhalter*) para teorías empíricas con fuertes pretensiones universalistas¹¹³¹ y de “intérprete” vuelta hacia el “mundo de la vida”¹¹³² y que pone en interrelación lo cognitivo-intelectual con lo práctico-moral y lo estético-

¹¹³⁰ Esto equivaldría, en última instancia, a eliminarla, *qua* Filosofía, del panorama intelectual, así como a poner en tela de juicio su legitimidad de poseer una facultad propia.

¹¹³¹ Jürgen Habermas, “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret“, en *Kritik der Vernunft, Philosophische Texte, Band 5*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, p. 75.

¹¹³² Habermas toma de Husserl el concepto “mundo de la vida”, entendido como el suelo de lo “inmediatamente familiar”, de aquello que se da por sentado, el saber implícito, lo “antepredicativo” o precategorial (Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 85).

expresivo¹¹³³. Su principal función, por tanto, sería ejercer de instancia crítica entre el saber de los expertos y la práctica cotidiana¹¹³⁴.

Meine Überlegungen laufen auf die These hinaus, dass die Einheit der Vernunft allein in der Vielheit ihrer Stimmen vernehmbar bleibt -als die prinzipielle Möglichkeit eines wie immer okkasionellen, jedoch verständlichen Übergangs von einer Sprache in die andere.¹¹³⁵

Sin embargo, a juicio de Habermas, un pensamiento filosófico eficaz, que esté en comunicación con las ciencias, solamente podría recurrir a la “frágil unidad de la razón”, es decir, “a la unidad de la identidad y de lo no idéntico que se fragua en el discurso racional”¹¹³⁶, y no a instancias supremas o a conceptos fuertes de razón, porque, a pesar de la multiplicidad de voces en las que esta se manifiesta, aún cree posible una transición *filosófica* entre diferentes lenguajes. Esto lo sitúa lejos del “contextualismo radical” que ve en autores como Lyotard o Rorty, para quienes la razón solamente estaría legitimada por su pluralidad¹¹³⁷, y le permite abogar por una teoría sociológica de la *acción comunicativa* mediante la que se desarrolla una utilización del lenguaje orientada al entendimiento¹¹³⁸. Para Habermas, la filosofía tendría una función central como “guardiana de la razón” incluso en su papel postmetafísico¹¹³⁹, y debe por ello atenerse al nuevo paradigma de los “discursos híbridos” que insertan ideas filosóficas en los contextos de investigación empírica¹¹⁴⁰.

¹¹³³ Habermas, „Die Philosophie als Platzhalter und Interpret“, etc., p. 78-79.

¹¹³⁴ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, etc., p. 59.

¹¹³⁵ Habermas, *op.cit.*, p. 155.

¹¹³⁶ Jürgen Habermas, “Wozu noch Philosophie”, en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, p. 36 (trad. esp. en Jürgen Habermas, “¿Para qué aún filosofía?”, *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 5 (2), 1975, p. 211).

¹¹³⁷ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, etc., p. 153.

¹¹³⁸ Habermas, *op.cit.*, p. 70.

¹¹³⁹ Kenneth Baynes, James Bohman, Thomas McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, MIT Press, 1987, p. 291.

¹¹⁴⁰ Baynes, Bohman, McCarthy, *op.cit.*, p. 293.

Con todo, ante una razón cuya unidad se presenta “frágil”, Habermas advierte de que la filosofía no puede pretender poseer un acceso privilegiado a la verdad, un método propio, un ámbito objetual exclusivo, ni un estilo de intuición peculiar¹¹⁴¹. Pero aún podría, por un lado, insistir en planteamientos universalistas y en procedimientos de reconstrucción racional que tendrían su origen en el saber intuitivo y preteórico de “sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente”¹¹⁴² y, por otro lado, impulsar la autorreflexión de las ciencias más allá de la metodología y de la teoría de la ciencia, con el objetivo de traer a la luz “los fundamentos de sentido que la formación de las teorías científicas tiene en la práctica científica”¹¹⁴³. Así, la filosofía adquiriría una nueva dimensión en tanto que crítica material de la ciencia, bajo la convicción de que el cientismo no satisface la práctica investigadora de las ciencias histórico-sociales y que, además, fija un concepto tecnocrático de ciencia que excluye el método racional en la explicación de cuestiones prácticas¹¹⁴⁴ y que resulta, a su juicio, insuficiente. Sin embargo, esta filosofía que ejerce su tarea crítica en forma de mediación entre las ciencias no puede convertirse en su fundamentación, pues estas, al igual que la cultura en general, no la necesitan:

Allein, mit dem Ganzen der Kultur verhält es sich ähnlich wie mit den Wissenschaften: Die Kultur bedarf keiner Begründung und keiner Einstufung.¹¹⁴⁵

Dado que el abandono de la tradición metafísica lleva a abandonar la referencia a la totalidad, y esta lleva a renunciar a la pretensión definible de conocimiento, la filosofía, aunque aún puede y debe ejercer de celestina

¹¹⁴¹ Habermas, *op.cit.*, p. 45-46.

¹¹⁴² Habermas, *op.cit.*, p. 46.

¹¹⁴³ Habermas, *op.cit.*, p. 57; trad. esp. por Manuel Jiménez Redondo en Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 60.

¹¹⁴⁴ Habermas, “Wozu noch Philosophie”, etc., p. 32.

¹¹⁴⁵ Habermas, “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”, etc., p. 76.

entre los diversos lenguajes de la razón, no puede erigirse como fundamentación final de las ciencias ni de la cultura en la que estas se desarrollan. La filosofía debe renunciar a su vetusto papel de “juez inspector de la cultura” (*kulturinspizierender Richter*) y comenzar a ejercer de “intérprete mediadora” (*vermittelnde Interpretin*). En este contexto, empero, la reconocida fragilidad e indeterminación del “discurso racional” que debe abanderar la filosofía en su labor de mediación podría poner en cuestión su propia constitución, sus métodos y sus herramientas conceptuales: ¿de qué manera podría el filósofo *qua* filósofo reconstruir la *unidad* de la razón sin quebrar la racionalidad interna de cada esfera científica?¹¹⁴⁶ Y, por otro lado, ¿es posible y deseable ejercer de intérprete entre esferas cuyos contenidos y herramientas conceptuales le son ajenos o desconocidos? A juicio de Habermas, y coincidiendo con los diagnósticos hermenéuticos y pragmatistas, la legitimidad del filósofo como mediador quedaría justificada por la autoridad epistémica que poseen los seres humanos que cooperan y hablan entre sí, para quienes es posible el acuerdo con pretensión de validez¹¹⁴⁷. Así, en la acción orientada al entendimiento, i.e. en la acción *comunicativa*, hay todavía un momento de racionalidad que permite a la filosofía aferrarse a su papel de “guardiana de la racionalidad”. Una teoría metafilosófica tal, empero, no podría ser considerada definitoria de la especificidad de la filosofía, ya que la tarea fundamental que se le adscribe no le sería exclusiva:

Vor allem ist das Projekt kein Eigentum der Philosophie. Diese kann im Zusammenwirken mit den rekonstruktiven Wissenschaften nur die Situationen beleuchten, in denen wir uns vorfinden; sie kann dazu beitragen, dass wir die Ambivalenzen, die auf uns zukommen, als ebenso viele Appelle an wachsende

¹¹⁴⁶ Habermas, *op.cit.*, p. 79.

¹¹⁴⁷ Habermas, *op.cit.*, p. 79.

Verantwortlichkeiten in schrumpfenden Handlungsspielräumen verstehen lernen.¹¹⁴⁸

Se deduce, por tanto, que el planteamiento de Habermas asume que la mediación interdisciplinar no es una tarea exclusiva de la filosofía – aunque constituya una de sus principales y más importantes funciones–, sino que pertenecería a los “sujetos que hablan”; i.e. a los sujetos que utilizan el lenguaje natural de manera “racional”, a pesar de la “fragilidad” de la razón. Abandonado el ámbito de la fundamentación, parece que la filosofía solamente puede contribuir a la comprensión y aclaración interdisciplinar de los problemas, pero no a su solución.

4.2. Filosofía “genitivista” o de segundo orden

Otra propuesta de *Reconciliación* filosófica del conocimiento tiene su origen en la concepción según la cual la filosofía sería la disciplina encargada de analizar y hacer un seguimiento de las diferentes ciencias y ámbitos del conocimiento. La filosofía constituiría, así, una suerte de meta-reflexión de las ciencias que opera siempre *tras* ellas, con sus resultados, y no con contenidos o métodos propios. En algunos casos, la defensa de una filosofía de *segundo orden* viene precedida por el argumento de su especificidad y exclusividad recursiva: al afirmar que la actividad filosófica es la única en la que se incluye naturalmente la reflexión sobre sí misma, se implica al mismo tiempo que el resto de saberes no estarían facultados para la autorreflexión, y se le adscribe a la filosofía la tarea no solamente de reflexionar sobre sí misma, sino de ejercer también esta función para con

¹¹⁴⁸ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, etc., p. 186. “Y sobre todo, es un proyecto que no es propiedad de la filosofía. Esta, en colaboración con las ciencias reconstructivas, sólo puede iluminar las situaciones en que nos encontramos; puede contribuir a que aprendamos a entender las ambivalencias que nos salen al paso como otras tantas llamadas a crecientes responsabilidades en espacios de acción cada vez más estrechos” (trad. esp. en Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, etc., p. 187).

las otras disciplinas, convirtiéndose en una suerte de meta-disciplina por antonomasia¹¹⁴⁹.

Manfred Riedel ha ofrecido una versión de dicha propuesta según la cual la filosofía constituiría la “con-ciencia” (*Mit-Wissenschaft*) de la época científica, o “del multiverso de una cultura histórica”¹¹⁵⁰. Esto significa, en primer lugar, que el quehacer filosófico es considerado distinto, aunque no independiente de las ciencias. Y la filosofía no es un tipo de ciencia porque su método no coincide con el que estas emplean¹¹⁵¹ ni tiene, en sentido estricto, un objeto propio. Por eso resulta absurdo, a juicio de Riedel, afirmar que la filosofía ha terminado porque ha perdido su objeto a manos de las ciencias¹¹⁵²; en pocas palabras, bajo esta versión de la *Reconciliación*, que ve la filosofía como una meta-reflexión de las disciplinas, la tesis de la *Sustitución por naturalización* no tendría sentido. El reverso de esta afirmación implica que las ciencias, lejos de hacer superflua la filosofía, le han abierto nuevos campos de investigación¹¹⁵³: cuanto más se desarrollen estas, tanto más material de trabajo tendrá la filosofía, porque se multiplicarán las disciplinas necesitadas de meta-reflexión.

Por tanto, y a pesar de que, en tanto que institución social *en* la edad de la ciencia, la Filosofía puede concebirse como una disciplina, una

¹¹⁴⁹ Vide: Parte Primera, Capítulo I, 2. La recursividad como elemento específico y diferenciador de la filosofía.

¹¹⁵⁰ Manfred Riedel, “Philosophieren nach dem ‘Ende der Philosophie’? Zur Sache des Denkens im Zeitalter der Wissenschaft“, en Hermann Lübke (ed.), *Wozu Philosophie?*, Berlin, de Gruyter, 1978, p. 278.

¹¹⁵¹ Riedel define el método científico como una secuencia de observación sistemática, control experimental, descripción métrica y crítica de las fuentes históricas que lleva a limitar los problemas y a producir con ello un conocimiento técnico revisable (Riedel, *op.cit.*, p. 277).

¹¹⁵² Riedel, *op.cit.*, pp. 277-278.

¹¹⁵³ “Weit davon entfernt, die Philosophie überflüssig zu machen, haben die Wissenschaften der philosophischen Forschung neue Gebiete erschlossen“ (Riedel, *op.cit.*, p. 285).

profesión o, incluso, como una ciencia¹¹⁵⁴, la *actividad* del filosofar es independiente de cualquier institución, ya que se ejercitaría originariamente, como reflexión inmanente del conocimiento¹¹⁵⁵. Y en tanto que tal reflexión, la filosofía debería considerarse una “actividad secundaria” orientada a la reflexión e interpretación de conceptos de *otras*, con el claro objetivo de fundamentarlas:

Philosophieren ist nicht zufällig, sondern wesentlich ein sekundäres Tun, das sich im Bereich der Sprache und der in ihm niedergelegten Begriffe bewegt. Begriffsanalyse und Begriffsinterpretation stehen an seinem Anfang. (...) Sie wird vielmehr als Mittel gesucht, um ihren eigentlichen Zweck, die Rechtfertigung von „Grundannahmen“, philosophisch gesprochen: der die Wissens- und Handlungsorientierungen einer geschichtlichen Kultur tragenden Fundamentalbegriffe oder Prinzipien, zu erreichen.¹¹⁵⁶

La filosofía, presentada como una actividad que debe aunar los esfuerzos hermenéutico-analíticos de reflexión conceptual, con el fin último de justificar los supuestos fundamentales de la cultura¹¹⁵⁷, se convierte en una empresa *superior* a la ciencia, precisamente por poseer un acceso exclusivo a sus cimientos conceptuales. Esto vendría a confirmar la afirmación de Riedel de que la filosofía se comporta de forma *catéctica* porque investiga e indaga en las afirmaciones¹¹⁵⁸. Y dado que su investigación no se referiría al “*factum* de la ciencia”, sino al saber

¹¹⁵⁴ Riedel, *op.cit.*, p. 264.

¹¹⁵⁵ Riedel, *op.cit.*, p. 269.

¹¹⁵⁶ Riedel, *op.cit.*, p. 282. “Filosofar no es casual, sino una actividad esencialmente secundaria que se mueve en el ámbito del lenguaje y en los conceptos que contiene. Comienza con el análisis y la interpretación conceptual. (...) Se busca más bien como un medio para lograr su propósito real, la justificación de los “supuestos fundamentales”, dicho filosóficamente: los conceptos y principios fundamentales que sostienen las orientaciones de conocimiento y acción de una cultura histórica”.

¹¹⁵⁷ Riedel, *op.cit.*, p. 282.

¹¹⁵⁸ Riedel, *op.cit.*, p. 274.

posible¹¹⁵⁹, la filosofía se encontraría en estrecha relación con la problemática general del conocimiento. En última instancia, esto se debería a que la actividad filosófica, a diferencia de otras, tomaría el lenguaje como un problema metódico que forma parte de sus problemas objetivos¹¹⁶⁰. Pero, una vez más, adscribir a la filosofía exclusividad sobre los problemas que plantea el lenguaje, independientemente del ámbito en el que este se desarrolle, supone un movimiento que la sitúa por encima de todas las ciencias y disciplinas, y le confiere autoridad normativa sobre todas ellas.

Esa labor secundaria o *celetica* ha sido respaldada por un número considerable de ensayos, en muchos de los cuales se observa la necesidad de una subdisciplina que piense sobre el resto de disciplinas y su organización¹¹⁶¹. Ulises Moulines afirma que la filosofía, en tanto que término sincategoremático, surge siempre en un segundo nivel, lo que le lleva a postular que esta es siempre “filosofía genitivista”¹¹⁶². Esto implica, trivialmente, que no existe la filosofía como tal, sino que esta constituye siempre una “filosofía de...” subsumida bajo la Filosofía como institución. Su actividad consistiría en “sacar a la luz lo general y lo esencial” propio del objeto analizado¹¹⁶³. La filosofía genitivista respondería, así, al tipo de investigación filosófica también denominada de “segundo orden”, en la que se examinan las disciplinas encargadas de resolver los problemas de primer orden, i.e. los problemas clásicos de la epistemología, la metafísica o la ética¹¹⁶⁴. La defensa de las diversas “filosofías de...” o “filosofía con...”

¹¹⁵⁹ Riedel, *op.cit.*, p. 274.

¹¹⁶⁰ Riedel, *op.cit.*, p. 279.

¹¹⁶¹ Francis Sparshott, “Philosophy as a discipline”, *Canadian Journal of Philosophy*, 19 (1), 1993, p. 176.

¹¹⁶² Ulises Moulines, “¿Es la filosofía una ciencia?”, *Ágora. Papeles de Filosofía*, 28 (2), 2008, p. 32.

¹¹⁶³ Moulines, *op.cit.*, p. 36.

¹¹⁶⁴ Paul Moser, Dwayne Mulder (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy*, New York, MacMillan Publishing Company, 1994, p. 2.

por encima de una filosofía unitaria tiende a ser incluida también en los argumentos que reivindican la importancia de la cooperación interdisciplinar en un espacio de conocimiento cada vez más complejo, y en la cual la filosofía no sería una mera observadora, sino que sus métodos parecerían ser todavía útiles¹¹⁶⁵. Los filósofos, se dice, deberían “alzar la cabeza de la filosofía, cooperar con otras disciplinas” y “establecer puentes entre los compartimentos del conocimiento”¹¹⁶⁶.

De modo que, como expresa también Ferrater Mora, la filosofía debe cooperar con la ciencia, aunque ejerzan sus funciones separadamente, porque comparte con ella problemas de concepción. Sin embargo, y a pesar de encontrarse emparentadas, la cuestión relevante residiría en cómo definir una relación que, a su juicio, no es de colaboración¹¹⁶⁷. Frederick Copleston va un poco más allá y postula que una de las funciones de la filosofía sería “revelar los límites de la ciencia como descripción y análisis completo y exhaustivo de la realidad”¹¹⁶⁸. Por esa razón, y dado que considera que aún hay problemas filosóficos recurrentes que las ciencias no llegan a responder, se ve incapaz de creer que se haya llegado a un concepto final de filosofía¹¹⁶⁹.

La filosofía “genitivista” o de “segundo orden” sería el reflejo de la clásica imagen hegeliana de la “lechuza de Minerva”, que “solamente al

¹¹⁶⁵ Sven Ove Hansson, “Philosophy and other disciplines”, *Metaphilosophy*, 39 (4-5), 2008, p. 481.

¹¹⁶⁶ Kitcher, *op.cit.*, p. 254.

¹¹⁶⁷ José Ferrater Mora, “La filosofía entre la ciencia y la ideología”, *Teorema*, 6 (1), 1976, p. 35-36.

¹¹⁶⁸ Alfred Jules Ayer, Frederick C. Copleston, “Logical positivism – a debate”, en Paul Moser, Dwayne Mulder (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy*, New York, MacMillan Publishing Company, 1994, p. 143. La respuesta de Ayer afirma que el hecho de que una ciencia no explique ciertas cosas no significa que haya lugar para otro tipo de disciplinas (*ibíd.*).

¹¹⁶⁹ Frederick Copleston, “Philosophy as I see it”, en Charles J. Bontempo, Jack S. Odell (eds.), *The Owl of Minerva. Philosophers on Philosophy*, McGraw Hill, 1976, p. 161.

atardecer levanta el vuelo”¹¹⁷⁰: solamente después de que las ciencias han iluminado el conocimiento con sus resultados puede y debe la filosofía emprender su actividad. Esta iría, así, a la zaga de las demás disciplinas, y establecería con ellas una relación que en pocos casos se consolida como bidireccional. Curiosamente, solamente desde la filosofía parece observarse la necesidad de una *reconciliación* del saber disponible en la que ella misma juegue un papel tan esencial como el de justificar los supuestos fundamentales de las ciencias o establecer sus límites. Cuando ese papel, además, se postula como exclusivo y específico del quehacer filosófico, la estupefacción de los profesionales de dichas ciencias no debería experimentarse con extrañeza. Se ha advertido desde muchos ámbitos que el análisis conceptual de las disciplinas científicas no debería, por honestidad intelectual, realizarse desde su desconocimiento. Para poder decir cosas nuevas e interesantes sobre el mundo –sea de sus objetos, de sus hechos o de las relaciones entre las disciplinas que los estudian– parece imprescindible “comprometerse con mucha ciencia”, y para ello, como es natural, están capacitadas muy pocas personas¹¹⁷¹. Llegar a interiorizar los conocimientos necesarios para realizar una reflexión crítica sobre las ciencias requiere de una preparación que la filosofía, *qua* filosofía, no posee ni ofrece y a la que, en principio, no aspira. No es, por ello, irrazonable admitir con Kai Nielsen que a la filosofía le faltan herramientas conceptuales para ser supervisora de la cultura, juez o árbitro de afirmaciones de conocimiento, o para guiar a las ciencias a su lugar correspondiente y delimitarlas con respecto al resto de la cultura¹¹⁷². Sin

¹¹⁷⁰ „die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke*, Band 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 27)

¹¹⁷¹ Unger, “Philosophy is a bunch of empty ideas: an interview with Peter Unger”, etc.

¹¹⁷² Kai Nielsen, “On transforming philosophy”, *Dalhousie Review*, 67 (4), 1989, p. 447.

conciencia de sus propias limitaciones, el riesgo de convertirse nuevamente en una filosofía fundamentalista pero *infundada*, i.e. sin respaldo de la comunidad científica e independiente del conocimiento disponible, es demasiado alto.

Por otro lado, adscribir a la actividad filosófica la exclusividad y la máxima autoridad sobre el discurso racional o el análisis conceptual constituye una actitud intelectual de tendencia paternalista cuyas consecuencias podrían resultar perniciosas no solamente para la propia filosofía, sino también para la cultura científica. Pero asumir, además, que es la filosofía la que debe ocuparse de tales cuestiones porque los profesionales de las ciencias no tendrían capacidad de reflexionar sobre su propia disciplina es, cuanto menos, preocupante. Parece que la máxima heideggeriana que afirma que “la ciencia no piensa”¹¹⁷³, y su implícita coletilla “pero la filosofía sí”, ha calado más profundo de lo que se podría esperar, incluso en los ámbitos filosóficos en los que su pensamiento no es considerado una referencia. Esta apropiación filosófica de la función meta-reflexiva fue ya advertida por Jean Piaget en su reivindicación de una psicología científica sin especulaciones metafísicas:

En resumidas cuentas, la filosofía tendría razón mil veces si se reservase los territorios a los que la ciencia no quiere ir ni puede ir por ahora. Pero no hay nada que la autorice a creer que son vedados de caza *in aeternum*. Y no es capaz de probar que sus problemas son por naturaleza diferentes de los que la Razón científica se propone abordar. (...) En cuanto a marcar los límites actuales del saber científico, ¿no es esto la tarea del mismo pensamiento científico? Ningún filósofo sin duda haría de las ignorancias y de las impotencias de la ciencia una lista tan larga

¹¹⁷³ Heidegger, *Was heißt denken?*, etc., p. 9. Vide: Parte Primera, Capítulo I, 2. La recursividad como elemento específico y diferenciador de la filosofía.

ni tan severa como la que un investigador sería capaz de realizar.¹¹⁷⁴

No parece haber razón, por tanto, para creer que la investigación de segundo orden es una actividad reservada exclusivamente a la filosofía, por lo que difícilmente podría ser definitoria de su especificidad.

¹¹⁷⁴ Jean Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona, Península, 1970, p. 138.

PARTE CUARTA

UN FINAL SIN FINAL DEL CONFLICTO DE FACULTADES.
RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES

*La Philosophie est mort,
vive la Philosophie!*

CAPÍTULO I

Algunas implicaciones de la reforma universitaria humboldtiana: la encapsulación académica de la filosofía y sus consecuencias

A pesar de la evidente relevancia de la reforma humboldtiana de la universidad¹¹⁷⁵, parece un hecho aún más destacable que el comienzo de la crisis de la filosofía (que lleva, en última instancia, a proponer su final) coincida al mismo tiempo con su institucionalización tras la reforma universitaria del siglo XIX, así como con la profundización de la distinción entre dos *tipos* de ciencias, una “natural” (*Naturwissenschaft*) y otra “espiritual” (*Geisteswissenschaft*)¹¹⁷⁶.

La oficialización de la actividad filosófica –entendida como la unión de la Filosofía con el Estado y que es precisamente lo que ocurrió con la fundación de la Universidad de Berlín– habría contribuido a la “muerte del filósofo” y a la “metamorfosis de la filosofía”¹¹⁷⁷. Pareciera que la instauración de una Facultad Mayor con el nombre de Filosofía hubiera provocado un resultado opuesto al vislumbrado por su defensa kantiana y al deseado por el espíritu de la *Bildung* de la reforma de Humboldt: en lugar de garantizarle un ámbito propio en la institución, parece abocarla a un estado de permanente autojustificación y cuestionamiento. Sin embargo, y a pesar de que la profesionalización de un campo no siempre signifique

¹¹⁷⁵ Vide: Parte Segunda, Capítulo I: El “conflicto de facultades” y la reforma humboldtiana de la universidad: antecedentes históricos de la crisis metafilosófica contemporánea.

¹¹⁷⁶ Vide: Parte Tercera, Introducción, 1. El marco general de las “dos culturas”: algunas diferencias no solamente metodológicas.

¹¹⁷⁷ Lefebvre, *Métaphilosophie*, etc., p. 101.

su avance¹¹⁷⁸, es cuanto menos sorprendente que el auge de la metafilosofía y su materialización radical en las tesis del “final de la filosofía” emerjan precisamente después de que la filosofía adquiriera un estatus académico superior y, consecuentemente, una estabilidad institucional y laboral sin precedentes históricos.

1. El lugar de la filosofía tras la especialización del saber

Una parte de la respuesta puede encontrarse en el hecho de que, tras la reforma de la universidad alemana, la especialización cada vez mayor del conocimiento requerida por la demanda de innovación y eficiencia que reciben las universidades provoca una fragmentación del saber que parece ir contra el espíritu universalista y omniabarcante de la disciplina filosófica. Esto explicaría, en parte, la aparente tensión existente entre la profesionalización de la filosofía y su escaso florecimiento, como constata el diagnóstico de McIntyre:

The bureaucratic organization of academic work which the modern university requires and the type of division of labor which it entails are quite incompatible with any state of affairs in which "philosophy" is not treated as the name of one discipline among others. Professionalization (...) is the inevitable accompaniment of bureaucratization. Hence there is at least a tension between the professionalization of philosophy and its flourishing.¹¹⁷⁹

La reforma de Humboldt y sus seguidores, guiados por la noción de la *Bildung* y los principios idealistas de la educación liberal, supone un gran cambio en la concepción de la universidad moderna, mediante el cual

¹¹⁷⁸ Haack, Susan, “The fragmentation of philosophy, the road to reintegration”, Münster Lecture, November 2003, recurso online disponible en: https://www.academia.edu/18875132/The_Fragmentation_of_Philosophy_the_Road_to_Reintegration_2016_ (consultado el 3 de agosto de 2017), p. 26.

¹¹⁷⁹ McIntyre, “Philosophy, the ‘other’ disciplines, and their histories: a rejoinder to Richard Rorty”, etc., p. 133.

esta se orienta cada vez más a la investigación e innovación científicas para poder dar respuesta a las demandas de una industria en permanente desarrollo. Esto conlleva, al mismo tiempo, una atomización del conocimiento y una especialización de las disciplinas cada vez mayor. Este hecho, junto con la consecuente fragmentación de las ciencias, fue ya constatado por Hermann von Helmholtz. Apenas medio siglo después de la reforma, el futuro rector de la Universidad de Berlín advierte de que los científicos comienzan a solicitar que su trabajo se libere de influencias filosóficas, muchos de los cuales consideran ya la filosofía como una empresa “inútil” o como un “mal sueño”¹¹⁸⁰. No es de extrañar que en este contexto se acentuara la división entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu¹¹⁸¹, ya que parece que las ciencias comienzan a reclamar un espacio en el que la filosofía, en contra de su voluntad teórica inicial, tenga poco o nada que decir. A la percepción de la “inutilidad” de la filosofía contribuyeron sobremanera los excesos especulativos de la *Naturphilosophie*, en el que convergen todas las fuerzas conceptuales del romanticismo y del idealismo¹¹⁸².

Pero no solamente la creciente especialización de las ciencias *naturales* parecía hacer tambalear la autonomía recientemente adquirida por la filosofía, sino que el nacimiento de disciplinas *espirituales*

¹¹⁸⁰ Hermann von Helmholtz, „Über das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft“, in *Philosophische und populärwissenschaftliche Schriften, Band I*, hrsg. von Michael Heidelberger, Helmut Pulte und Gregor Schiemann, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016, p. 187.

¹¹⁸¹ “So stellte sich eine Zeit lang eine schneidender und scharfer Gegensatz her zwischen den Naturwissenschaften auf der einen und den Geisteswissenschaften auf der anderen Seite, wobei den ersteren nicht selten der Charakter der Wissenschaft ganz abgesprochen wurde” (Helmholtz, *ibíd.*).

¹¹⁸² Como analizara Dilthey con detenimiento (*Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gessamelte Schriften, I. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1973), la filosofía, especialmente por boca de la metafísica, pierde la partida frente a las ciencias particulares en la explicación de la naturaleza. Vide también: Julián Pacho, “La filosofía especulativa a la defensiva”, en *Positivismo y darwinismo*, Madrid, Ediciones Akal, 2005, pp. 13-14).

independientes como la psicología, la sociología o la lógica generaron también fragmentación dentro de la disciplina¹¹⁸³. Con el fortalecimiento de la institución universitaria y la consecuente expansión del saber, “ya nadie intentaba abarcar un saber universal, ni siquiera llegar a la plenitud del saber al que se habían especializado”¹¹⁸⁴, de modo que también la filosofía dejó de tener capacidad de ofrecer una perspectiva unitaria.

Sin embargo, la creencia en el carácter especial de la filosofía aún permitía seguir defendiendo su lugar en la academia y en el *corpus* del conocimiento. El argumento principal era que solamente se podía ser *gebildet*, i.e. solamente se podía obtener una educación liberal completa, mediante el estudio de la filosofía, porque esta encarnaría los principios básicos de todo conocimiento y aportaría una perspectiva general fundamental¹¹⁸⁵. A pesar de la especialización, o quizás debido a ella, la filosofía parece justificarse como una disciplina necesaria por su exclusiva capacidad de ofrecer una visión sinóptica y de acceder a los fundamentos teóricos de cada rama del conocimiento.

Es preciso notar, empero, que tanto la especialización académica como la teoría del hombre completo no son nociones que aparecieran por primera vez en el siglo XIX ni derivaciones excepcionales de los ideales de Humboldt, sino que constituyen una constante en la historia de la educación¹¹⁸⁶. Sin embargo, parece indudable que “la especialización del siglo XIX hizo añicos la idea de la unidad del conocimiento”¹¹⁸⁷. La

¹¹⁸³ Hamlyn, *op.cit.*, p. 114.

¹¹⁸⁴ Bayen, *op.cit.*, p. 146. En este sentido, la especialización respondería a las limitaciones inherentes a la mente humana, que no podría responder a ámbitos como el “humano” (Rothblatt, Wittrock, *op.cit.*, p. 299).

¹¹⁸⁵ Rothblatt, Wittrock, *op.cit.*, p. 98.

¹¹⁸⁶ Rothblatt, Wittrock, *op.cit.*, p. 129. Arana (Juan Arana, *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía*, Madrid, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, 2015, p. 227) indica que la conciencia de especialización se da ya desde el siglo XVII.

¹¹⁸⁷ Rothblatt, Wittrock, *op.cit.*, p. 52. Juan Arana (*op.cit.*, p. 21) presenta una tesis

especialización académica instaurada en la Universidad tras su reforma moderna, derivada de las demandas de investigación e innovación y de la materialización de la ideología liberal del Idealismo, lejos de revertir la situación de la filosofía y ofrecerle un lugar seguro y estable en el que desarrollar su actividad, parece abocarla a un estado de permanente autojustificación frente a un conocimiento cada vez más específico y, por ello, también más fragmentado, cuya resolución parece ir en contra de los preceptos filosóficos de unidad y universalidad.

En este contexto, no es de extrañar que se cuestionaran las bondades de la institucionalización de la actividad filosófica, como es el caso de Arthur Schopenhauer quien, con independencia de sus conflictos personales con la Universidad, consideraba que la profesionalización de la filosofía había causado más perjuicio que beneficio¹¹⁸⁸. El diagnóstico de Schopenhauer, realizado prácticamente *in situ*, afirma que es el Idealismo el que debe agradecer a la Universidad su éxito, y a no a la inversa (como señala la interpretación de Collins), pues en ella “se encuentra un público de estudiantes que acepta crédulamente todo lo que le apetece decir al profesor”¹¹⁸⁹. A pesar de que en sus palabras se advierte cierto resentimiento hacia una institución en la que no siempre tuvo cabida, su motivación tiene también un fundamento teórico que apunta en una dirección muy similar a la indicada por Kant en *Der Streit der Fakultäten*: a su juicio, la filosofía solamente será verdaderamente exitosa cuando se

similar: “la ciencia moderna acabó rompiendo en más de dos pedazos la razón, pero en una primera fase logró o pareció lograr unificarla”.

¹¹⁸⁸ Arthur Schopenhauer, “Über die Universitätsphilosophie”, en *Parerga und Paralipomena, kleine philosophische Schriften, Erster Band*, Frankfurt am Main, Diogenes Verlag, 1977, p. 157. Este ensayo podría considerarse casi un panfleto antiidealista, o especialmente antihegeliano, pero constituye una relevante aportación al estado de cosas en los que se desarrolla la reforma universitaria.

¹¹⁸⁹ Schopenhauer, *op.cit.*, p. 199; trad. esp. por Mariano Rodríguez en Arthur Schopenhauer, *Sobre la filosofía de universidad*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 109.

libere de toda influencia el Estado y tenga así libertad para existir como arte libre:

Dies nur dann mit Erfolg geschehn kann, wann die Philosophie allem Einflusse des Staates entzogen bleibt, und dass demnach dieser schon ein Großes für sie thut und ihr seine Humanität und seinem Edelmuth genugsam beweist, wenn er sie nicht verfolgt, sondern sie gewähren läßt und ihr Bestand vergönnt, als einer freien Kunst, die übrigens ihr eigener Lohn seyn muss.¹¹⁹⁰

La organización moderna de la universidad no habría logrado, en contra de lo demandado también por Kant, una absoluta separación de filosofía y Estado; más bien al contrario, la reforma habría afianzado la relación, con lo que se habría sentenciado también la posibilidad de desarrollar una filosofía en sí misma, pura¹¹⁹¹. Ante este hecho, Schopenhauer aspira a lograr que la filosofía deje de ser un modo de ganarse la vida¹¹⁹²; dadas las circunstancias, esto equivaldría a eliminarla *qua* disciplina universitaria.

2. La crisis metafilosófica como consecuencia endógena de la institucionalización de la filosofía

A lo largo del siglo XX, y tras la reforma universitaria alemana, su deriva hacia la investigación y la consecuente especialización del saber, la filosofía equivale ya a una “disciplina académica gestionada

¹¹⁹⁰ Schopenhauer, “Über die Universitätsphilosophie”, etc., p. 200; „sólo alcanzaremos el éxito cuando la filosofía se libere de toda influencia del Estado. Y que, por tanto, el Estado haría muchísimo a favor de la filosofía, demostrándole suficientemente su humanidad y su magnanimidad, tan sólo con no perseguirla y dejándole plena libertad para existir como un arte libre que, por otra parte, ha de constituir su propia recompensa” (Schopenhauer, *Sobre la filosofía de universidad*, etc., p. 112).

¹¹⁹¹ Schopenhauer advierte de la distinción entre una filosofía de universidad o filosofía aplicada de la filosofía “en sí misma” o “pura” (Schopenhauer, “Über die Universitätsphilosophie”, etc., p. 166).

¹¹⁹² Schopenhauer, “Über die Universitätsphilosophie”, etc., p. 215.

profesionalmente”¹¹⁹³ cuyo progreso, a pesar de su aparente estabilidad institucional, parecería estar obstaculizado por el mismo movimiento que promovió su alzamiento como facultad universitaria autónoma. Sin embargo, incluso cuando su estatus académico parecía consolidado, la metafilosofía contemporánea ha reproducido tácitamente la reclama de Schopenhauer al promover en algunos casos, junto con la reivindicación de la filosofía como *actividad* intelectual genuina y no como *disciplina* académica, la necesidad de desarrollarla también extramuros de la Universidad¹¹⁹⁴. Dado que “el hábitat de la filosofía no ha sido nunca de forma exclusiva la universidad o las instituciones educativas correspondientes”¹¹⁹⁵, su permanencia académica no parecería decisiva para su permanencia cultural. Incluso se considera que la *gran* filosofía es anterior a toda academia y a toda profesionalización, por lo que su institucionalización no le habría hecho ningún bien, sino más bien todo lo contrario¹¹⁹⁶.

La instauración de la filosofía como una disciplina autónoma que aporta un conocimiento específico y distinto del que ofrecen el resto de las ciencias es un hecho contingente y relativamente nuevo¹¹⁹⁷, materializado en la reforma universitaria humboldtiana del siglo XIX, que al convertir la Filosofía en una Facultad Mayor le habría conferido una autoridad

¹¹⁹³ Hamlyn, *op.cit.*, p. 127.

¹¹⁹⁴ Marina Garcés, e.g., considera que la tarea de la filosofía tiene un carácter específico porque trata de mantener el equilibrio entre apostar por el pensamiento fuera de la universidad pero sin negarle toda posibilidad de vida universitaria (Marina Garcés, *Filosofía inacabada*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015, p. 80).

¹¹⁹⁵ Garcés, *op.cit.*, p. 65.

¹¹⁹⁶ Karl Popper, “How I see Philosophy”, en Charles J. Bontempo, Jack S. Odell (eds.), *The Owl of Minerva. Philosophers on Philosophy*, McGraw Hill, 1976, p. 42. Popper se manifiesta profundamente opuesto a la idea de una élite intelectual y filosófica.

¹¹⁹⁷ Vide también Jean Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona, Península, 1970, p. 74: “la elaboración de sistemas con vista a un conocimiento filosófico *sui generis* y distinto por naturaleza del conocimiento científico es un fenómeno de naturaleza relativamente reciente”.

epistémica casi absoluta, justificada por una ideología idealista que presenta la filosofía como la única actividad en la que la razón puede “ejercerse libremente”¹¹⁹⁸. Sin embargo, la necesidad de investigación y especialización que generó la creciente industrialización, coincidente también con los ideales liberales de dicha reforma, parece entrar en conflicto con el carácter fundamentalista y universalista adscrito a la disciplina filosófica. Como consecuencia, las disciplinas que la filosofía misma pretendía delimitar y supervisar, y otras que surgieron por el camino, han irrumpido en lo que ella consideraba su terreno, y se ha visto así abocada a justificar no solamente los límites, sino también la legitimidad de un espacio propio¹¹⁹⁹.

El auge del cuestionamiento metafilosófico en el último siglo y su radicalización en las teorías sobre el final de la filosofía parecen ser, irónicamente, una de las consecuencias de la especialización académica derivada de la reforma que elevó el estatus académico y social de la disciplina filosófica. Las demandas idealistas que reclamaban un lugar propio para la filosofía en la universidad la llevaron a situarse *por encima de* las ciencias, justamente por su autoatribuida capacidad de atender a lo que se encuentra *debajo*, en sus cimientos teóricos.

La supuesta superioridad epistémica de la filosofía, sin embargo, se ve profundamente cuestionada por el fortalecimiento y la creación de nuevas disciplinas que parecen responder de manera más consistente a las

¹¹⁹⁸ En el mismo libro en el que relata su *desconversión* filosófica hacia una psicología científica y libre de especulaciones científicas, Piaget califica como “grave” y como origen de los verdaderos conflictos la situación surgida en el siglo XIX, en la que “determinadas filosofías llegaron a creer que estaban en posesión de un modo *sui generis* de conocimiento, superior al de las ciencias” (Piaget, *op.cit.*, p. 93).

¹¹⁹⁹ Piaget expone una idea similar: “Al querer encerrar las ciencias en determinadas fronteras para facilitar la creencia en la posibilidad de un conocimiento específico y superior, las filosofías paracientíficas se exponen, pues, al peligro de ver aquellas fronteras desplazarse sin cesar e invadir su propio terreno con métodos mucho más sólidos” (*op.cit.*, p. 97).

cuestiones consideradas tradicionalmente filosóficas¹²⁰⁰. La constatación de esta tendencia ha llevado a afirmar en numerosas ocasiones la casi natural obsolescencia de la filosofía, ya que la mayoría de los problemas filosóficos heredados de los siglos XVII y XVIII habrían sido ya resueltos (o disueltos) por otras disciplinas no filosóficas¹²⁰¹. Aunque la filosofía aun sostuviera la creencia de que su forma de pensamiento es de un tipo esencialmente diferente a todas las demás y, por eso, también superior a ellas –pues un tipo de pensamiento *sui generis* permitiría, por definición, acceder a lugares inalcanzables para otros *tipos* de pensamiento–, en ningún caso podría pretender sustituir ni evitar el conocimiento positivo de las ciencias *naturales* y *humanas*. Por ello, se ha repetido que la filosofía debería dejar de “reinar sobre los conocimientos del resto del género humano como un lejano terrateniente que administra sus tierras con negligencia y sin visitarlas nunca”¹²⁰². Ese es el tipo de “desproporción” filosófica denunciada por Adorno, que habría generado el descrédito de la propia disciplina:

Der Krisis der humanistischen Bildungsbegriffes (...) ist Philosophie als erste Disziplin im öffentlichen Bewußtsein erlegen, nachdem sie ungefähr seit Kants Tod durch ihr Mißverhältnis zu den positiven Wissenschaften, zumal denen von der Natur, sich verdächtig gemacht hatte.¹²⁰³

¹²⁰⁰ Sin embargo, podría aludirse que la separación de las ciencias, i.e. que se produzcan cambios en la clasificación del saber, no significa necesariamente que se distingan distintos modos de conocer el mundo (Juan Arana, *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía*, Madrid, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, 2015, p. 227).

¹²⁰¹ Jean-François Revel, *Pourquoi des philosophes?*, Holanda, René Julliard, 1957, p. 38.

¹²⁰² Revel, *op.cit.*, p. 36.

¹²⁰³ Theodor W. Adorno, “Wozu noch Philosophie?”, *Merkur*, 16 (11), 1962, p. 1001. „La crisis del concepto humanístico de la educación (...) ha acabado con la filosofía en tanto que primera disciplina en la conciencia pública, al menos después de haber resultado sospechosa, aproximadamente desde la muerte de Kant, debido a su desproporción para con las ciencias positivas, especialmente las de la naturaleza.”

Aunque la expropiación de temas inicialmente filosóficos ha sido experimentada desde dentro de la filosofía como una afrenta de naturaleza exógena, la historia de su formación parece sugerir que la especialización y la fragmentación del saber que se dan de manera destacada tras la reforma universitaria humboldtiana, así como el consiguiente cuestionamiento metafilosófico¹²⁰⁴ que generan, serían una consecuencia endógena de la instauración *filosófica* de la Filosofía como una Facultad académicamente Mayor y como una disciplina epistémicamente superior. El ungimiento institucional de la filosofía se habría convertido así, tal vez sin saberlo, en el inicio de los rituales de su muerte académica.

¹²⁰⁴ Este incluye, entre otras cosas, insistir aún en preguntarse si la filosofía exige profesionalización para su práctica, si dicha profesionalización es necesaria o deseable para el progreso filosófico, si la práctica filosófica es necesaria o deseable *desde y en* las instituciones académicas, y si la filosofía, tal y como existe ahora, depende para su bienestar esencialmente del hecho de tener un lugar en instituciones como la universidad (Hamlyn, *op.cit.*, p. 163).

CAPÍTULO II

Sobre la competencia epistémica y la responsabilidad cultural de la filosofía

Incluso tras la multiplicación de las teorías metafilosóficas en la historiografía contemporánea, la cuestión del lugar y el papel de la filosofía en el *corpus* del conocimiento humano disponible no ha encontrado aún una respuesta consensuada. El debate en torno a la relación de la filosofía con las ciencias, que incluye un posicionamiento implícito o explícito en la problemática que plantea la división de las “dos culturas”, sobre la que se han realizado múltiples propuestas teóricas, así como la cuestión de si la filosofía pertenece o no a esa comunidad de “disciplinas interdependientes”¹²⁰⁵ y si debe, por ello, cristalizar de manera permanente como disciplina institucionalizada, son problemas derivados de dicha indeterminación. En última instancia, empero, cuando se cuestionan el lugar y la posibilidad misma de la filosofía se está cuestionando si esta constituye o no un universal cultural, i.e. si la filosofía es una forma específica de codificación del mundo. En este contexto, justificar y desarrollar una idea de filosofía ajena al fundamentalismo e imperialismo de corte *metafísico* ha constituido una tarea cultural y epistémica aparentemente urgente en la filosofía contemporánea, en cuya consecución ninguna de las teorías metafilosóficas parece haber alcanzado un éxito razonable.

Si el diagnóstico de Habermas es acertado, el modelo e ideal metodológico que en el siglo XX eran las ciencias para la filosofía la habrían convertido en una disciplina especializada sin pretensiones de

¹²⁰⁵ Sven Ove Hansson, “Philosophy and other disciplines”, *Metaphilosophy*, 39 (4-5), 2008, p. 475.

privilegio cognitivo¹²⁰⁶. Por ello, tal vez sería menester hacer frente a la posibilidad de que la filosofía no posea una estructura conceptual que le pertenezca en exclusiva¹²⁰⁷. Asumir conscientemente este hecho eliminaría, por lo pronto, la necesidad y la obligación de justificar – *metafilosóficamente*– un espacio filosófico específico, tarea que, como trataré de mostrar en lo que sigue, se ha mostrado tan fructífera como problemática.

1. Las dificultades de superar filosóficamente la dicotomía de las “dos culturas”

Incluso en un contexto de conocimiento marcado por la especialización y la consecuente pluralidad de saberes, la división de una cultura “humanística” y otra “científica” no solamente se mantiene en el acervo popular, sino que sigue siendo una constante, a veces implícita, también en la reflexión metafilosófica. Así lo muestran los innumerables intentos de situar a la filosofía a uno de los lados o, incluso, en el papel de mediadora en la discusión¹²⁰⁸.

A pesar de su permanencia, empero, se ha sugerido que tal división del conocimiento debería ser abolida, ya que se basaría en una concepción “prekuhniana” de la cultura y de la ciencia¹²⁰⁹ evidentemente anacrónica. De una manera más enfática, en línea con su crítica a la psicología metafísica, Piaget ha afirmado que la “oposición violenta” entre las

¹²⁰⁶ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 18.

¹²⁰⁷ José Ferrater Mora, *La filosofía actual*, Madrid, Alianza, 1995, p. 162.

¹²⁰⁸ Algunas implicaciones prácticas de la incidencia de la filosofía en la dicotomía de las “dos culturas” han sido expuestas en Marta García Rodríguez, “La filosofía y las «dos culturas»: ¿salvar la dicotomía?”, en Antonio Casado da Rocha (ed.), *Cultura Dual. Nuevas identidades en interacción universidad-sociedad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2019, pp. 119-128.

¹²⁰⁹ Pacho, “Responsabilidad epistémica...”, etc., p. 42.

Geisteswissenschaften y las *Naturwissenschaften* es resultado de una “enfermedad social” de origen alemán¹²¹⁰ que no hay razón para seguir reproduciendo. Pero además de su inadecuación histórica, la división cultural del conocimiento presenta múltiples problemas conceptuales.

En primer lugar, y como toda generalización, adolece de imprecisión. Como se ha visto, la palabra “ciencia”, al igual que la palabra “filosofía”, es un término vago cuya demarcación depende no solamente de principios epistemológicos, sino también de contingencias históricas¹²¹¹. El término “ciencia natural”, por su parte, y a pesar de constituir un importante sedimento de la cultura contemporánea, muy apreciado por la reflexión metafilosófica por oposición al de “ciencia humana”, resulta poco adecuado para describir la diversidad de actividades que se llevan a cabo bajo su nombre; este, además, fue sustituido hace tiempo por el de “tecnociencia”. Por otro lado, el ámbito de actuación de esta supera la mera observación empírica de objetos del mundo e incluye un importante componente de interpretación que no se ajusta al estándar explicativo clásico de las *Naturwissenschaften* y que, incluso, puede que la sitúe conceptualmente más cerca de las *Geisteswissenschaften*. Inversamente, el trabajo de muchas ciencias humanas y sociales se orienta frecuentemente mediante herramientas consideradas hasta hace poco propias de las “ciencias naturales”. Actualmente, la división proyectada por Snow, lejos de describir un estado de cosas, parece haber quedado como un nicho de producción para los profesionales de la filosofía que aún desean situarse debajo, encima, entre o al lado de cualquiera de sus extremos.

Por otro lado, la división bipartita se expone al riesgo de que cada uno de los polos sea considerado, en ocasiones de manera velada, como una entidad autónoma, cerrada y de significado unívoco. La realidad,

¹²¹⁰ Piaget, *op.cit.*, p. 23.

¹²¹¹ Hansson, *op.cit.* p. 473.

empero, tiende a la pluralidad y al cambio, y muestra que el trabajo realizado en cada uno de los campos científicos es de carácter diverso, de modo que cada *ciencia* exige también distintos tipos de actividad. Las divisiones entre las ciencias, por otra parte, se han vuelto cada vez más difusas, lo que hace inevitable la colaboración interdisciplinar y la aparición de “campos híbridos cambiantes”¹²¹², y dificulta, al mismo tiempo, la frecuentemente deseada labor mediadora de la filosofía. Dicha univocidad latente podría incitar, además, a generar una idea sesgada y reduccionista del conocimiento de las ciencias naturales, según la cual estas estarían caracterizadas exclusivamente por la medición y explicación de sus objetos de estudio para su posterior manipulación, i.e. un conocimiento puramente instrumental y sin dominio conceptual sobre su propia actividad. Esta idea ha sido implícitamente asumida y desarrollada por las teorías metafilosóficas que alimentan la distinción de las dos culturas, como es el caso de la *Complementación*, la *Compensación* y la *Reconciliación*¹²¹³. Las tres defienden una idea de la filosofía por diferencia, oposición o mediación entre dos *tipos* de conocimiento aparentemente irreconciliables que deriva frecuentemente en actitudes filosóficas de tendencia paternalista; estas reproducen implícitamente la máxima heideggeriana de que “la ciencia no piensa” que, como se ha visto, se basa en una infundada especificidad recursiva de la filosofía.

La distorsión de la realidad que provoca la escisión del saber dificulta, además, prestar atención a la importante diferencia existente entre la *percepción* social de la ciencia, en muchos casos repleta de estereotipos

¹²¹² “disciplinary boundaries within the natural sciences are disappearing, to be replaced by shifting hybrid domains in which consilience is implicit” (Edward O. Wilson, *Consilience. The Unity of Knowledge*, London, Little, Brown and Company, 1998, p. 9).

¹²¹³ Vide, respectivamente: Parte Tercera, Capítulo II, 2. Complementación: mantener la identidad para abolir el enfrentamiento, 3. La teoría de la compensación o la necesidad de las ciencias del espíritu, 4. Reconciliación de las ciencias naturales y humanas y buenismo filosófico.

y cercana al misticismo, y la actividad científica real, el *trabajo* diario, repetitivo y, en ocasiones, monótono que implican la profundización y la especialización¹²¹⁴. La diferencia sería análoga a la existente entre el músico que ejecuta un concierto ante una audiencia frente a las horas de estudio y repetición que requiere llegar a interpretar sobre un escenario. La obtención de resultados en el conocimiento, incluido el filosófico, no debe confundirse ni equipararse a su desarrollo. En este sentido, tal vez resulte pertinente reclamar la distinción entre distintos *tipos* de saber, aunque solamente sea para evitar el desastre intelectual que supondría exigir el mismo tipo de resultados y metodología a investigaciones de naturaleza tan diversa.

En este contexto, parecería razonable pensar que las *ciencias del espíritu* tienen una mayor responsabilidad epistémica en la superación del paradigma de las “dos culturas”¹²¹⁵ porque, debido a su inclusividad, han establecido una relación más estrecha con la cultura, pero para hacerlo deben cumplir, al menos, las dos condiciones para satisfacer las necesidades epistémicas de la cultura contemporánea: “saber de qué se habla cuando se habla de la ciencia o de la técnica” y “coherencia o consistencia externa”¹²¹⁶. Sin embargo, no hay razón para negar que las *ciencias de la naturaleza* pudieran también cumplir dichas condiciones, sobre todo si se tiene en cuenta que estas, al igual que las *ciencias del espíritu*, dependen para su desarrollo de sujetos *humanos* susceptibles de estar más o menos informados sobre los fundamentos y los vericuetos de su

¹²¹⁴ Dummett advierte de que, en lo que concierne a la realización de la filosofía, y al igual que ocurre en medicina, es necesario distinguir entre la *ciencia* y la *práctica* (Michael Dummett, “The nature and future of philosophy”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 58 (1), 2003, p. 19). También Žižek ha destacado la crucial distinción entre la ciencia “como tal” y su inherente ideologización (Žižek Slavoj: “Cultural Studies versus the “Third Culture”, *South Atlantic Quarterly*, 101 (1), 2002, p. 21).

¹²¹⁵ Pacho, *op.cit.*, p. 53.

¹²¹⁶ Pacho, *op.cit.*, p. 51.

propia disciplina y de otras. A este respecto, la responsabilidad sería, como mínimo, compartida.

De hecho, y respondiendo a la sugerencia de Ortega de que la afección general de las ciencias del espíritu es la “pobreza de vocabulario”¹²¹⁷, no podría descartarse *a priori* que las *ciencias naturales* pudieran cumplir dicha tarea de manera más satisfactoria. La inclusividad universal metodológica de las ciencias del espíritu –y, de manera destacada, de la filosofía– postulada por Dilthey, basada en la recursividad propia de la filosofía e inconscientemente deseada por muchas de las propuestas metafilosóficas expuestas en esta investigación, no parece consistente con el estado general del conocimiento: difícilmente podría reclamarse autoridad epistémica sobre aquello que no se conoce sin defender al mismo tiempo alguna forma de fundamentalismo o supremacismo filosófico. Y dado el desarrollo y la creciente especialización del conocimiento científico, del tipo que sea, el campo de lo “no conocido” es cada vez más extenso para cualquier sujeto, también, aunque a su pesar, para el que se dedique profesionalmente a la disciplina filosófica¹²¹⁸. Esto es precisamente lo que justificaría la legitimidad de proyectos como el de la “Tercera Cultura”¹²¹⁹.

Si la filosofía deseara ejercer su actividad con honestidad intelectual y responsabilidad epistémica, no debería pretender reclamar una posición privilegiada frente a la problemática de la especialización del conocimiento

¹²¹⁷ José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, México, Fondo de cultura Económica, 1960, p. 80.

¹²¹⁸ Eric Dietrich ha advertido de dos ilusiones de las que es presa el filósofo: por un lado, la “Ilusión de Profundidad Explicativa” (*Illusion of Explanatory Depth*), por la que creen saber más sobre algo de lo que realmente saben; por otro, la “Superioridad Ilusoria” (Illusory Superiority), que les hace sobreestimar sus cualidades reales (Eric Dietrich, “There is no progress in philosophy”, *Essays in Philosophy*, 12 (2), 2011, p. 337).

¹²¹⁹ Vide: Parte Tercera, Capítulo I, 1.2.2. La sustitución por naturalización en la Tercera Cultura.

o de la división de las “dos culturas”, ni debería arrogarse la prerrogativa de supervisar o abanderar su abolición. De igual modo, y siguiendo la denuncia de Snow, tampoco es razonable considerar que lo verdaderamente y lo único valioso para la cultura y la organización social lo ofrecen las herramientas de las *ciencias humanas*. La tendencia a tratar de ignorantes, acríticos e insensibles a los profesionales de otras disciplinas en asuntos de la vida social y cultural podría haber sido un error cometido frecuentemente desde la filosofía y que podría haber derivado en un descrédito institucional parcialmente justificado. No parece racionalmente justificado desear que el filósofo, *qua* filósofo, pretenda, deba o pueda poseer en exclusiva la llave de la *vita plena*, ni que se conciba a sí mismo como un sujeto cognitivo epistémicamente más autorizado¹²²⁰.

2. La aparente inutilidad del conocimiento filosófico

Una manera rápida de hacer desaparecer el problema de la justificación *metafilosófica* de la filosofía ante la disputa en torno al problema de las “dos culturas” consistiría en asumir la inutilidad de su actividad. Ante la dificultad de la filosofía de justificar un ámbito conceptual propio y específico sin recurrir a algún tipo de fundamentalismo, puede que los intentos de renunciar a él conscientemente no sean completamente irrazonables. Esto lleva a eliminar también la necesidad de justificar los resultados de la disciplina filosófica e, incluso,

¹²²⁰ A pesar de los intentos de arrogarse con orgullo el oficio de “opinador”: “Hay matemáticos puros que son puros asnos y que dan sobre la vida opiniones insensatas. Pero creo que las cosas son muy distintas en lo que toca a los filósofos. En todo caso, en cuanto a mí se refiere, me siento específicamente autorizado a ejercer este oficio (llamado a veces despectivamente) de “opinador”, propiamente por mi profesión, y no indirectamente, por cuanto puedo ser un filósofo apreciado, que debe su autoridad al buen trabajo llevado a cabo en su campo” (Gianni Vattimo, *Vocación y responsabilidad del filósofo*, Barcelona, Herder, 2012, p. 105).

permitiría afirmar sin reparos que “la filosofía es siempre la misma”¹²²¹ o que no ha realizado ningún tipo de progreso a lo largo de su historia, sino que se habría transformado para “mantenerse siempre actual”¹²²².

El principal problema de apelar a la utilidad o inutilidad del conocimiento, frecuente en el contexto metafilosófico, es que la noción de lo “útil” es muy abierta. En su primera acepción, el DLE la define como aquello “que trae o produce provecho, comodidad, fruto o interés”; podrían existir, por tanto, tantos tipos de “utilidad” como formas de evaluar un objeto o un acontecimiento como algo de “provecho” o “interés”. Abraham Flexner, quien fuera el reformador de las escuelas de medicina en Estados Unidos y Canadá mediante la introducción de la educación experimental a la imagen de las universidades europeas, afirmaba en 1939 que la vida intelectual y espiritual es una actividad inútil desde el punto de vista práctico¹²²³. Sin embargo, admitía también que múltiples ejemplos de la historia de la ciencia muestran que muchos grandes descubrimientos se llevaron a cabo no por seguir el ideal de la utilidad, sino el del mero deseo¹²²⁴, por lo que “implora” abolir la palabra “utilidad” y poder así “liberar el espíritu humano”¹²²⁵. El problema, quizás, no esté en la palabra, sino en el *valor* que se otorga a los elementos que la conforman.

Por otro lado, aunque pueda parecer atractiva, la oposición entre un tipo de conocimiento “útil” y otro “inútil” corre el riesgo de reproducir tácitamente la división del trabajo intelectual y de generar de nuevo nichos de exclusividad epistémica si asume que este accede a lugares a los que aquel no llega. Tal es la trampa, de éxito comprensible y a la vez

¹²²¹ Alain Badiou, *La filosofía, otra vez*, Madrid, Errata naturae, 2010.

¹²²² Eric Dietrich, *op.cit.*, p. 332.

¹²²³ Abraham Flexner, “The usefulness of useless knowledge”, *Harpers*, 179, 1939, p. 544.

¹²²⁴ Flexner, *op.cit.*, p. 545.

¹²²⁵ Flexner, *op.cit.*, p. 548.

preocupante, del reciente manifiesto sobre *La utilidad de lo inútil* de Nuccio Ordine, en el que se afirma que los saberes considerados “inútiles” por la lógica del mercado y la producción deben ser defendidos porque estos elevan la humanidad y la vuelven “más libre, más tolerante y más humana”¹²²⁶. A su juicio, la reivindicación de los saberes “inútiles” –cuyos contenidos quedarían recogidos en las obras de lo que él denomina “los clásicos” y en los que inevitablemente se incluye a algunos filósofos–, sería la única manera de salvar la cultura de la deriva utilitarista del conocimiento¹²²⁷. La tesis de la supuesta “inutilidad” del conocimiento filosófico¹²²⁸ no sería entonces sino una sutil forma de incidir en una división del conocimiento que al mismo tiempo se dice querer superar, y de reproducir las tendencias supremacistas advertidas en las *teorías de la compensación*. En cualquier caso, la falta de evidencias para sostener sus premisas –i.e. que los saberes “humanísticos” ajenos a la “lógica del mercado” le devuelven a la humanidad su libertad– debería ser razón suficiente para cuestionarlas.

Sin embargo, parecería aún aceptable sostener la inutilidad del conocimiento filosófico si sirviera para preservar el valor del conocimiento *en sí mismo*, sean cuales fueren su forma o los métodos para adquirirlo¹²²⁹.

¹²²⁶ Nuccio Ordine, *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*, Barcelona, Acantilado, 2013, p. 133.

¹²²⁷ Ordine, *op.cit.*, p. 111.

¹²²⁸ Esto recuerda a la distinción aristotélica entre lo bueno y lo necesario, hecha precisamente para justificar la superioridad de la filosofía: “Y, ciertamente, todas las demás [ciencias] serán más necesarias que ella [la filosofía], pero ninguna es mejor” (Aristóteles, *Metafísica*, 983a 10-12; trad. esp. por Tomás Calvo Martínez en Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994).

¹²²⁹ La misma idea se encuentra de nuevo en Aristóteles: “Así pues, partiendo del designio natural, hemos exhortado a ejercer el pensamiento como algo bueno y valioso en sí mismo, aunque no resultara nada útil de ello para la vida humana” (Aristóteles, *Protréptico*, B45; recogido en W. D. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford, 1979 (1955), 13; trad. esp. por Álvaro Vallejo Campos en Aristóteles, *Fragmentos*, Madrid, Gredos, 2005, pp. 182).

CAPÍTULO III

Raíz común de las preguntas metafilosóficas actuales: el problema de la justificación en la edad de la ciencia

Una de las principales conclusiones que se derivan de lo expuesto a lo largo de este trabajo es que las teorías metafilosóficas, incluyendo las tesis que postulan el “final de la filosofía”, son prácticamente indisociables del problema de la justificación, y este se encuentra inevitablemente imbuido en el contexto actual del conocimiento, en el cual el estado actual del conocimiento científico juega un papel fundamental¹²³⁰. Las teorías metafilosóficas sobre la relación entre las diversas ciencias o sobre la aparente escisión entre dos *tipos* de quehacer científico, así como las disputas en torno al lugar de la filosofía en ellas, se desarrollan en ese marco.

La filosofía, en un intento de legitimar su papel de “supervisora” de las ciencias heredado del proyecto de una “ciencia primera”, cuyas dificultades internas fueron evidenciadas por de la reforma universitaria, ha empleado con frecuencia el argumento de que la justificación del conocimiento no puede venir de dentro, esto es, que la justificación, del tipo que sea, requiere siempre una apelación a una instancia externa o independiente y epistémicamente diferenciada del ámbito que se pretende justificar. De ahí se deriva que cualquier metarreflexión sobre las ciencias o el conocimiento debería realizarse desde cualquier otro ámbito que *no sea* dicha ciencia en cuestión, y se alega que el patrón deseado no puede

¹²³⁰ Para Riedel, la cuestión que plantea la tesis del “final de la filosofía” es precisamente la posibilidad de la filosofía en la edad de la ciencia: “Nicht anders, als dass wir philosophieren, nämlich fragen, wie Philosophie im Zeitalter der Wissenschaften möglich ist” (Manfred Riedel, “Philosophieren nach dem “Ende der Philosophie”. Zur Sache des Denkens im Zeitalter der Wissenschaft“, en Hermann Lübbe (ed.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin, Walter de Gruyter, 1978, p. 263).

provenir de la misma fuente de conocimiento que se pretende poner a prueba. En palabras de Wittgenstein, lo contrario sería equivalente a consultar dos ejemplares del mismo periódico para confirmar la verdad de sus contenidos¹²³¹. Esta idea está reforzada, además, por el principio gödeliano de incompletud.

Si el argumento de la externalidad es consistente, esto es, si la justificación de una disciplina no puede ser interna, entonces debería ser también aplicable a la filosofía, y esta debería ser también susceptible de reflexión externa. Sin embargo, aunque el auge de la metafilosofía en la historiografía contemporánea parece reforzar el argumento de la imposibilidad de la justificación interna para garantizar un espacio filosófico propio que se vuelve eminentemente *metacientífico*, tiene dificultades para justificar la excepción que constituiría la filosofía que con él se pretende salvar. En otras palabras, en los últimos decenios la filosofía parece mostrarse renuente a ser consistente con el argumento y evita aplicárselo a sí misma, de modo que exige a otras disciplinas una justificación y fundamentación externas de su conocimiento, pero la rechaza cuando se trata de su propia actividad, aceptando solamente una justificación interna, i.e. metafilosófica. Esto la acerca con frecuencia a una nueva forma de “ciencia primera”, que ya era el principal objeto de crítica cuando Quine advierte de la inexistencia de un “exilio cósmico” que permita situarse en un punto de vista privilegiado y exento de escrutinio¹²³².

¹²³¹ “Als kaufte Einer mehrere Exemplare der heutigen Morgenzeitung, um sich zu vergewissern, dass sie die Wahrheit schreibt“ (Wittgenstein, PhU §265). Sin embargo, en el *Tractatus* parece defender que “la crítica ha de ser interna, inmanente” (Vicente Sanfélix, “Sentir lo indecible. Sentido, sin sentido y carencia de sentido en el *Tractatus* de Wittgenstein”, *Revista de Filosofía*, 33 (2), 2008, p. 18), e.g. en la proposición 4.114: “Sie [die Philosophie] soll das Denkbare abgrenzen und damit das Undenkbare. Sie soll das Undenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen”.

¹²³² “The philosopher’s task differs from the others’, then, in detail; but in no such drastic way as those suppose who imagine for the philosopher a vantage point outside the conceptual scheme that he takes in charge. There is no such cosmic exile. He cannot

Por otro lado, la creencia en la posibilidad de una tal perspectiva habría alimentado la asunción del prejuicio de que es posible tener un “punto de vista” filosófico sobre cualquier cuestión¹²³³.

Pero si la justificación no puede venir de dentro, entonces ninguna disciplina puede justificarse a sí misma, incluyendo la filosofía. De modo que no sería consistente defender la especificidad de la filosofía como una disciplina esencialmente metafilosófica y *metarreflexiva* de las ciencias sin reproducir al mismo tiempo una imagen fundamentalista sobre sí misma y asumirla como una “ciencia primera” que no precisa de ningún tipo de justificación¹²³⁴.

1. El “final de la filosofía” como instancia institucional para explicar la filosofía y una posible aporía

En estas circunstancias, y dentro del diagnóstico general de una supuesta crisis de la cultura, las meditaciones metafilosóficas, así como su materialización radical en las tesis sobre el final de la filosofía y la consecuente generación de movimientos defensivos de su especificidad, parecen haberse convertido en una de las manifestaciones filosóficas más

study and revise the fundamental conceptual scheme of science and common sense without having some conceptual scheme, whether the same or another no less in need of philosophical scrutiny, in which to work” (W. V. O. Quine, “Ontic decision”, en *Word an Object*, Massachusetts Institute of Technology, 1960, pp. 275-276). Wittgenstein también da cuenta de la imposibilidad de abstraerse del sistema teórico en el que se desarrolla toda justificación, incluida la filosófica: “Alle Prüfung, alles Bekräftigen und Entkräftigen einer Annahme geschieht schon innerhalb eines Systems. Und zwar ist dies System nicht ein mehr oder weniger willkürlicher und zweifelhafter Anfangspunkt aller unsrer Argumente, sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir ein Argument nennen. Das System ist nicht so sehr der Ausgangspunkt, als das Lebenselement der Argumente“ (Ludwig Wittgenstein, „Über die Gewissheit“, en *Werkausgabe Band 8*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, §105).

¹²³³ Revel, *op.cit.*, p. 85.

¹²³⁴ Podría hacerse, quizás, como propone Dilthey, si se prescinde del fundamentalismo metafísico y se aboga por una disciplina más descriptiva que “fundamentadora”.

significativas en la historiografía de los últimos decenios; al menos, se trataría de una de las cuestiones más disputadas dentro y fuera de la filosofía profesional, y una de las que más reacciones suscita en círculos extraacadémicos. Se observa, además, que ya desde finales del siglo XIX, y especialmente durante el siglo pasado, los filósofos han hecho suya “la cuestión del fin de la filosofía como un tema filosófico”¹²³⁵.

1.1. La supuesta exclusividad del discurso *filosófico* sobre el final de la filosofía

La posibilidad de un discurso *filosófico* sobre el final de la filosofía (como es el caso de esta tesis) podría en principio parecer problemática¹²³⁶, quizás por su carácter aparentemente aporético, pero lejos de minimizar su actividad, la discusión sobre su final parece haberla intensificado, de modo que la filosofía contemporánea puede “seguir siendo” precisamente contemplando y haciendo frente a su propio final¹²³⁷. A pesar de su radicalidad, las tesis sobre el posible acabamiento de la filosofía han sido generadas y aceptadas por ella misma como un tema *metafilosófico* más y con una naturalidad que hace dudar de la severidad de su propuesta, hasta el punto de convertirse en un “tema a realizar filosóficamente”:

Pero, curiosamente, la pasión por acabar la filosofía también ha formado parte de la propia actividad filosófica. Sobre todo en los siglos XIX y XX, la filosofía misma convierte en una de sus principales cuestiones el fin de la filosofía como tema a realizar filosóficamente.¹²³⁸

¹²³⁵ Garcés, *op.cit.*, p. 35.

¹²³⁶ Óscar Nudler, *Filosofía de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2010, p. 39.

¹²³⁷ Harry Redner, *The Ends of Philosophy: an Essay in the Sociology of Philosophy and Rationality*, Totowa, N.J., Rowman and Allanheld, 1986, p. xiii.

¹²³⁸ Garcés, *op.cit.*, p. 40.

Esto podría llevar a pensar que el género “apocalíptico” es el más conservador de todos¹²³⁹, y no solamente porque habría reavivado el debate filosófico y le habría provisto de temas nuevos, sino porque lo habría vuelto, paradójicamente, inmortal. Si la filosofía puede hablar de su propia muerte y, por ello, sobrevivirla, no hay nada que pudiera eliminarla del panorama intelectual, como si “interrogándose sobre el fin de la filosofía continuara todavía filosofando sobre este fin y sin fin”¹²⁴⁰. Hay, por ello, quien considera que la “muerte de la filosofía” no es más que un “lema sobrestimado”, convertido en “otra excusa para que la filosofía encuentre razones internas para cambiar de rumbo, una marca de vitalidad y una base para la esperanza”¹²⁴¹. La filosofía, así, bien podría seguir hablando indefinidamente sobre sí misma y sobre su propio final, cuya manifestación, lejos de haber producido una condena pública, se habría convertido en uno de los filones más productivos de la actividad filosófica.

No solamente eso, la enunciación del “final de la filosofía” se ha convertido en ocasiones en “un medio retórico de introducir una nueva manera, o un nuevo objetivo, dentro de la filosofía misma”¹²⁴², o en una efectiva propaganda para las propias ideas filosóficas. Muchas de sus teorías, por ello, adolecen de lo que podría denominarse el “síndrome de Luis XIV”, caracterizado por la identificación del filósofo con la Filosofía, y que se teoriza con la certeza de que la vieja filosofía debe ser abandonada para entregarse a una forma *nueva y verdadera* que coincide, precisamente, con la propuesta propia: “*La Philosophie, c’est moi*”. Esta tendencia ha

¹²³⁹ « Rien n’est moins conservateur que le genre apocalyptique » (Jacques Derrida, *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983, p. 82).

¹²⁴⁰ Maurice Blanchot, “La fin de la philosophie”, *Nouvelle Revue Française*, 80, 1959, p. 291.

¹²⁴¹ Peter Suber, “Is Philosophy Dead?”, *The Earlhamite*, 112, 2 (Winter 1993), p. 14, disponible en: <https://legacy.earlham.edu/~peters/writing/endphilo.htm> (consultado el 26.02.2018). Suber añade que si esta forma de “narcisismo disciplinar” estuviera realmente tan extendido, no haríamos caso a la filosofía.

¹²⁴² Badiou, *op.cit.*, p. 69.

sido expresada irónicamente por Badiou en un reciente texto metafilosófico:

La mejor manera de decir: «Soy un nuevo filósofo», es quizá decir: «La filosofía está acabada, la filosofía está muerta». Así que yo propongo empezar algo absolutamente nuevo. ¡No la filosofía, sino el pensamiento! ¡No la filosofía, sino la potencia vital! ¡No la filosofía, pero sí un nuevo lenguaje racional! En realidad: no la vieja filosofía, sino mi propia nueva filosofía.¹²⁴³

Por otro lado, bajo la convicción de que su empresa es, una vez más, de un tipo tan especial que las cuestiones que atañen a la misma necesidad y caducidad de la filosofía solamente en ella pueden responderse de manera adecuada, quienes desean garantizarle un espacio propio incluso tras la afirmación de su propio final se aferran a la idea de que el discurso sobre el final de la filosofía solamente puede y debe ser *filosófico*, i.e. solamente puede y debe desarrollarse dentro de una actividad de carácter filosófico, sea esta cual fuere. El argumento, por tanto, es doble: por un lado, la cuestión del “final de la filosofía” es asumida como una cuestión filosófica –esto es, como un tema susceptible de ser tratado filosóficamente–, por otro lado, se afirma que esta *solamente* puede ser abordada por y en la filosofía, o con métodos filosóficos¹²⁴⁴. Si se acepta tal tesis, con la enunciación *filosófica* de su propio final la filosofía parece morir, resucitar y emprender al mismo tiempo el ascenso al cielo intelectual, en el que podría permanecer eternamente:

La philosophie ne peut accepter le jugement de la non-philosophie qui s’oppose à elle. Le philosophe n’admet le jugement que de ses pairs. (...) Condamner la philosophie, c’est encore philosopher.¹²⁴⁵

¹²⁴³ Badiou, *op.cit.*, p. 69-70.

¹²⁴⁴ “the question of the end of philosophy is genuinely philosophical because only within philosophy can it be asked in the right way” (Redner, *op.cit.*, p. 7).

¹²⁴⁵ Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Éditions Syllepse, 1997, p. 59. Conviene matizar que Lefebvre no defiende dicha tesis, sino que utilizó su enunciación para

Esta argumentación, presumiblemente, se enmarca dentro de la afirmación general de que toda metafilosofía es y debe ser siempre y esencialmente filosofía. Si se admite que solamente es posible hablar de filosofía *filosóficamente*, entonces cualquier discurso sobre ella, incluso el que postula su eliminación, serviría como justificación de su actividad, pues hablar sobre ella equivaldría a realizarla. En este sentido, la propia producción de teorías metafilosóficas justificativas de su actividad constituiría una garantía de su permanencia, independientemente de sus contenidos, y el auge de la metafilosofía no sería sino un pretexto para seguir filosofando¹²⁴⁶.

Volviendo a la enunciación de Aristóteles¹²⁴⁷, *hablar sobre la filosofía* equivaldría ya a *estar haciendo* filosofía: aunque sea para preguntar por la necesidad o no de filosofar, la identificación de metafilosofía y filosofía exige siempre una respuesta afirmativa, por lo que su persistencia como forma simbólica quedaría fuera de toda duda. Como se ha visto¹²⁴⁸, dicha tesis se sostiene sobre la idea de que la recursividad es un elemento específico y diferenciador de la filosofía, lo que le otorgaría un acceso exclusivo a la metarreflexión sobre todas las ciencias y sobre sí misma. Sin embargo, a la filosofía la capacidad autorreferencial le viene dada por un rasgo inmanente pero que no es suficientemente definitorio de su especificidad: la utilización del lenguaje natural para su desarrollo. Estrictamente, y por sus características intrínsecas, cualquier actividad que emplee dicho lenguaje es susceptible de producir pensamientos autorreferenciales. Y admitir que la recursividad *filosófica* es de un *tipo*

ilustrarla.

¹²⁴⁶ Nudler, *op.cit.*, p. 424.

¹²⁴⁷ Alejandro de Afrodiasias, *Com. de los «Tópicos» de Aristóteles*, 149, 9-17; recogido en W. D. Ross: *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford, 1979 (1955), 2a. Vide: Parte Primera, Capítulo 1, 1. “Filosofar es preguntarse si es necesario filosofar”.

¹²⁴⁸ Vide: Parte Primera, Capítulo 1, 2. La recursividad como elemento específico y diferenciador de la filosofía.

especial no hace sino agravar la problemática metafilosófica, pues sería necesario aclarar en qué se diferencia dicho tipo de otros posibles, lo que equivale, una vez más, a responder a la pregunta por la especificidad filosófica fuera de la premisa de la recursividad.

1.2. La aporía del hermetismo filosófico

La tesis de la especificidad recursiva de la filosofía puede, por tanto, presentarse en dos versiones que, cuanto menos, generan una difícil aporía. Si al asumir que *hablar de* filosofía implica ya *hacer* filosofía se pretende enunciar una tesis normativa –i.e. toda metafilosofía *debe ser* siempre filosófica–, entonces habría que desestimar todo discurso sobre la filosofía que no proviniera de ella misma. Aunque esta versión de la tesis blinda la actividad filosófica ante cualquier afrenta externa, pues no aceptaría discursos que no fueran ya *filosóficos*, también la vuelve hermética y genera actitudes cercanas a la endogamia intelectual, de la que surgen fórmulas como “el único camino que lleva a la filosofía es la filosofía misma”¹²⁴⁹. Si, por el contrario, se trata de una tesis descriptiva –i.e. toda metafilosofía *es* siempre filosófica–, entonces implicaría que todo discurso sobre la filosofía, independientemente de su procedencia y sus contenidos, es por ello *filosófico*. Esto no es solamente empíricamente inexacto, sino que tiene implicaciones teóricas que probablemente no serían aceptadas por quienes la propugnan. Pero parece más relevante notar que, en cualquier de las dos versiones, la afirmación del final de la filosofía debería interpretarse como una salvaguarda, y no como un riesgo real de supresión, pues su enunciación estaría ya asegurando el discurso filosófico.

¹²⁴⁹ Arthur C. Danto, “Philosophy and/as/of Literature”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 58 (1), 1984, p. 17.

La exhortación heideggeriana de diseñar la tarea del *pensamiento* al final de la filosofía¹²⁵⁰ es un claro ejemplo de ambigüedad respecto de la exclusividad de un discurso filosófico sobre el final de la filosofía. En su propuesta no queda claro si ese *pensamiento* es filosófico o no, pero sí queda claro que quien tendría competencias para officiar los rituales del final de la filosofía y de delinear la tarea del pensamiento es la propia filosofía, como puede comprobarse en el desarrollo historiográfico, arquetípicamente “filosófico”, de este tema no solamente en círculos de influencia heideggeriana.

Para hacer frente a las implicaciones de un hermetismo tal, es lógicamente posible enmendar la premisa mayor y asumir que la recursividad no es una característica específica ni suficiente para definir la naturaleza de la filosofía. Esto significa, principalmente, que la metafilosofía no debe ser siempre y forzosamente *filosófica*, sino que la filosofía es, puede o incluso debe ser susceptible de un análisis externo, por lo que los discursos de otras ciencias podrían resultar igualmente válidos en la reflexión sobre su actividad¹²⁵¹. Pero la no especificidad recursiva supondría también privar a la filosofía de cualquier privilegio metarreflexivo sobre el resto de las ciencias, que ha sido implícitamente defendida por las teorías metafilosóficas que tratan de justificar la filosofía como un tipo especial de pensamiento que permitiría acceder a lugares que las demás ciencias no alcanzan, e implicaría eliminar con ello el eco de la máxima heideggeriana de que “la ciencia no piensa”¹²⁵² para asumir que *la*

¹²⁵⁰ Vide: Parte Segunda, Capítulo V, 3. “El final de la filosofía no es el final del pensamiento”: la tarea del *penar* después de la filosofía.

¹²⁵¹ El análisis sociológico de la filosofía realizado por Collins (*op.cit.*) podría considerarse un ejemplo de una incursión *metafilosófica* no filosófica; *a priori*, la “metafilosofía naturalizada” propuesta por Morrow y Sula (David R. Morrow, Chris Alen Sula, “Naturalized metaphilosophy”, *Synthese*, 182, 2011, pp. 297-313) tampoco debería descartar un examen externo.

¹²⁵² Martin Heidegger, *Was heißt denken?*, en *Gesamtausgabe, Band 8*, Frankfurt am

ciencia también puede y debe pensarse a sí misma y a otras ciencias¹²⁵³, y que postular lo contrario equivale a ejercer una suerte de “imperialismo”¹²⁵⁴ o supremacismo filosófico infundado:

Entonces es evidente que se hace irresistible la tentación, bajo una forma por otra parte inconsciente o implícita, al considerar que la reflexión sobre el hecho constituye en este caso un paso ulterior y no anterior al establecimiento del hecho (...), y es de naturaleza superior a este establecimiento y, por lo tanto, permite intervenir activamente en su interpretación hasta rectificarla o completarla.¹²⁵⁵

En última instancia, esto equivale a rechazar la noción kantiana de la filosofía como “supervisora” del conocimiento que, como se ha expuesto, sirvió para otorgarle un lugar propio y privilegiado entre las facultades universitarias. Sin embargo, con ello no se resuelve el problema metafilosófico de justificación de una disciplina cuya tarea ha sido permanentemente cuestionada desde que fuera institucionalizada, sino que se vuelve aún más complejo por la inclusión de diversas voces. Una de las implicaciones de deshacer el hermetismo filosófico es que una de esas voces podría proponer, como hizo Jean-François Revel con cierta animadversión hacia la disciplina, abandonar el nombre de filosofía¹²⁵⁶ para poder hacer frente a las propuestas estériles de definirla como metafilosofía –i.e. como continuo cuestionamiento de sí misma–, como teoría de la ciencia o como reflexión sobre la existencia:

Alors, à quoi bon, en effet, des philosophes ? Ou, du moins, ces philosophes, si leur philosophie est devenue le contraire de la philosophie, si la discipline de libération par excellence a peu à peu dégénéré en cette litanie béate de formules venues de tous les

Main, Vittorio Klostermann, 2002, p. 9.

¹²⁵³ Revel ha criticado que los muchos filósofos comulguen con el principio falso, heredado de un estado de la ciencia que ya ha sido superado, de que los científicos no cuestionan jamás los fundamentos de sus ciencias (*op.cit.*, p. 87).

¹²⁵⁴ Piaget, *op.cit.*, p. 193.

¹²⁵⁵ Piaget, *op.cit.*, p. 189.

¹²⁵⁶ Revel, *op.cit.*, p. 162.

étages du Temps et de tous les coins de l'espace, et si la prétendue école de la rigueur n'est plus que la refuge de la paresse intellectuelle et de la lâcheté morale ?¹²⁵⁷

Por ello, la filosofía no debería descartar la posibilidad de que su propio final le pudiera ser dado *desde fuera*¹²⁵⁸. En dichas circunstancias, a las personas dedicadas profesionalmente a la filosofía solamente les cabría esperar que Lyotard tuviera razón, y que se pudiera “matar la filosofía sin necesidad de envenenar al filósofo”¹²⁵⁹.

2. La paradoja de Russell y Wittgenstein sobre la naturaleza de los problemas filosóficos o una posible salida del *impasse* metafilosófico

A pesar de no constituir un elemento específico ni diferenciador, la labor metarreflexiva que efectivamente realiza la filosofía y que le permite, entre otras cosas y sobre todo, discurrir sobre sí misma y sobre su propia posibilidad, podría interpretarse no como un paso ulterior, sino como una forma de conocimiento previa a la actividad científica, conscientemente indigente y de carácter más bien exploratorio¹²⁶⁰. La filosofía sería, en este sentido, una suerte de *protociencia* que no ofrecería resultados positivos, pero que serviría de avanzadilla para recorrer los caminos científicos aún ignotos.

¹²⁵⁷ Revel, *op.cit.*, p. 183.

¹²⁵⁸ “Cuando la cuestión de su muerte histórica le venga dada a la filosofía desde fuera, ya no le servirá de nada su maestría en juegos de palabras. (...) la verdad es demasiado grave para soportar la frivolidad” (Julián Pacho, “¿Filosofía sin metafísica o final de la filosofía?”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, 71 (2-3), 2015, p. 628).

¹²⁵⁹ Jean-François Lyotard, *¿Por qué filosofar?* Barcelona, Paidós, 1994, p. 146.

¹²⁶⁰ Esta tarea exploratoria de la filosofía ha sido defendida en Julián Pacho, “Tesis en torno a la cuestión «qué es filosofía»”, en Gr. Gatza (ed.), *¿Qué es filosofía hoy?*, Donostia, Gatza, 2007, pp. 66-84.

2.1. Formulaciones históricas de la tarea exploratoria de la filosofía

Concebir la filosofía como un nivel especulativo anterior a la ciencia es una tesis considerablemente extendida¹²⁶¹ y comprensiblemente deseada dado el pertinaz cuestionamiento de la disciplina, aunque no es conceptualmente nueva. Una de sus formulaciones más explícitas se encuentra en *The Problems of Philosophy* de Bertrand Russell, obra en la que vislumbró una versión bastante clara en la que la filosofía se define precisamente por ser la actividad que se ocupa de los problemas que aún no tienen solución definitiva, mientras que la ciencia sería el ámbito de las preguntas susceptibles de ser respondidas:

Thus, to a great extent, the uncertainty of philosophy is more apparent than real: those questions which are already capable of definite answers are placed in the sciences, while those only to which, at present, no definite answer can be given, remain to form the residue which is called philosophy.¹²⁶²

Esto le lleva a afirmar que la única razón consistente para estudiar filosofía son las propias preguntas que en ella se abren¹²⁶³, y no ningún tipo de conocimiento *sui generis* que esta pudiera aportar¹²⁶⁴.

¹²⁶¹ James Tartaglia, "Philosophy between religion and science", *Essays in Philosophy*, 12 (2), 2011, p. 228.

¹²⁶² Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1980, p. 90.

¹²⁶³ "Thus, to sum up our discussion of the value of philosophy : Philosophy is to be studied, not for the sake of any definite answers to its questions, since no definite answers can, as a rule, be known to be true, but rather for the sake of the questions themselves ; because these questions enlarge our conception of what is possible, enrich our intellectual imagination, and diminish the dogmatic assurance which closes the mind against speculation ; but above all because, through the greatness of the universe which philosophy contemplates, the mind also is rendered great, and becomes capable of that union with the universe which constitutes its highest good." (Russell, *op.cit.*, p. 93). Peter Unger considera que este párrafo constituye un sinsentido completo, muchas de cuyas afirmaciones pueden ser empíricamente comprobadas (Peter Unger, "Philosophy is a bunch of empty ideas: an interview with Peter Unger", entrevista disponible en: <http://www.3quarksdaily.com/3quarksdaily/2014/06/philosophy-is-a-bunch-of-empty-ideas-interview-with-peter-unger.html> (consultado el 07-09-2017).

Ludwig Wittgenstein también propone algunas claves metafilosóficas que apuntan en una dirección similar a la indicada por Russell. La extendida máxima, que puede leerse en las *Philosophische Untersuchungen*, de que la forma de un problema filosófico es “no me aclaro”¹²⁶⁵ presenta importantes similitudes conceptuales con la noción exploratoria de la filosofía; para Wittgenstein, la filosofía constituiría un estado de conocimiento impreciso e indefinido que desaparece cuando a sus interrogantes se les ofrece la posibilidad de una solución científica. Esta idea es reforzada por la premisa de que la filosofía es aquello que viene antes de todo nuevo descubrimiento e invención¹²⁶⁶. Y, por su parte, un verdadero descubrimiento, en palabras de Wittgenstein, es aquel que permite dejar de filosofar, aquel que deja que la filosofía descanse neutralizando las preguntas que la azotan:

Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. –Die die Philosophie zur Ruhe bringt, sodass sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die sie selbst in Frage stellen. (...) Es werden Probleme gelöst (Schwierigkeiten beseitigt), nicht ein Problem.¹²⁶⁷

¹²⁶⁴ Para Russell, en cualquier caso, la permanencia de la filosofía quedaría garantizada no solamente porque siempre habría preguntas todavía sin respuesta, sino también por la existencia de preguntas “insolubles” –se entiende, *científicamente* insolubles, lo que para él significaría que no son susceptibles de una respuesta definitiva–, como las cuestiones de carácter espiritual o existencial, de las que la reflexión filosófica también debería ocuparse, y así “mantener vivo el interés especulativo por el universo” (Russell, *op.cit.*, p. 90).

¹²⁶⁵ “Ein philosophisches Problem hat die Form: „Ich kenne mich nicht aus“ (Wittgenstein, PhU §123).

¹²⁶⁶ “Philosophie könnte man auch das nennen, was *vor* allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist“ (Wittgenstein, PhU §126).

¹²⁶⁷ “El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. –Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión. (...) –Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema” (PhU, §133; trad. esp. por Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines en Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*, Madrid, Gredos, 2009, §133, p. 269).

La inquietud *filosófica* que generarían las preguntas es apaciguada al resolverlas. Quizás por eso ya en el *Tractatus* Wittgenstein se muestra escéptico ante la idea de considerar la filosofía una ciencia, y la concibe más como algo que debería situarse bien por encima, bien por debajo de las ciencias, pero no a la par¹²⁶⁸. Karl Popper ha mostrado cierta simpatía para con las tesis de Wittgenstein, y ha defendido la necesidad de que la filosofía recupere las raíces extra-filosóficas de sus problemas:

That philosophy is deeply rooted in non-philosophical problems; that Wittgenstein's negative judgement is correct, by and large, as far as philosophies are concerned which have forgotten their extra-philosophical roots; and that these roots are easily forgotten by philosophers who 'study' philosophy, instead of being forced into philosophy by the pressure of non-philosophical problems.¹²⁶⁹

La propuesta de la tarea exploratoria de la filosofía, empero, no surge con las enunciaciones de Russell y Wittgenstein sino que, al igual que la metafilosofía, podría decirse que acompaña a la filosofía desde su inicio. Ya en *El Banquete* de Platón puede advertirse un planteamiento similar, pues se afirma que ni los dioses ni los sabios aman la sabiduría, porque ya la poseen¹²⁷⁰ –i.e. ni los dioses ni los sabios *filosofan*, porque estos ya tendrían, por definición, las respuestas a sus preguntas. En este sentido, Platón y Wittgenstein reproducen tesis equivalentes: quien ya posee respuestas no tiene ninguna necesidad de buscarlas ni puede desearlas, y la filosofía estaría caracterizada precisamente por ser un estadio previo a la

¹²⁶⁸ Wittgenstein, TLP 4.111, 6.53. Unger argumenta que la conclusión de Wittgenstein debería ser suficiente para parar de hacer lo que estamos haciendo, i.e. para dejar de hacer filosofía (Unger, *op.cit.*).

¹²⁶⁹ Karl Popper, "The nature of philosophical problems and their roots in science", *The British Journal for the Philosophy of Science*, III (10), 1952, p. 132. Teniendo en cuenta estas declaraciones, no sería irrazonable asumir que Popper se mostraría también en contra de la endogamia metafilosófica.

¹²⁷⁰ Platón, *El Banquete*, 203a 2 – 204a 8.

adquisición de conocimientos concretos, una fase de búsqueda y no de encuentro, un espacio de preguntas todavía sin respuesta.

En 1689, John Locke ofrece una formulación conceptualmente análoga en la “Carta al Lector” contenida al comienzo de su *Essay Concerning Human Understanding*, en la que se muestra complacido y honrado con la idea de alejarse de términos ininteligibles que en muchas ocasiones han obstaculizado el trabajo científico y ejercer, *qua* filósofo, de “subempleado” de la ciencia, cumpliendo así con la tarea de “limpiar” y “despejar” un poco el camino que estas siguen:

But every one must not hope to be a *Boyle* or a *Sydenham*; and in an Age that produces such Masters, as the Great — *Huygenius*, and the incomparable Mr. *Newton*, with some others of that Strain; ‘tis Ambition enough to be employed as an Under-Labourer in clearing Ground a little, and removing some of the Rubbish, that lies in the way to Knowledge; which certainly had been very much more advanced in the World, if the Endeavours of ingenious and industrious Men had not been much cumbred with the learned but frivolous use of uncouth, affected, or unintelligible Terms, introduced into the Sciences, and there made an Art of, to that Degree, that Philosophy, which is nothing but the true Knowledge of Things, was thought unfit, or incapable to be brought into well-bred Company, and polite Conversation.¹²⁷¹

La posterior consideración kantiana de la filosofía como *canon*, y no como “doctrina”, tiene implicaciones análogas: dado que la filosofía no puede competir con las ciencias particulares en la adquisición de verdades sobre el mundo, debe conformarse con la tarea “negativa” consistente en limitar el conocimiento racional¹²⁷², se entiende, antes de ningún

¹²⁷¹ John Locke, “Epistle to the Reader”, en *An essay concerning human understanding*, Peter H. Nidditch (ed.), Oxford University Press, 1979, p. 9-10.

¹²⁷² “Eine Solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon, und, wenn dieses nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon derselben, nach welchen allenfalls dereinst das vollständige Sytem der Philosophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntnis bestehen, sowohl analytisch, als syntetisch dargestellt werden könnte“ (Kant, KrV, A

planteamiento científico. Aunque, como es evidente, su formulación esconde tintes trascendentales, con ella se sitúa a la filosofía en un espacio teórico previo –de hecho, el espacio filosófico es para Kant propedéutico y normativo, pues la filosofía sería *canon* en tanto que teoría crítica de los límites del conocimiento racional– al que ocuparía el trabajo científico.

Volviendo a la filosofía contemporánea, y en línea con las citadas formulaciones de Russell y Wittgenstein, aunque de manera independiente, William James afirma que lo que hoy en día se llama “filosofía” no es sino “un residuo de preguntas todavía sin respuesta”, y que tan pronto como las preguntas son respondidas de manera precisa, entonces las respuestas son ya denominadas “científicas”¹²⁷³.

La tarea exploratoria de la filosofía también se advierte en las reflexiones metafísicas de Ortega, quien considera que la filosofía se lanza a los problemas sin garantía de que estos sean siquiera solubles¹²⁷⁴, con plena conciencia de que “lo sabido es lo que ya no es problema”¹²⁷⁵. Lo sabido, por tanto, aquello que ya tiene respuesta, no parecería situarse en el ámbito de competencia de la filosofía.

Sin embargo, podría también aducirse la tesis contraria, según la cual la filosofía vendría cronológica y temáticamente después de la ciencia, y no antes, y que “sólo el nacimiento de la ciencia posibilita el nacimiento de la filosofía, y concretamente: el nacimiento de la *física* posibilita el nacimiento de la *metafísica*”¹²⁷⁶. La tesis de Russell, empero, no es

13).

¹²⁷³ William James, “Philosophy and its critics”, in *Some Problems of Philosophy*, Harvard University Press, 1979, p. 12.

¹²⁷⁴ José Ortega y Gasset, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, en *Obras completas*, tomo IX, p. 563.

¹²⁷⁵ José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Austral, 2012, p. 129.

¹²⁷⁶ Víctor Gómez Pin, *Tras la física. Arranque Jónico y renacer cuántico de la filosofía*, Madrid, Abada Ed., 2019, p. 27-28 (cursivas en el original). Gómez Pin ofrece en este libro un detenido análisis de la relación entre filosofía y ciencia en sus orígenes y en la actualidad. Su tesis es que la física cuántica estaría hoy movilizándolo a la

estrictamente cronológica, sino solamente estructural, de suerte que la secuencia filosofía-ciencia, que no tendría por qué estar formada siempre por un binomio, podría repetirse indefinidamente. Este es un aspecto de suma importancia, pues implicaría que la relación entre ciencia y filosofía no obedece a una necesidad histórica lineal, sino a relaciones sinérgicas en la cadena de problemas y soluciones. En otras palabras, y como es bien conocido, el tratamiento cognitivo de un problema puede dar lugar a nuevos problemas, de modo que incluso aceptando que la base de la filosofía haya sido el estudio de la *physis*, también podría ocurrir que el análisis *meta* o *transfísico*, i.e. filosófico, dé lugar a nuevos problemas científicos. En estos casos, la labor científica sería *meta* o *transfilosófica* en el sentido cronológico puntual y estructural. Y esta es justamente la tesis que defiende Russell.

2.2. Sobre el lugar epistémico de la filosofía prospectiva

Como se ha visto, la idea de la filosofía como una disciplina propedéutica general, de carácter prospectivo, se ha sostenido a lo largo de la historia de manera más o menos explícita, desde posiciones filosóficas bien diferentes. Esta ha sido recientemente retomada argumentando que el valor del pensamiento reflexivo e informado, del que haría gala la filosofía, reside en que los filósofos han encontrado en muchas ocasiones formas de “cercar un campo de investigación naciente”¹²⁷⁷. Así, la filosofía ejercería una función de *comadrona conceptual* en el proceso de “dar a luz” nuevos ámbitos de investigación y conocimiento científicos¹²⁷⁸.

filosofía por la radicalidad de las preguntas que plantea, del mismo modo que la física jónica despertó la *metafísica* en los albores de la historia de la filosofía.

¹²⁷⁷ Philip Kitcher, “Philosophy inside out”, *Metaphilosophy*, 42 (3), 2011, p. 253.

¹²⁷⁸ Kitcher afirma que la “partería filosófica” (“philosophical *midwifery*”) es un

Lo paradójico de este planteamiento –de asumir que todo problema filosófico es, por definición, un problema que *aún* no tiene solución– estriba en el hecho de que, al abrir la filosofía al campo de lo desconocido, los problemas filosóficos parecen destinados a desaparecer, i.e. a convertirse en problemas científicos y a ser, por ello, susceptibles de respuesta. Por tanto, parecería que, incluso así, la filosofía estaría, junto con sus problemas, también sentenciada a desaparecer. Desde este punto de vista, la historia de las ciencias particulares podría verse como una historia de *des-filosofización* de problemas, esto es, como la permanente pérdida de objeto material de la filosofía desde la aparición de la ciencia moderna¹²⁷⁹.

Pero la paradoja se desvanece si se tiene en cuenta que la caracterización de la filosofía como una actividad exploratoria especulativamente anterior a la científica es consistente con la tesis de la incompletud del conocimiento, de modo que la permanencia de la filosofía se vería reforzada por el hecho de que los problemas resueltos por el conocimiento científico no disminuyen los problemas por resolver, sino que los aumentan¹²⁸⁰. Si la hipótesis exploratoria es cierta, la especialización científica del conocimiento no significaría una reducción de posibilidades para la filosofía, por lo que tampoco debería ser experimentada como una amenaza. Más bien al contrario, supondría un

resultado valioso de la original urgencia de un conocimiento sistemático de la naturaleza (*ibíd.*), cuya tarea consistiría en “preparar el camino para la exploración de alternativas que sean más apropiadas para el contexto de problemas actual” (Kitcher, *op.cit.*, p. 257).

¹²⁷⁹ Dicho llanamente, como “la historia de problemas filosóficos que han dejado de serlo” (Pacho, “Tesis en torno a la cuestión...”, etc., p. 72).

¹²⁸⁰ Este hecho es conocido como el “efecto Hydra” del conocimiento, descrito en: Wilhelm Vossenkuhl, “Wann wird Wissenschaft verantwortungslos?”, en Hans Zehetmair (ed.), *Wissens-Werte, Ethik und Wissenschaft*, Starnberg, R. S. Schulz, 1995, p. 65 (citado en Julián Pacho, “Responsabilidad epistémica, responsabilidad cultural”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 55, 2012, p. 47). Esto significa, sencillamente, que con cada nuevo descubrimiento científico “aumenta lo que sabemos que no sabemos” (Pacho, *op.cit.*, p. 48).

brote exponencial de cuestiones no resueltas y, por lo tanto, la apertura de un espacio filosófico siempre abierto. Si Russell y Wittgenstein tienen razón, el futuro de la filosofía se prevé largo.

Sin embargo, y a pesar del previsible éxito de una filosofía de tales características, el espacio de aquello que está *por explorar* tampoco podría considerarse un nicho filosófico exclusivo precisamente por su naturaleza esencialmente abierta e ignota, por lo que tampoco sería definitorio de la específica condición de la filosofía. Hacerlo, además, implicaría “ignorar el hecho evidente de que los científicos están igualmente cualificados para juzgar lo que queda por descubrir y por qué”¹²⁸¹, y a explorarlo, y reproducir, con ello, cierto “imperialismo” filosófico incluso sobre aquello que aún es desconocido, asumiendo implícitamente que solamente la filosofía puede pensarlo de manera consistente.

Asimismo, no parece haber consenso o una clara manifestación sobre la propia posibilidad y la forma en la que debería realizarse una exploración –teórica– de un terreno para el que la filosofía no dispone, *qua* filosofía, de herramientas –conceptuales– adecuadas, dada la actual sofisticación conceptual y metodológica de ámbitos tan básicos del conocimiento como la física y la biología. En este sentido, la potencial labor prospectiva de la filosofía podría estar sustentada más sobre un *desideratum* que sobre una realidad.

Por otro lado, no es del todo claro el lugar académico que debería ocupar una disciplina cuya principal tarea sería adentrarse en aquello que las demás aún no han descubierto o resuelto. La propuesta parece oponerse a los argumentos que empleó Kant para justificar la necesidad de que la Filosofía constituyera una Facultad Mayor junto con las de Medicina, Derecho y Teología (aunque coincide en el diagnóstico implícito de ser una

¹²⁸¹ Edward O. Wilson, *Consilience. The Unity of Knowledge*, London, Little, Brown and Company, 1998, p. 87.

disciplina en la que la razón se ejerce libremente), ya que no reclama una posición superior, sino conceptualmente previo al quehacer científico. En este caso, la posible regresión a un estadio universitario *menor* no debería ser recibido como un retroceso lamentable, sino como la natural consecuencia de la adaptación académica de la condición precientífica –i.e. conceptualmente previa a la labor científica– del quehacer filosófico.

El intenso y extenso interés intelectual del que ha hecho gala un gran número de figuras de la filosofía parecería justificar la especial, aunque no privativa, disposición de su disciplina para cumplir una tarea prospectiva del tipo descrito, independientemente del hecho de si dicho interés es condición o consecuencia de la formación filosófica, e independientemente de la forma institucional que esta adopte. Pero dado el invariable desarrollo de la historia del conocimiento, quizá no sea tan relevante que haya lugar o no para la etiqueta “filosofía” en el futuro, sino que se salven las virtudes y los valores epistémicos justificables que, después de todo, la filosofía también ha propugnado desde sus inicios –como es todavía el caso al final de la Ilustración, en la filosofía kantiana–, y los ha mantenido y precisado con insistencia justamente mientras la distinción entre filosofía y ciencia no se había establecido aún cultural ni institucionalmente. Que la filosofía, que se había autodefinido además como “primera” y “reina de las ciencias”, para no ser en ningún caso menos *ciencia* que ninguna, haya consentido e incluso defendido y reforzado dicha distinción, y la subsecuente cesura cultural que genera, ha sido probablemente una de las mayores irresponsabilidades epistémicas de la filosofía académica. Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz o Kant no habrían aceptado nunca esa separación; en el árbol cartesiano de la ciencia, la metafísica es representada por la raíz, pero su tronco es la física, y sus ramas y frutos son el resto de las ciencias, incluidas las disciplinas filosóficas que quedan

diferenciadas de la metafísica en los planes de estudio derivados de la reforma humboldtiana.

En cualquier caso, una tarea exploratoria honesta requeriría de la filosofía, como mínimo, una gran sensibilidad y respeto por lo desconocido y una reconocida humildad epistémica, así como la firme intención de deshacerse de cualquier tendencia al supremacismo filosófico al que muchas propuestas metafilosóficas contemporáneas se han entregado, incluso cuando han afirmado el “final de la filosofía”.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in *Gesammelte Schriften, Band 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981; trad. esp. por Juan José Sánchez en Theodor W. Adorno y Marx Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2009.
- Adorno, Theodor W., “Die Aktualität der Philosophie“, in *Gesammelte Schriften, Band I: Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973; trad. esp. por José Luis Arantegui Tamayo en Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Altaya, 1994.
- . “Wozu noch Philosophie?“, *Merkur*, 16 (11), 1962, pp. 1001-1011.
- Alirio, Franco, “La supresión de la filosofía en Marx“, *Universitas Philosophica*, 10, 1998, pp. 9-20.
- Apel, Karl Otto, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972.
- . “The Erklären-Verstehen controversy in the philosophy of the natural and human sciences“, in Guttorm Fløistad, *Contemporary philosophy: a new survey, vol. 2*, London, Martinus Nihhoff, 1982, pp. 19-49.
- Arana, Juan, *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía*, Madrid, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, 2015.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994; trad. esp. por Tomás Calvo Martínez.
- . *Fragmentos*, Madrid, Gredos, 2005; trad. esp. por Álvaro Vallejo Campos.
- Ascheri, Carlo, „Ein unbekannter Brief von Ludwig Feuerbach an Karl Daub“, en Hermann Braun, Manfred Riedel (eds.), *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967.
- Aubenque, Pierre, “¿Podemos hablar hoy del final de la metafísica?“, *Laguna*, 25, 2009, pp. 9-18.

- Ayer, Alfred Jules, *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1971; trad. esp. por Marcial Suárez.
- . *Los problemas centrales de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1979; trad. esp. por Rodolfo Fernández González.
- Ayer, Alfred Jules; Copleston, Frederick Charles, “Logical positivism – a debate”, in Paul Moser; Dwayne Mulder (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy*, New York, MacMillan Publishing Company, 1994, pp. 141-170.
- Backer, G. P.; Hacker, P. M. S., *Language, Sense and Nonsense. A Critical Investigation into Modern Theories of Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- Badiou, Alain, *La filosofía, otra vez*, Madrid, Errata naturae, 2010.
- Bayen, Maurice, *Historia de las universidades*, Barcelona, Oikos, 1978.
- Baynes, Kenneth; Bohman, James; McCarthy, Thomas (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, MIT Press, 1987.
- Baumgartner, Hans Michael, “Wozu noch Philosophie? Perspektiven einer berechtigten aber keineswegs bedrängenden Frage“, en Hermann Lübbe (ed.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin, Walter de Gruyter, 1978, pp. 238-258.
- Bermudo, José Manuel, “Del *verum-factum* al *verum-certum* [I]”, *Convivium*, 1, 1990, pp. 75-103.
- . “Del «*verum-factum*» al «*verum-certum*» [II]”, *Convivium*, 2, 1991, pp. 29-58.
- . “Vico y Hobbes: el «*verum-factum*»”, *Cuadernos sobre Vico*, 1, 1991, 135-153.
- Blanchot, Maurice, “La fin de la philosophie”, *Nouvelle Revue Française*, 80, 1959, pp. 286-298.
- Blum, Peter, “Heidegger and Rorty on «the end of philosophy»”, *Metaphilosophy*, 21 (3), 1990, pp. 223-238.
- Bontempo, Charles J.; Odell, S. Jack (eds.), *The owl of Minerva. Philosophers on Philosophy*, McGraw Hill, 1976.
- Bras, Gérard, *Hegel et l'art*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994; trad. por J.-P. Lefebvre, J.-P. Mathieu.

- Brockman, John, *The Third Culture*, New York, Simon & Schuster, 1995.
- Brudney, Daniel, *Marx's attempt to leave philosophy*, Harvard University Press, 1998.
- Carnap, Rudolf, “Empiricism, Semantics and Ontology”, *Revue Internationale de Philosophie*, 4, 1950, pp. 20-40.
- . “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis*, 2, 1931, pp. 219-241.
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1923.
- Castoriadis, Cornelius, “The ‘end of philosophy’?”, *Salmagundi*, 82/83, 1989, pp. 3-23.
- Châtelet, François, *Hegel según Hegel*, Barcelona, Laia, 1973.
- Cioran, Emil, « Adieu à la philosophie », *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2011 ; trad. esp. en Emil Cioran, *Adiós a la filosofía y otros textos*, Madrid, Alianza, 1998.
- Collins, Randall, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, 1998.
- Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Paris, Rouen Frères, 1830; trad. esp. por José Manuel Revuelta en Auguste Comte, *Curso de filosofía positiva (lecciones I y II)*, Argentina, Orbis, 1980.
- . *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Carilian-Goeury et Von Dalmont, 1844 ; trad. esp. por Consuelo Berges en August Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Argentina, Orbis, 1980.
- . *Système de politique positive*, Osnabrück, Otto Zeller, 1967.
- Cooper, David, “Postmodernism and ‘The End of Philosophy’”, *International Journal of Philosophical Studies*, 1 (1), 1993, pp. 49-59.
- Crespo, Javier, “Ortega, el final de la filosofía y la tarea del pensamiento”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 14/15, 2007, pp. 183-202.
- Croce, Benedetto, “La «fin de l'art» dans le système hégélien”, en *Essais d'esthétique*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 123-135.

- . “La estética del idealismo: Schiller, Schelling, Solger, Hegel”, en *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, Málaga, Ágora, 1997, pp. 257-272; trad. esp. por Ángel Vegue i Goldoni.
- Cubo Ugarte, Óscar, “Hegel y el fin del arte”, *Hybris. Revista de filosofía*, 2 (1), 2010, pp. 6-19.
- Curtius, Ernst Robert, „Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter“, in *Romanische Forschungen*, 57 (2/3), 1943, pp. 290-309.
- D’Agostini, Franca, *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra, 2000; trad. esp. por Mario Pérez Gutiérrez.
- D’Alembert, Jean le Rond ; Diderot, Denis, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1751-1772.
- Dangelmayr, Siegfried, *Mehode und System Wissenschaftsklassifikation bei Bacon, Hobbes und Locke*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1974.
- Danto, Arthur C., “Philosophy and/as/of Literature”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 58 (1), 1984, pp. 5-20.
- . *Qué es filosofía*, Madrid, Alianza, 1984; trad. esp. por Miguel Hernández Sola.
- De Caro, Mario, “Putnam’s philosophy and metaphilosophy”, en Hilary Putnam, *Naturalism, Realism and Normativity*, Harvard University Press, 2016, pp. 1-18.
- Deleuze, Gilles ; Guattari, Félix : *Qu’est-ce que la philosophie?* Paris , Les Éditions de Minuit, 1991.
- Derrida, Jacques, *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983.
- . *La filosofía como institución*, Barcelona, Ediciones Juan Granica, 1984 ; trad. esp. por A. Azurmendi.
- Dietrich, Eric, “There is no progress in philosophy”, *Essays in Philosophy*, 12 (2), 2011, pp. 329-344.
- Dilthey, Wilhelm, „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht”, en

- Gesammelte Schriften, V. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1964, pp. 90-138; trad. esp. por Eugenio Ímaz en Wilhelm Dilthey, “Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior”, en *Psicología y teoría del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 131-173.
- . “Das Wesen der Philosophie”, in *Gesammelte Schriften, V. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1964, pp. 339-416; trad. esp. por Elsa Tabernig en Wilhelm Dilthey, *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1960.
- . „Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie“, en *Die Jugendgeschichte Hegels. Und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. Gesammelte Schriften, IV. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1990, pp. 555-575.
- . *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gessamelte Schriften, I. Band, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1973; trad. esp. por Eugenio Ímaz en Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- . *Weltaanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, *Gesammelte Schriften, VIII. Band*, hrsg. von Bernhard Groethuysen, 1977; trad. esp. por Eugenio Ímaz en Wilhelm Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
- Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007; trad. esp. por Carlos García Gual.
- Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, ed. por Ludwig Bauer en *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalter*, Band IV (2-3), Münster, Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1903.
- Droysen, Johan Gustav, *Grundriss der Historik*, Leipzig, Verlag von Veit & Comp., 1882.
- Ducasse, Curt John, *Philosophy as a Science: its Matter and its Method*, New York, Oskar Piest, 1941.
- Dummett, Michael, “The nature and future of philosophy”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 58 (1), 2003, pp. 13-22.

- Duque, Félix, “Con Hegel y Heidegger: Amenaza de la finitud”, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 24 (1990), 11-26.
- Erdmann, Benno, „Die Gliederung der Wissenschaften“, en *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Band II*, Leipzig, Fues’s Verlag (R. Reisland), 1878, pp. 72-105.
- Esposito, Joseph L., “Hegel, absolute knowledge and the end of history”, *Clio*, 12 (4), 1983, pp. 355-365.
- Feest, Uljana (ed.), *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*, Dordrecht, Springer, 2010.
- Ferrater Mora, José, “Dilthey y sus temas fundamentales”, *Revista Cubana de Filosofía*, 1 (5), 1949, pp. 4-12.
- , “La filosofía entre la ciencia y la ideología”, *Teorema*, 6 (1), 1976, pp. 27-42.
- , *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2009.
- , *La filosofía actual*, Madrid, Alianza, 1995.
- , *Modos de hacer filosofía*, Barcelona, Crítica, 1985.
- Fichte, Johann G., *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, in *Sämtliche Werke* hg. v. I. H. Fichte, 1. Band, Berlin, 1845.
- Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1966.
- Flechtner, Hans Joachim, *Selbstbesinnung der Philosophie*, Innsbruck, Univ. Verlag Wagner, 1941.
- Flexner, Abraham, “The usefulness of useless knowledge”, *Harpers*, 179, 1939, pp. 544-552.
- Fukuyama, Francis, “The End of History?”, *The National Interest*, 1989 (summer).
- , *The End of History and the Last Man*, New York: MacMillan, 1992.
- Gaiger, Jason, “Art as made and sensuous: Hegel, Danto and the ‘end of art’”, *Hegel bulletin*, 21 (1-2), 2000, pp. 104-119.
- Galilei, Galileo, *Opere* 7, Firenze, 1968.
- Garcés, Marina, *Filosofía inacabada*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015.

- García Rodríguez, Marta: “El discurso del fin: historia, arte y filosofía”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 73, 2018, 151-165.
- . “La filosofía y las «dos culturas»: ¿salvar la dicotomía?”, en Antonio Casado da Rocha (ed.), *Cultura Dual. Nuevas identidades en interacción universidad-sociedad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2019, pp. 119-128.
- Geldsetzer, Lutz, „Metaphilosophie als Metaphysik. Zur Hermeneutik der Bestimmung der Philosophie“, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, V/II, 1974, pp. 247-255.
- . “Philosophie der Philosophie”, in Joachim Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7 (P-Q)*, Basel, Schwabe & Co. AG, 1989.
- Glendinning, Simon, “The End of Philosophy as Metaphysics”, en Thomas Baldwin (ed.), *The Cambridge History of Philosophy: 1870-1945*, Cambridge University Press, 2003, pp. 565-577.
- Gómez Pin, Víctor, *Tras la física. Arranque Jónico y renacer cuántico de la filosofía*, Madrid, Abada Ed., 2019.
- Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981; trad. esp. por Carlos Thiebaut en Nelson Goodman, *Maneras de hacer mundos*, Madrid, La balsa de la medusa, 1990.
- Grasserie, Raoul de la, *De la classification objective et subjective des arts, de la littérature et des sciences*, Paris, Félix Alcan, 1893.
- Groys, Boris, *Introduction to Antiphilosophy*, New York, Verso, 2012.
- Guderian, Myung Hee, *Perspektiven der Metaphysikkritik: Typologie und Analyse metaphysikkritischer Argumente*, Paderborn, Mentis, 2009.
- Haack, Susan, “The fragmentation of philosophy, the road to reintegration”, Münster Lecture, November 2003, recurso online: https://www.academia.edu/18875132/The_Fragmentation_of_Philosophy_the_Road_to_Reintegration_2016 (consultado el 3 de agosto de 2017).
- . “The real question: can *Philosophy* be saved?”, *Free Inquiry*, oct/nov 2017, pp. 40-43.
- Habermas, Jürgen, “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”, en *Kritik der Vernunft, Philosophische Texte, Band 5*, Frankfurt am

- Main, Suhrkamp, 2009, pp. 58-80; trad. esp. en Jürgen Habermas, “La filosofía como guarda e intérprete”, *Teorema*, 11 (4), 1981, pp. 247-266.
- . “The idea of the university: learning processes”, *New German Critique*, 41, 1987, pp. 3-22; eng. trans. by John R. Blazek.
- . “Wozu noch Philosophie”, en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971; trad. esp. en Jürgen Habermas, “¿Para qué aún filosofía?”, *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 5 (2), 1975, pp. 189-212.
- . *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988; trad. esp. por Manuel Jiménez Redondo en Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- Hamlyn, David W., *Being a Philosopher. The History of a Practice*, London, Routledge, 1992.
- Hansson, Sven Ove, “Philosophy and other disciplines”, *Metaphilosophy*, 39 (4-5), 2008, pp. 472-483.
- Hawking, Stephen; Mlodinow, Leonard, *El gran diseño*, Barcelona, Crítica, 2010.
- Hegel, G. W. F., *Die Vernunft in der Geschichte, Auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1930; trad. esp. por César Armando Gómez en G.W.F. Hegel, *La razón en la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones S.A., 1972.
- . *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014; trad. esp. en G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 580-605.
- . *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke, Band 7*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- . *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 1989; trad. esp. por Alfredo Brotóns.
- . *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988; trad. esp. por Wenceslao Roces en G.W.F. Hegel, *Fenomenología*

del espíritu, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 461-473.

Heidegger, Martin, “Brief über den Humanismus”, in *Wegmarken, Gesamtausgabe, Band 9*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 313-364; trad. esp. por Helena Cortés y Arturo Leyte en Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000.

—. “Das Ding”, in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Band 7*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 165-187; trad. esp. por Eustaquio Barjau en Martin Heidegger, “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 143-159.

—. “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, in *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe, Band 14*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007, pp. 67-90; trad. esp. por José Luis Molinuevo en Martin Heidegger, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 77-93.

—. “Der Weg zur Sprache”, in *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe, Band 12*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, pp. 227-257; trad. esp. por Ives Zimmermann en Martin Heidegger, “El camino al habla”, en *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, pp. 177-200.

—. “Die Frage nach der Technik”, in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Band 7*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 5-36; trad. esp. por Eustaquio Barjau en Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-37.

—. “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem”, in *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe, Band 56/57*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, pp. 1-117; trad. esp. por José Adrián Escudero en Martin Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005.

—. “Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik”, in *Identität und Differenz, Gesamtausgabe, Band 11*, Frankfurt am Main, Vittorio

- Klostermann, 2006, pp. 51-79; trad. esp. por Helena Cortés y Arturo Leyte en Martin Heidegger, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 98-157.
- “Die Ursprung des Kunstwerkes”, in *Holzwege, Gesamtausgabe, Band 5*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, pp. 1-74; trad. esp. por Helena Cortés y Arturo Leyte en Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 75-109.
 - “Die Zeit des Weltbildes”, in *Holzwege, Gesamtausgabe, Band 5*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, pp. 75-113; trad. esp. por Helena Cortés y Arturo Leyte en Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 75-109.
 - “Nur noch ein Gott kann uns retten”, *Der Spiegel*, 23, 1976, pp. 193-219; trad. esp. por Ramón Rodríguez en Martin Heidegger, “Entrevista del *Spiegel*”, en *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1989.
 - “Überwindung der Metaphysik”, in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Band 7*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 67-98; trad. esp. por Eustaquio Barjau en Martin Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 63-89.
 - “Was ist das –die Philosophie?”, in *Identität und Differenz, Gesamtausgabe, Band 11*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, pp. 3-26; trad. esp. por José Luis Molinuevo en Martin Heidegger, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Narcea, 1980.
 - “Was heißt Denken?”, in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Band 7*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 127-143; trad. esp. por Eustaquio Barjau en Martin Heidegger, “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 113-125.
 - “Was ist Metaphysik?”, in *Wegmarken, Gesamtausgabe, Band 9*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 103-122; trad.

esp. por Helena Cortés y Arturo Leyte en Martin Heidegger, „¿Qué es metafísica?“, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 93-108.

- . *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe, Band 29/30*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983; trad. esp. por Alberto Ciria en Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid, Alianza, 2007.
- . *Nietzsche II, Gesamtausgabe, Band 6.2*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997; trad. esp. por Juan Luis Vermal en Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000.
- . *Sein und Zeit, Gesamtausgabe, Band II*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977; trad. esp. por José Gaos en Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- . *Was heißt denken?*, en *Gesamtausgabe, Band 8*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

Helmoltz, Hermann von, „Über das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft“, in *Philosophische und populärwissenschaftliche Schriften, Band I*, hrsg. von Michael Heidelberger, Helmut Pulte und Gregor Schiemann, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2016 [1862], ss. 181-2017.

- . *Über die akademische Freiheit der deutschen Universitäten – Rede beim Antritt des Rectorats an der Friedrich-Wilhelm-Universität Berlin am 15. Oktober 1877 gehalten von Dr. H. Helmholtz*, Berlin, Verlag von August Hirschwald, 1878.

Hillebrand, Franz, “Über einen neuen Versuch zur Grundlegung der Geisteswissenschaften“, *Zeitschrift für das Privat und öffentliche Recht der Gegenwart*, 11, 1884, 632-642.

Husserl, Edmund, *Die Ide der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana (Hua), Band II, hrsg. von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1950; trad. esp. por Miguel García-Baró en Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

- . *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana (Hua), Band VI, hrsg. von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1976; trad. esp. por Julia V.

- Iribarne en Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- . *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1965; trad. esp. por Elsa Tabernig en Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, La Plata, Terramar, 2007.
- Hutto, Daniel D., *Wittgenstein and the End of Philosophy: Neither Theory nor Therapy*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2006.
- James, William, “Philosophy and its critics”, in *Some Problems of Philosophy*, Harvard University Press, 1979, pp. 9-20.
- Jaspers, Karl, *Ensayos sobre la historia de la filosofía*, Madrid, Gredos, 1972.
- . *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1980.
- Joll, Nicholas, “Contemporary Metaphilosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, disponible en: www.iep.utm.edu/con-meta (consultado el 07-01-2016).
- Jordan, William, *Ancient Concepts of Philosophy*, New York, Routledge, 1992.
- Kant, Immanuel, “An Marcus Herz”, AA X (*Briefwechsel*), pp. 268-270.
- . „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Berlinische Monatsschrift, Band 4, Zwölftes Stück*, pp. 481-494.
- . „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, *Abhandlungen nach 1781*, AA VIII, pp. 387-406; trad. esp. por Luis Martínez de Velasco y Jürgen Misch en Immanuel Kant, “Acerca de un tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía”, *Ágora*, 9, 1990, pp. 137-15.
- . *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, pp. 1-116; trad. esp. en Immanuel Kant, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Madrid, CSIC, Debate, 1992.
- . *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV; trad. esp. en Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa, 2009.
- . *Kritik der reinen Vernunft*, KrV

- Kim, Jaegwon, "Rorty on the possibility of philosophy", *The Journal of Philosophy*, 77 (10), 1980, pp. 588-597.
- . "What is 'naturalized epistemology'?", *Philosophical Perspectives*, 2, 1998, pp. 381-405.
- Kitcher, Philip, "Philosophy inside out", *Metaphilosophy*, 42 (3), 2011, pp. 248-260.
- Koethe, John, review of Daniel D. Hutto, *Wittgenstein and the end of philosophy: neither theory nor therapy*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2006, in *Mind*, 118, 2009, pp. 178-181.
- Kojève, Alexandre, *Introduction to the reading of Hegel*, London, Cornell University Press, 1980.
- Köppen, Friedrich, *Philosophie der Philosophie*, Hamburg, Friedrich und Andreas Perthes, 1840.
- Lazerowitz, Morris, "A note on 'metaphilosophy'", *Metaphilosophy*, 1 (1), 1970, p. 91.
- . "VI. New Books", *Mind*, 51 (203), 1942, pp. 284-287.
- Lefebvre, Henri, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L'Arche, 1958.
- . *Métaphilosophie*, Paris, Éditions Syllepse, 1997.
- Leff, Gordon, "El trivium y las tres filosofías", en Hilde de Ridder-Simoens (ed.), *Historia de la Universidad en Europa. Volumen I: Las Universidades en la Edad Media*, Bilbao, UPV-EHU, 1994; trad. esp. por Mary Sol de Mora Charles.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, "Dissertatio praeliminaris de alienorum operum editione, de scopo operis, de philosophica dictione, de lapsibus Nizolii", Frankfurt, 1670; en *Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz*, hrsg. von J. Gerhardt, *Band IV*, Berlin, 1880, pp. 131-162.
- Lessing, Hans-Ulrich, *Wilhelm Dilthey*, Köln, Böhlau Verlag, 2011.
- Levy, Neil, "Analytic and continental philosophy: explaining the differences", *Metaphilosophy*, 34 (3), 2003, pp. 284-304.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (ed.), Oxford University Press, 1979.

- Lovejoy; Arthur O., *La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria; trad. esp. por Antonio Desmots.
- Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974; trad. esp. por Emilio Estiú.
- Lübbe, Hermann, *Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen. Über die Zukunft des common sense*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1986.
- Lübbe, Hermann (ed.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin, Walter de Gruyter, 1978.
- Liotard, Jean-François, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 2014; trad. esp. por Mariano Antolín Rato.
- . *¿Por qué filosofar?* Barcelona, Paidós, 1994; trad. esp. por Godofredo González.
- Malingrey, Anne-Marie, “Les mots du groupe de Philosophia dans la littérature païenne avant J.-C.”, en *Philosophia. Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV siècle*, Paris, Klincksieck, 1961, pp. 29-68.
- Marquard, Odo, “Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften”, en *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Reclam, 1986, pp. 98-116; trad. esp. en Odo Marquard, “Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu”, en *Apología de lo contingente*, Valencia, Institución Alfons el Magnànim, 2000, pp. 109-125.
- . *Glück in Unglück. Philosophische Überlegungen*, Paderborn, Wilhelm Fink, 1996; trad. esp. por Norberto Espinosa en Odo Marquard, *Felicidad en la infelicidad*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- . *Philosophie des Stattdessen*, Stuttgart, Philip Reclam jun., 2000; trad. esp. por Marta Tafalla en Odo Marquard, *Filosofía de la compensación*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Martínez Marzoa, Felipe, “Epílogo”, en *Historia de la filosofía II*, Madrid, Istmo, 2003, pp. 261-269.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, en *Werke, Band 1 (MEW 1)*, Berlin, Dietz Verlag, 1981, pp. 378-391.

- . *Die deutsche Ideologie. Thesen über Feuerbach, Werke, Band 3* (MEW 3), Berlin, Dietz Verlag, 1978; trad. esp. en Karl Marx, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1974.
- . „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, en *Werke, Band 21* (MEW 21), Berlin, Dietz Verlag, 1962, pp. 259-307; trad. esp. en Friedrich Engels, Karl Marx, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2006.
- Marx, Wolfgang, *Über das Märchen vom Ende der Philosophie. Eine Streitschrift für systematische Rationalität*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998.
- McGinn, Colin, “Philosophy by Another Name”, in *The Stone*, publicado online por *The New York Times* bajo *Opinionator*, el 04/03/2013 (consultado el 08/07/2015).
- . “The science of philosophy”, *Metaphilosophy*, 46 (1), 2015, pp. 84-103.
- McIntyre, Alasdair, “Philosophy, the ‘other’ disciplines, and their histories: a rejoinder to Richard Rorty”, *Soundings: an Interdisciplinary Journal*, 64 (2), 1982, pp. 127-145.
- McMullin, Ernan, “Le déclin du fondationnalisme”, *Revue Philosophique de Louvain*, 74 (22), 1976, pp. 235-255.
- McRae, Robert, *The Problem of the Unity of the Sciences: Bacon to Kant*, University of Toronto Press, 1961.
- Meyer, Hans, *Systematische Philosophie, Band I: Allgemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnislehre*, Paderborn, Schöningh, 1955.
- Morrow, David R.; Sula, Chris Alen, “Naturalized metaphilosophy”, *Synthese*, 182, 2011, pp. 297-313.
- Moser, Paul; Mulder, Dwayne (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy*, New York, Macmillan Publishing Company, 1994.
- Moulines, Ulises, “¿Es la filosofía una ciencia?”, *Ágora. Papeles de Filosofía*, 28 (2), 2008, pp. 21-36.
- Mulligan, Kevin, “On the history of continental philosophy”, *Topoi*, 11, 1991, 115-120.

- Mulligan, Kevin; Simons, Peter; Smith, Barry, "What's wrong with contemporary philosophy?", *Topoi*, 25, 2006, 63-67.
- Neurath, Otto, „Wissenschaftliche Weltauffassung der Wiener Kreis“, en *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften. Band I*, hrsg. von Rudolf Haller und Heiner Rutte, Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1981, pp. 299-315; trad. esp. por Alonso Zela en Otto Neurath, "La concepción científica del mundo", disponible en: <http://www.cesfia.org.pe/zela/manifiesto.pdf> (consultado el 27-07-2015).
- Nielsen, Kai, "On transforming philosophy", *Dalhousie Review*, 67 (4), 1989, pp. 439-456.
- . "Wittgenstein, wittgensteinians and the end of philosophy", *Grazer Philosophische Studien*, 38 (1), 1990, pp. 1-34.
- . *After the Demise of the Tradition: Rorty, Critical Theory and the Fate of Philosophy*, Oxford, Westview Press, 1991.
- Nietzsche, Friedrich, "Von der unbefleckten Erkenntnis", en *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Sämtliche Werke, Band 4*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, De Gruyter, 1980; trad. esp. en Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2003.
- Nizolius, Marius, *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos, libri IV*, Padua, Q. Breen, 1553; reimpresión en Roma, 1956.
- Nudler, Óscar, *Filosofía de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2010.
- Ordine, Nuccio, *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*, Barcelona, Acantilado, 2013; trad. esp. por Jordi Bayod.
- Ortega y Gasset, José: "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", en *Obras completas*, tomo IX, pp. 561-566 [1941].
- . "En el centenario de Hegel" in *Kant, Hegel, Scheler*, Madrid, Alianza, 1983, pp. 97-118.
- . *Origen y epílogo de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- . *¿Qué es filosofía?* Madrid, Austral, 2012.

- Ottmann, Henning, "Der Geist der Geisteswissenschaften", en *Synthesis Philosophica*, 25 (1), 2010, pp. 101-107.
- Overgaard, Soren; Gilbert, Paul; Burwood, Stephen, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Pacho, Julián, "Experimentar el mundo al final de la filosofía", en María Carmen Paredes (ed.), *Religiones e interpretaciones del mundo*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2011, pp. 145-166.
- . "Filosofía contemporánea e imagen del mundo. Un enfoque metafilosófico", en José Ignacio Galparsoro, Xabier Insausti (eds.), *Pensar la filosofía hoy*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, pp. 15-51
- . "¿Filosofía sin metafísica o final de la filosofía?", *Revista Portuguesa de Filosofía*, 71 (2-3), 2015, 611-628.
- . "¿Hay lugar para la filosofía en la historia futura del conocimiento?", en Iñigo Galzacorta, Iñaki Ceberio y Javier Aguirre (eds.), *Diseñando el Futuro. Reflexiones desde la Filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011, pp. 107-134.
- . "Natural versus naturalista y viceversa", en Tobies Grimaltos y Julián Pacho (eds.), *La naturalización de la filosofía: problemas y límites*, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 17-46.
- . "Naturalism and Naturalization of Philosophy: Disputed Questions", en I. Galparsoro, A. Cordero (eds.), *Reflections on Naturalism*, Rotterdam/Boston/Taipei, Sense Publishers, 2013, 151-168.
- . "¿Postmetafísica o postfilosofía? Una cuestión metafilosófica no sólo heideggeriana", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 42, 2009, 123-147.
- . "Responsabilidad epistémica, responsabilidad cultural", *Daímon. Revista Internacional de filosofía*, 55, 2012, pp. 39-55.
- . "Tesis en torno a la cuestión «qué es filosofía»", en Gr. Gatza (ed.), *¿Qué es filosofía hoy?*, Donostia, Gatza, 2007, pp. 66-84.
- . *Positivismo y darwinismo*, Madrid, Ediciones Akal, 2005.
- Passmore, John, "The end of philosophy?", *Australasian Journal of Philosophy*, 74 (1), 1996, pp. 1-19.

- Paulsen, Friedrich, *Einleitung in die Philosophie*, Stuttgart/Berlin, 1906.
- Philipse, Herman, "Towards a postmodern conception of metaphysics: on the genealogy and successor disciplines of modern philosophy. An alternative to Heidegger, Quine, Wittgenstein and Rorty", *Metaphilosophy*, 25 (1), 1994, pp. 1-44.
- . "Trascendental Idealism", in Barry Smith, David Woodruff Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, 1995, pp. 239-322.
- . "What is a natural conception of the world?", *International Journal of Philosophical Studies*, 9 (3), 2001, pp. 385-399.
- Piaget, Jean, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona, Península, 1970.
- Plant, Bob, "On the domain of metaphilosophy", *Metaphilosophy*, 48 (1-2), 2017, pp. 3-24.
- . "This strange institution called 'philosophy': Derrida and the primacy of metaphilosophy", *Philosophy and Social Criticism*, 38 (2), 2012, pp. 257-288.
- Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1988; trad. esp. por Carlos García Gual, Marcos Martínez Fernández y Emilio Lledó Íñigo.
- Popper, Karl, "The nature of philosophical problems and their roots in science", *The British Journal for the Philosophy of Science*, III (10), 1952, 124-156.
- Quine, W. V. O., "Epistemology Naturalized", in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969, pp. 69-90.
- . "Natural Kinds", in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969, pp. 114-138.
- . "Ontic decision", en *Word and Object*, Massachusetts Institute of Technology, 1960, pp. 233-276; trad. esp. por Vera Sacristán Adinolfi en W. V. O. Quine, "Decisión óptica", en *Palabra y objeto*, Barcelona, Herder, 2001, pp. Xxx-245.
- . "Ontological relativity", *The Journal of Philosophy*, 65 (7), 1968, pp. 185-212.

- Quintanilla, Miguel Ángel (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1979.
- Raatzsch, Richard, *Philosophiephilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2000.
- Raatzsch, Richard (hrsg.), *Philosophieren über Philosophie*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 1999.
- Ragland, C. P.; Heidt, Sara (eds.), *What is philosophy?* Yale University Press, 2001.
- Rapp, Christof, “Wozu Philosophie?”, en Florian Keisinger (ed.), *Wozu Geisteswissenschaft? Kontroverse Argumente für eine überfällige Debatte*, Frankfurt am Main, Campus, 2003, pp. 85-95.
- Redner, Harry, *The Ends of Philosophy: an Essay in the Sociology of Philosophy and Rationality*, Totowa, N.J., Rowman and Allanheld, 1986.
- Reiff, Jakob Friedrich, *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart, Liesching & Comp. Verlag, 1840.
- Revel, Jean-François, *Pourquoi des philosophes*, Holanda, René Julliard, 1957.
- Rickert, Heinrich, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1926.
- Riedel, Manfred, “Philosophieren nach dem “Ende der Philosophie”. Zur Sache des Denkens im Zeitalter der Wissenschaft“, en Hermann Lübke (ed.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin, Walter de Gruyter, 1978; trad. esp. en Manfred Riedel, “Filosofar tras el ‘final de la filosofía’. Sobre la cuestión del pensar en la edad de la ciencia”, *Éndoxa*, 12, 2000, 33-50.
- Ripalda, José María, “Hegel y el fin del arte”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 41, 2000, 41, pp. 29-34.
- Ritter, Joachim, “La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna”, en *Subjetividad. Seis ensayos*, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 93-123; trad. esp. por Rafael de la Vega.
- Ritter, Joachim (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe & Co. AG, 1971-2007.

- Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006.
- Rorty, Richard, “Is natural science a natural kind?”, en *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge University Press, 1990, pp. 46-62.
- . “Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey”, *Review of Metaphysics*, 30 (2), 1976, pp. 280-305.
- . “Toward a Post-Metaphysical Culture”, *The Harvard Review of Philosophy*, spring 1995, pp. 58-66.
- . *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982.
- . *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2008; trad. esp. por Javier Calvo y Angela Ackermann.
- . *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979; trad. esp. por Jesús Fernández Zulaica en Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2009.
- Ross, W. D., *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford, 1979 (1955); trad. esp. por Álvaro Vallejo Campos en Aristóteles, *Fragmentos*, Madrid, Gredos, 2005.
- Rothblatt, Sheldon; Wittrock, Björn (comp.), *La Universidad europea y americana desde 1800. Las tres transformaciones de la Universidad moderna*, Barcelona, Ed. Pomares-Corredor, 1996; trad. esp. por José M. Pomares.
- Rousseau, Jean Jacques, *Oeuvres complètes, II*, Paris, A. Housiaux.
- Russell, Bertrand, “Le réalisme analytique”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 11 (3), 1911, pp. 3-11 (disponible en : <http://www.sofrphilos.fr/le-realisme-analytique/>, consultado el 12-06-2018).
- . “Logical atomism”, in *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, London, George Allen & Unwin, Ltd, New York, The Macmillan Company, 1956, pp. 323-343.
- . *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1980.
- . *Wisdom of the West: A Historical Survey of Western Philosophy in Its Social and Political Setting*, New York, Doubleday, 1959.

- Sagal, Paul T., “Epistemology de-naturalized”, *Kant-Studien*, 69 (1), 1978, pp. 97-109.
- . “Naturalistic epistemology and the harakiri of philosophy”, in Abner Shimony, Debra Nails (eds.), *Naturalistic Epistemology*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1987, pp. 321-332.
- Salamun, Kurt, *Was ist Philosophie?* Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.
- Sanfélix, Vicente, “Sentir lo indecible. Sentido, sin sentido y carencia de sentido en el *Tractatus* de Wittgenstein”, *Revista de Filosofía*, 33 (2), 2008, pp. 5-20.
- Sayre, Patricia, “Philosophy as profession”, in Havi Carel, David Gamez (eds.), *What philosophy is*, London, New York, Continuum, 2004, pp. 241-255.
- Scholtz, Gunter, “Dilthey über das Wesen der Philosophie”, in Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, Wiesbaden, Marix Verlag, 2008.
- Schopenhauer, Arthur, “Über die Universitätsphilosophie”, in *Parerga und paralipomena, kleine philosophische Schriften, Erster Band*, Frankfurt am Main, Diogenes Verlag, 1977, pp. 155-218; trad. esp. por Mariano Rodríguez en Arthur Schopenhauer, *Sobre la filosofía de universidad*, Madrid, Tecnos, 1991.
- Schulz, Walter, *Wittgenstein: la negación de la filosofía*, Madrid, G. del Toro, 1970.
- Sellars, Wilfrid, “Philosophy and the scientific image of man”, in *Empirism and the Philosophy of Mind*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1963, pp. 1-40.
- Skinner, Quentin, “The end of philosophy?”, *New York Times Review of Books*, 23 (4), 1981, pp. 46-48.
- Snow, Charles Percy, “The two cultures: a second look”, in *The Two Cultures*, Cambridge University Press, 2002, pp. 53-100.
- . *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, 1961.
- Sparshott, Francis, “Philosophy as a discipline”, *Canadian Journal of Philosophy*, 19 (1), 1993, pp. 159-180.

- Spencer, Herbert, *The Classification of the Sciences*, New York, D. Appleton and Company, 1864.
- Steenberghen, Fernand van, „Réflexions sur la systématisation philosophique“, *Revue néoscholastique de philosophie*, 41, 1938, pp. 185-216.
- Suber, Peter, “Is philosophy dead?”, *The Earlhamite*, 112, 2 (Winter 1993), 12-14, disponible en: <https://legacy.earlham.edu/~peters/writing/endphilo.htm> (consultado el 26.02.2018)
- . “Metaphilosophy Themes and Questions. A personal list”, disponible en: <https://legacy.earlham.edu/~peters/courses/meta/topics.htm> (consultado el 26-02-2018)
- Surber, Jere O’Neill, “On giving Hegel his due: the ‘end of history’ and the hegelian roots of postmodern thought”, *Philosophy Today*, 51 (3), 2007, pp. 330-342.
- Szilasi, Wilhelm, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu; trad. esp. por Ricardo Maliandi.
- Tartaglia, James, “Is philosophy all about the meaning of life?”, *Metaphilosophy*, 47 (2), 2016, pp. 283-303.
- . “Philosophy between religion and science”, *Essays in Philosophy*, 12 (2), 2011, pp. 224-241.
- . “Rorty’s thesis of the cultural specificity of philosophy”, *Philosophy East & West*, 64 (4), 2014, pp. 1018-1038.
- Taylor, Charles, “Interpretation and the sciences of man”, *Review of metaphysics*, 25 (1), 1971, pp. 3-51.
- . “Understanding in human science”, *Review of metaphysics*, 34 (1), 1980, pp. 25-38.
- . *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, vol. 2*. Cambridge University Press, 1996 [1985].
- Thomas-Fogiel, Isabelle, *Référence et autoréférence. Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

- Tillich, Paul, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923.
- Tonelli, Giorgio, “The problem of the classification of sciences in Kant’s time”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 30 (3), 1975, 243-294.
- Topitsch, Ernst, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Viena, Springer Verlag, 1958.
- Trendelenburg, Adolf, *Historische Beiträge zur Philosophie, Band I-III*. Berlin, Verlag von G. Bethge, 1846-1855-1867.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros I-II*, Madrid, Gredos, 1990; trad. esp. por Juan José Torres Esbarranch.
- Unger, Peter, “Philosophy is a bunch of empty ideas: an interview with Peter Unger”, entrevista disponible en: <http://www.3quarksdaily.com/3quarksdaily/2014/06/philosophy-is-a-bunch-of-empty-ideas-interview-with-peter-unger.html> (consultado el 07-09-2017).
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987; trad. esp. por Alberto L. Bixio.
- , *Vocación y responsabilidad del filósofo*, Barcelona, Herder, 2012; trad. esp. por Antoni Martínez Riu.
- Vives, Juan Luis, *Opera omnia*, Valencia, Monfort, 1782-90; reimpresión en London, Gregg Press, 1964.
- Voltaire, “Le Mondain”, en *Oeuvres complètes de Voltaire, Tome 10*, éd. Louis Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, pp. 83-88.
- Vossenkuhl, Wilhelm, „Wann wird Wissenschaft verantwortungslos?“ en Hans Zehetmair (ed.), *Wissens-Werte, Ethik und Wissenschaft*, R. S. Schulz, Starnberg, 1995, 47-72.
- Waismann, Friedrich, “How I see Philosophy”, in Paul Moser, Dwayne Mulder (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy*, New York, MacMillan Publishing Company, 1994, pp. 186-214.
- Weber, Max, “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 180-231; trad. esp. por Francisco Rubio Llorente.

- Weinberg, Steven, *Dreams of a Final Theory: the Scientist's Search for the Ultimate Laws of Nature*, Vintage Books, 1994.
- . *Explicar el mundo. El descubrimiento de la ciencia moderna*, Madrid, Taurus, 2015; trad. esp. por Damià Alou.
- Williamson, Timothy, *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2007.
- Wilson, Edward O., *Consilience. The Unity of Knowledge*, London, Little, Brown and Company, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig, "Philosophische Untersuchungen", in *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984; trad. esp. por Alfonso Garcí Suárez y Ulises Moulines en Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2012.
- . "Tractatus logico-philosophicus", in *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984; trad. esp. por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera en Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*, Madrid, Gredos, 2009.
- . „Über die Gewißheit“, in *Werkausgabe Band 8*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011; trad. esp. por Josep Lluís Prades y Vicent Raga en Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*, Madrid, Gredos, 2009.
- Wohlgenannt, Rudolf, *Der Philosophiebegriff*, Viena, Springer, 1977.
- Wolf, Ursula, "Warum sich die metaphysischen Fragen nicht beantworten, aber auch nicht überwinden lassen", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48, 2000, pp. 499-504.
- Wundt, Wilhelm, "Über die Eintheilung der Wissenschaften", *Philosophische Studien*, Band V, Leipzig, 1889.
- Žižek, Slavoj, "Cultural Studies versus the "Third Culture", *South Atlantic Quarterly*, 101 (1), 2002, pp. 19-32.