

EL PROBLEMA DEL FINAL DE LA FILOSOFÍA*

Alberto Rosales**

Para Atanasio Alegre

En uno de sus últimos escritos ha hablado Heidegger sobre “El fin de la filosofía y la tarea del pensar”¹ y ha replanteado con ello un problema avistado en diversas perspectivas desde hace siglo y medio. No es nuestro propósito entrar a analizar aquí esa interpretación de la metafísica y de su final, que es característica del pensamiento de Heidegger en su segunda época, pues queremos emprender otro camino hacia el problema en cuestión, a través de los siguientes pasos. En primer lugar, buscamos la génesis de ese problema en la filosofía de la Edad Moderna. A partir de ese origen esbozamos luego la situación de la filosofía, en la cual nos interrogamos si ésta ha llegado a su fin. Finalmente, preguntamos si esa situación de crisis no podría ser el punto de partida para una nueva autoconciencia del filosofar. Por razones que se sugieren al final, esta sección no penetra, como la interpretación de Heidegger, en las últimas profundidades de la filosofía, sino se mueve a través de un espacio preparatorio.

1

La procedencia de la cuestión acerca del final de la filosofía reside en el comienzo de la Edad Moderna. Como es sabido, en ese inicio empuña el hombre europeo la tarea de fundar un saber que descansa en las meras facultades humanas de conocimiento. Con ello viene a la luz la razón humana en tanto subjetividad, esto es, como una instancia independiente que ha de discernir entre lo verdadero y lo aparente, de acuerdo con patrones de verdad que esa razón misma se da. Ese intento de fundar una ciencia sobre las fuerzas de la razón conduce, por dos caminos diversos, a la situación de crisis en la cual se plantea la pregunta por el final de la filosofía. Ese proyecto en total, y a la vez el primero de esos caminos, parte de Descartes y se prolonga hasta Hegel; el otro se inicia propiamente en Hume y alcanza su meta desde comienzos del siglo XVIII.

¹ Cfr. *Zur Sache des Denkens* (SdD, Tübingen 1969), 61 ss. Cfr. también “Überwindung der Metaphysik” en *Vorträge und Aufsätze* (VA, Pfullingen 1954), 71 ss. y *Nietzsche* (Pfullingen 1961) II, 199 ss.

* Este texto ha sido tomado del libro titulado *El final de la filosofía*. Ediciones FAHE. Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela, 2000. Páginas 33 a 62.

** Profesor Emérito de la Universidad Simón Bolívar (Caracas – Venezuela). Licenciado en Filosofía (Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957), Doctor en Filosofía (Universität zu Köln, Alemania 1967). Autor de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y de varios libros, entre los que se cuentan: *Siete ensayos sobre Kant* (ULA 1993), *Unidad en la dispersión* (ULA 2006), *Transzendenz und Differenz* (*Transcendencia y Diferencia* (Phaenomenologica vol.33, Martinus Nijhoff, Den Haag. Holanda 1970) y *Sein und Subjektivität bei Kant* publicado en el año 2000 por Walter de Gruyter Verlag, Berlin – New York. Esta última, traducida al castellano (*Ser y Subjetividad en Kant*), fue publicada en Argentina por la Editorial Biblos, en el año 2010.

Casi simultáneamente con la fundación de la ciencia física por Galileo, divisa Descartes en sus *Reglas para la Dirección del Espíritu* la tarea de refundar a la filosofía como una ciencia basada en nuestra razón, que él esboza luego en su *Discurso* y lleva a cabo en las *Meditaciones Metafísicas*. Esa tarea implicaba a la vez una crítica de la filosofía de acuerdo con los patrones de medida de la racionalidad que esa razón establece, y por cierto no sólo de la filosofía que pudiera hacerse en el porvenir, sino también de la que ya había sido hecha en el pasado. A la luz de esos patrones de verdad, la filosofía precedente se revela como un intento que no es aún un saber propiamente científico, si bien Descartes busca rescatar de él todo lo recuperable y ponerlo a salvo sobre nuevas bases. Así pudo la tradición racionalista seguir manteniendo, si bien de manera modificada, tesis fundamentales de la metafísica de lo suprasensible. El sujeto racional y su saber filosófico siguen siendo suprasensibles y las entidades y principios de aquella metafísica son mantenidas hasta Hegel y la última etapa de Schelling en un especial giro subjetivista. Pero esa misma tendencia, que se impone poco a poco a lo largo de la Edad Moderna, encierra a la vez el principio del ocaso de esa metafísica, pues si bien la tradición racionalista que parte de Descartes no niega las entidades suprasensibles, las refiere primero a las ideas innatas del sujeto, o las reduce luego a sus formas a priori, para identificar finalmente lo suprasensible con el sujeto infinito mismo. Con ello estaba preparada la posibilidad posterior de transmutar todo lo suprasensible en meras hechuras subjetivas del hombre.

Como hemos anticipado, ese proceso de autoliquidación de la metafísica se lleva a cabo por dos caminos diversos, tanto por la vía del racionalismo como por la del empirismo, el cual conduce a esa meta ya a comienzos del siglo XVIII. Poco antes había logrado Newton fundar exitosamente la mecánica e instaurar con ello un nuevo modelo de ciencia empírico-matemática, que comienza a influir desde entonces en el pensamiento europeo en general. Gracias a estar guiado por el proyecto cartesiano, y por su realización pre-empirista en Locke y Berkeley, pudo ver Hume en la física de Newton la realización de la posibilidad de una ciencia fundada en la subjetividad empírica humana. La experiencia es la vía de acceso a un conocimiento meramente probable de hechos, que se decanta tanto en la ciencia física, como en las entonces incipientes ciencias del hombre. Sobre la base de esa experiencia es posible, además, el conocimiento necesario de relaciones de ideas, que es asumido expresamente por la matemática. Esa nueva fundamentación del saber es llevada a cabo por una psicología de la naturaleza humana, que es ella misma una ciencia de hechos. Esa psicología constata como un *factum* que existen sólo esos dos tipos de saber y muestra, por otra parte, no sólo que la metafísica, como un saber que pretende conocer hechos de manera necesaria, es imposible, sino que desenmascara la apariencia de tal que ofrece la metafísica tradicional, reduciendo sus supuestos conocimientos apodícticos a construcciones subjetivas de nuestra conciencia. Esa crítica escéptica de la metafísica y de sus presuntos objetos suprasensibles se funda, así pues, en una nueva concepción de la razón, enraizada en

la experiencia y en procesos irracionales de la conciencia. Tal crítica se refleja en el conocido pasaje con el cual Hume cierra su *Investigación*: «Si nosotros, persuadidos por estos principios, contemplamos las bibliotecas, ¡qué destrozos no tendríamos que hacer allí! Si tomamos algún libro en la mano, por ejemplo de teología o metafísica escolástica, preguntemos: ¿contiene él algún razonamiento abstracto que concierna a la cantidad y al número? No. ¿Contiene él algún razonamiento apoyado en la experiencia, que verse sobre hechos y existencia? No. Entonces lánzalo al fuego, pues no puede contener nada más que sofismas y engaño». (*Enquiry* 165).

Esa crítica de la metafísica del ente suprasensible, así como su sustitución por una filosofía convertida en psicología empírica, se despliega a través del siglo XVIII en el sensualismo y el pre-positivismo, a una con el creciente triunfo de la ciencia exacta de la naturaleza, que se consolida definitivamente en la opinión común como el modelo del auténtico saber. Los enciclopedistas contribuyen a imponer poco a poco en el público culto la tesis de que la historia humana es un progreso constante hacia la racionalidad, y de que la metafísica pertenece a un estadio anterior, ya superado por el ascenso creciente de la ciencia empírica. A pesar de ello, durante ese siglo hasta comienzos del siglo XIX, esa manera de ver no pudo convertirse en la tendencia dominante, pues ella fue enfrentada sobre todo por la tradición metafísica alemana hasta Hegel. A pesar de constituir uno de los momentos más altos de la especulación filosófica, esa tradición, mirada dentro del cauce principal de la cultura europea en marcha hacia la razón técnico-científica, se presenta como un islote procedente de una edad más arcaica. El final de esa tradición, el llamado “derrumbe del Idealismo alemán”, no consistió en una refutación de la metafísica de lo suprasensible por la racionalidad empirista, sino fue un fenómeno histórico-filosófico más complejo, cuyas causas arrojan luz sobre el proceso que ha culminado en el llamado “final” de la filosofía.

Si bien el racionalismo empirista de la Ilustración penetró en Alemania durante el siglo XVIII, no se convirtió en la fuerza dominante, como en Inglaterra o Francia, porque él fue asimilado y reorientado dentro de la tradición escolástica alemana y del racionalismo leibniciano. Ello explica por qué pensadores metafísicos como Thomasius, Wolff o Crusius puedan ser considerados como representantes de la ilustración alemana, y que Kant mismo sea en cierto sentido su culminación. Como es bien sabido, la obra fundamental de Kant está motivada por la posición escéptica, de origen empirista, de que la metafísica no había encontrado aún hasta esa época el “seguro camino de la ciencia” (CRP B VII), cuyo modelo es la ciencia exacta de la naturaleza. Esa situación radica, según la *Crítica*, en que la metafísica racionalista yerra al creer que la razón es la vía de acceso a un orden suprasensible, al cual ella misma pertenece. Pero Kant salva a la vez tesis fundamentales de esa metafísica, en tanto transforma esa razón suprasensible en la razón *a priori* humana, e interpreta las estructuras trascendentales del ente y las entidades suprasensibles, como formas *a priori* e ideas de esa razón. *A*

priori es en realidad lo suprasensible traducido al lenguaje de la subjetividad moderna. Tal subjetivación de las estructuras metafísicas es posible, porque ese sujeto a priori se convierte, con un giro idealista, en fundamento de posibilidad del mundo patente al sujeto en su conocer, actuar y enjuiciar. Con ello, si bien la razón a priori, liberada de la tutela del orden suprasensible, adquiere su mayor poderío, ella permanece condicionada por la sensibilidad y la experiencia. Kant anticipa implícitamente con ello algunos rasgos del giro que se produciría después de la muerte de Hegel: transformación de las estructuras suprasensibles en representaciones del sujeto humano finito, orientado hacia el mundo empírico.

Ese giro dado por Kant hizo primero posible la posterior profundización del idealismo a través de la eliminación de la *cosa en sí* y luego la transformación hegeliana del sujeto trascendental finito en una subjetividad infinita, es decir, en un Absoluto, en el cual se encuentra “suspendido” todo el mundo empírico. Con esto alcanzaba su punto más alto el proceso de subjetivación del ente y de sus estructuras que había comenzado en el siglo XVII. Ese paso, que iba más allá de la restauración de la metafísica tradicional, hizo posible a su vez el “derrumbe del Idealismo alemán”. En efecto, por concebir Hegel al absoluto como sujeto, y por cierto como saber o pensar, la fase culminante de su desarrollo, en la cual se hace patente que el ente en total es idéntico con ese pensar absoluto, tiene que acaecer en ese pensar, el cual no es otra cosa que la filosofía de Hegel mismo. Esa culminación tiene que consistir por ello en una mera teoría y no puede ser una transformación real del mundo empírico, en la cual las contradicciones de éste quedarían realmente reconciliadas en una unidad superior. Esa consecuencia necesaria del punto de partida idealista de Hegel en un sujeto absoluto hizo posible que los jóvenes hegelianos criticaran el carácter meramente teórico de esa transformación y que luego ellos abandonaran la posición de esa subjetividad absoluta y se volvieran hacia el sujeto humano empírico como origen de la religión, la economía y el estado en tanto productos enajenados. Con ello, al alejarse de Hegel, esos pensadores vinieron a estar en una posición cercana a la corriente positivista antimetafísica, cuyo desarrollo hemos antes bosquejado. Por ocurrir esa crisis del idealismo en un momento en que el prestigio planetario de la ciencia y la técnica crecía cada vez más y salía filosóficamente a la luz como positivismo, ella equivalió a la liquidación de la metafísica de lo suprasensible y a una reorientación de la filosofía en total hacia el hombre en su mundo empírico².

2

Ese giro de las creencias respecto de las posibilidades de conocer humano y de lo accesible a éste, inaugura la etapa todavía actual de la filosofía. Como la filosofía

² Hemos omitido en esta exposición el despliegue de la subjetividad como voluntad de poder, que Heidegger ha puesto de relieve en su interpretación de la edad moderna. Ese aspecto está anunciado en la característica precedente de la subjetividad como instancia independiente y autónoma.

había sido en el pasado sobre todo una metafísica de lo suprasensible, la debacle de ésta condujo a la pregunta de si la filosofía en general había llegado a su fin. Esa etapa puede ser caracterizada a través de los siguientes rasgos.

1. El camino esbozado del pensamiento moderno nos ha mostrado que las dos corrientes principales del mismo siguieron caminos más o menos independientes, hasta coincidir en una dimensión común: *el sujeto finito en su mundo empírico*. Ese espacio común encerraba, sin embargo, una contraposición, que ha preformado el desarrollo de la filosofía posterior: por un lado el objetivismo positivista o científicista, y por el otro, como reacción contra el primero, las filosofías que parten del sujeto humano finito.

2. La duda acerca de la posibilidad de conocer entidades suprasensibles y así pues también acerca de la existencia de lo que Nietzsche llamó “el verdadero mundo”, conduce, al menos a una gran parte de la humanidad culta y de los filosofantes, a creer que no hay algún tipo posible de filosofía que sea conocimiento. Todo saber objetivo se reduce entonces a las ciencias y a la técnica. Lo sabible parece reducirse a lo que antes, en la metafísica fenecida, se llamaba mundo sensible, y a lo que el trabajo humano puede producir con él.

3. Ese cambio da lugar a una transformación de la filosofía, que sigue influyendo en mayor o menor medida hasta nuestros días. Cuando los únicos entes cognoscibles que se tiene por existentes son los objetos de las ciencias, la filosofía parece quedarse sin un campo objetivo propio y tiene que transformarse en una de las siguientes posibilidades: A) Ella puede convertirse entonces en una reflexión acerca del conocimiento científico (teoría de la ciencia, lógica). B) O ella puede dedicarse a la reflexión sobre la metafísica anterior y la que pueda surgir aún, con la finalidad de destruirla críticamente. C) La filosofía puede también, destituida de su dignidad de conocimiento, conformarse entonces con ser una elaboración meramente subjetiva, relativa a determinadas y cambiantes circunstancias del hombre filosofante. Ella pasa entonces por ser mera concepción del mundo, ideología movida por intereses prácticos, e incluso literatura o poesía para caviladores. Entonces surge, además, a su lado, la filosofía como reflexión, generalmente escéptica o relativista, sobre tales concepciones³. Medidas según la idea de lo que se ha tenido tradicionalmente por filosofía, tales manifestaciones conducen

³ En el curso del siglo XVIII viene a la luz la llamada “conciencia histórica”, esto es, la conciencia de que todos los pensamientos, acciones y obras humanas se encuentran localizadas en la historia y están condicionadas por ella. Esa historicidad pone en cuestión la pretensión de verdad absoluta que esos pensamientos y obras solían tener antes y parece restringir esa verdad a momentos y situaciones históricas limitadas. Esas graves consecuencias relativistas y escépticas no están manifiestas aún en la filosofía de la historia de Hegel, porque éste concibe a la historia como parte de la vida de lo Absoluto, pero ellas salen a la luz inmediatamente después en el historicismo y sus secuelas. Una de ellas es la filosofía nacionalista latinoamericana. Cfr. en los Anexos mi artículo “Vías y extravíos del pensamiento latinoamericano”.

naturalmente a preguntar, si la filosofía está gravemente enferma o incluso a punto de morir.

4. Por otro lado, a partir de la disolución misma de la escuela hegeliana, y en lucha con la tendencia objetivista, se mueven las filosofías enraizadas en el hombre finito en su mundo empírico. Ellas tratan de fundar desde él una nueva filosofía, con mayor o menor claridad acerca de las posibilidades y la tarea de un pensamiento filosófico que no debería ni retroceder hacia la metafísica de lo suprasensible, ni desaparecer en el positivismo. Los aspectos de la existencia humana que han servido aquí de puntos de partida son múltiples y diversos: el trabajo sensible, la fe cristiana, la vida como voluntad, como historia o como impulso, la conciencia concreta, la existencia fáctica, la intersubjetividad, el lenguaje, etc. Sería erróneo pensar que lo común a esos diversos intentos sea un giro hacia el “mundo sensible”. Si bien Nietzsche tiende a ver así su propia posición, él entrevé alguna vez que ella implica más bien una superación de la diferencia entre lo sensible y lo suprasensible.⁴ Dejamos abierta la pregunta de si alguna de esas filosofías no sólo ha deslindado negativamente su posición frente a la metafísica tradicional, sino que también ha determinado de manera positiva el carácter del mundo que se revela una vez que se ha dejado atrás la diferencia mencionada.

Si bien esos diversos esfuerzos han contribuido a cuestionar la ingenua absolutización del saber de la ciencia y la técnica, esclareciendo sus bases y su origen histórico, es un *factum* que el pensar filosófico no ha tenido durante la etapa aludida, ni tiene hoy en día, el poder para abolir o siquiera limitar la creencia, hoy generalizada, en ese saber, y mucho menos para hacer desaparecer al mundo de productos y enseres técnicos que condicionan nuestra vida. Tal impotencia de la filosofía frente a ese mundo y esas creencias de casi toda la humanidad, así como la lucha que al menos algunas corrientes filosóficas mantienen con éstas, son otros de los síntomas de la situación de crisis del filosofar.

5. Es difícil enjuiciar adecuadamente esta época tardía de la Edad Moderna, pues ella tiene lados luminosos y a la vez alberga una profunda oscuridad. Ella goza, como ninguna otra edad pasada, del progreso de las ciencias y de la disponibilidad técnica de la naturaleza para cualquier fin imaginable del hombre. Esta época significa para muchos el triunfo de la racionalidad empírica sobre las mentiras de la metafísica. Nietzsche, quien la celebra por esto como el mediodía de la historia humana, está, sin embargo, consciente de la oscuridad que ella alberga. Con el ocaso de la metafísica la existencia humana parece carecer de metas. Dios se ha vuelto discutible o los hombres lo han matado en su corazón. La ciencia no puede devolvernos el sentido perdido y la

⁴ Cfr. Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, “La razón en la filosofía”: “El mundo ‘aparente’ es el único: el ‘mundo verdadero’ ha sido añadido sólo de mentira” (*Werke* II 958, ed. Schlechta). “Hemos eliminado al mundo verdadero. ¿Qué mundo ha quedado? ¿Tal vez el aparente?... No ¡con el mundo verdadero hemos eliminado también al aparente!” (ibíd. 963, “Cómo el ‘mundo verdadero al fin se volvió fábula”).

filosofía está cuestionada. El hombre, que sigue, sin embargo, buscando su orientación en la totalidad, se ve obligado a residenciarse en las cosas más cercanas, en el trabajo, la economía, el sexo, el deporte, el turismo, etc. y busca completar lo que falta apelando a los mitos políticos, al esoterismo, a la fe en el progreso y cosas semejantes. Ello nos revela que lo que decíamos antes sobre los avatares de la filosofía no afecta sólo a ésta, sino que es sólo un aspecto de la situación de nuestro mundo histórico en su totalidad.⁵

6. Ahora bien, si todo esto es así, ¿no podríamos decir, además, que la filosofía ha llegado a su final? Así sería, en efecto, si las manifestaciones exteriores del pensamiento filosófico, como los libros y las revistas, los congresos y discusiones filosóficas, hubieran dejado de producirse en nuestro tiempo, de manera parecida a como, en el curso de la historia humana, ciertos géneros artísticos han desaparecido por entero durante una época. La abundancia de tales manifestaciones en nuestro siglo indica, sin embargo, que nada de esto ha ocurrido.

Pero en cambio hay que admitir tal vez otro tipo de ocaso de la filosofía, en tanto su abundante presencia en el mundo de hoy puede ser más aparente que real. Buena parte de lo que se ofrece hoy en día como tal es mera repetición y comentario de pensamientos del pasado. En un momento en que la información filosófica es más profusa y variada que nunca, el filosofar, inseguro de su propia posibilidad, parece refugiarse en la historia de la filosofía, a veces realizada con gran erudición y detalle, pero donde no se corre el riesgo de tener que plantear y responder de nuevo las preguntas decisivas. El que añora los dictámenes apodícticos de la metafísica tradicional, y no se atreve hoy a emitirlos en el ámbito de la filosofía, encuentra en el cultivo de la historia de la filosofía la posibilidad de poseer un saber indiscutible. Algo semejante ocurre en aquellas tendencias que reivindicán la verdad de alguna de las grandes filosofías del pasado, como el neoaristotelismo, el neotomismo, el neohegelianismo, etc. Donde ellas no son el punto de partida para un nuevo enfrentamiento con los fenómenos y los problemas, tienden a agotarse en la historiografía.

Otro fenómeno que podría anunciar el final de la filosofía es su desaparición en las ciencias. Ello puede ocurrir en varios sentidos, que sugerimos de seguidas sólo a grandes rasgos. En primer lugar, se puede abogar en favor de sustituir a la filosofía por una ciencia empírica, como lo hacía Hume con la psicología y Comte con la sociología, pero las “ciencias” que ellos aludían no eran tal cosa, sino filosofías encubiertas. En segundo lugar, se ha hablado recientemente de la desaparición de la filosofía, arguyendo que ésta no aporta ya, como en la fase anterior de la Edad Moderna, los fundamentos de

⁵ Esa situación del hombre contemporáneo ha sido plasmada genialmente por Pablo Neruda en su *Residencia en la Tierra*, cuya dimensión filosófica parece haber sido apenas advertida.

las ciencias y que éstas han asumido la tarea de fundamentarse a sí mismas.⁶ En realidad se trata en ese caso de dos tipos diversos de fundamentación. Desde su inicio, la física moderna ha puesto sus propias bases, que son principios regionales de un grado medio de universalidad, y las ha reformado de nuevo en el siglo XX, lo cual provoca la apariencia de que ella asume las tareas de la filosofía e incluso de que la ha sustituido. Por otra parte, si los filósofos de nuestro siglo, tal vez con la excepción de pensadores como Bergson, Russell, Whitehead, etc., no asumen ya la tarea de fundamentar la ciencias en principios de máxima universalidad y nivel, ello se debe a la creciente dificultad fáctica de que un solo hombre pueda abarcar hoy en día adecuadamente ambos campos, y no significa que ese tipo de fundamentación, que por lo demás nunca ha tenido una importancia decisiva para la ciencia misma, se haya vuelto imposible. Y si algunos pensadores consideran que la filosofía no puede fundamentar el contenido de los principios de la ciencia y se limitan a aclarar su mera forma, ello tampoco equivale a la desaparición de la filosofía en las ciencias. En tercer lugar, esa supuesta desaparición podría significar también la posibilidad de que la filosofía desapareciera y que en su lugar quedara únicamente una ciencia. Ello no ha ocurrido ni siquiera en aquellos países en los que el interés por el conocimiento científico es predominante. En consecuencia, no puede hablarse en sentido estricto de una desaparición de la filosofía en las ciencias.⁷

Finalmente, la profesionalización de la filosofía, sobre todo en los países anglosajones, ha popularizado el trabajo filosófico en miniatura, el “paper”, donde al igual que en las ciencias parece posible encerrarse en un horizonte mínimo, darse el lujo de ignorar las controvertidas cuestiones de principio que conciernen a la totalidad, así como a la situación problemática del filosofar mismo. Algunos creen posible, a través de esos pequeños pasos sobre parcelas muy limitadas, ir construyendo poco a poco una filosofía. Pero ello no ocurre ni siquiera en las ciencias. Y como la filosofía se ocupa justamente sobre todo de las cuestiones de principio y de lo que se descubre a partir de ellas, el que se entrega a considerar filosóficamente sólo una parcela microscópica corre el peligro de presuponer, las más de las veces sin darse cuenta, viejas respuestas a esas cuestiones, sacadas de una tradición a la que tales pensadores no otorgan importancia. Cuando ello ocurre, ese trabajo parcelario es otro síntoma de la crisis del filosofar.

⁶ Cfr. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972; I. Schüssler, *Philosophie und Wissenschaftspositivismus*, Frankfurt a. M. 1979.

⁷ El contenido de la primera sección de este trabajo muestra que, en contra de la opinión popular, la crisis moderna de la filosofía no tiene su origen en que las ciencias le hayan quitado a la filosofía sus campos de objetos y que ésta, por así decirlo, haya quedado “desempleada”. El surgimiento de las ciencias ha contribuido por el contrario a clarificar la tarea propia de la filosofía, al trazar un límite, hasta entonces impreciso, entre ella y el conocimiento empírico de la naturaleza. Por otra parte, las ciencias “no le han hecho nada” a la filosofía. Como ha mostrado la primera sección, la crisis de la filosofía es un proceso al interior de la misma, propulsado por filósofos y por algunos científicos que han hecho filosofía.

La filosofía no está muerta, pero se encuentra en una situación que, comparada con la que ella ha tenido en otras épocas, puede llamarse crítica, siempre que se entienda por tal un estado de decaimiento y declinación. Esa crisis no puede compararse con una enfermedad que transforma a un organismo y hace imposibles sus funciones normales. Por el contrario, como veremos de seguidas, la filosofía sigue siendo estructuralmente la misma de siempre. A pesar de esto, ella ha sufrido y en parte ha promovido activamente una transformación, que concierne al saber humano y por lo tanto también a ella. Si bien su estructura es la misma de siempre, ella se ha transformado en otro sentido, en tanto se encuentra en un mundo dominado por la ciencia, donde el científico no sólo pretende ser un sapiente, sino incluso ser el único que propiamente sabe; un mundo humano, en el cual el filósofo no sólo tiende a renunciar a su antigua pretensión de poseer el saber más alto, sino que más bien se dedica a demostrar que propiamente sabe muy poco. Y como ella, a diferencia de otras épocas, se debate dentro de sí misma entre la confianza y la incredulidad respecto de sus propias fuerzas, no es extraño que su posición en la totalidad del saber humano se haya venido a menos.

¿Qué puede hacer el filósofo en una situación tal? Él no puede dar marcha atrás a la historia y restituir al menos su situación al inicio de la Edad Moderna. El giro moderno hacia un mundo técnico-científico es un *factum* irreversible, al cual pertenece, como aspecto correlativo, la puesta en cuestión de la filosofía en tanto conocimiento de la totalidad. El filósofo no puede tampoco cambiar a voluntad la posición que tiene hoy la filosofía dentro del orbe del saber. Una de sus posibilidades en esta etapa consiste en conformarse con esa situación y tratar de seguir vegetando en alguna de las formas posibles que hemos señalado. El filósofo puede, en efecto, refugiarse en el trabajo microscópico de cuestiones aisladas, o en hacer una y otra vez la historia de la tradición, o aferrarse a venerables figuras filosóficas del pasado, o conformarse con elaborar concepciones subjetivas del mundo o hacer una literatura conceptual de dudoso valor estético.

Pero el filosofar puede también, como ya lo han hecho grandes pensadores del siglo XX, nadar contra la corriente, esto es, intentar proyectar de nuevo una interpretación del mundo en total, sin recaer en la metafísica suprasensible, y contribuir a la vez a transformar el mundo técnico-científico, a través de la aclaración de su génesis y de sus presupuestos.

Otra posibilidad del filósofo actual podría consistir en ayudar a transformar la filosofía, para ver si es posible que ella se asuma positivamente a sí misma en ese mundo transformado. Para ello es necesario que ella busque aprender acerca de sí misma a partir de la mudanza que ha sufrido desde el siglo XVII y convertir ese padecimiento en la base de un nuevo saber sobre sí. Tal vez esa transformación interior pudiera contribuir

a modificar y mejorar también su posición dentro del mundo actual. Como último paso de esta exposición tratamos de explorar esa posibilidad, preguntándonos qué evidencias positivas puede ganar la filosofía al considerar los resultados de su historia moderna.

Al promover un ideal de ciencia y tratar de realizarlo, así como al confrontarse con el modelo de las ciencias naturales, la filosofía ha adquirido una conciencia de sí misma que ella no podía alcanzar en la Antigüedad. Esa confrontación revela, en primer lugar, lo que ella no es; por otro lado, muestra indirectamente una serie de características del “saber” filosófico, que constituyen, al menos en parte, aquella estructura permanente que, como decíamos antes, él ha tenido desde la Antigüedad.

Tratemos de llevar a cabo esa comparación. 1) Mientras que cada ciencia empírica es una, no hay una, sino múltiples filosofías, cuya unidad es problemática. 2) Las ciencias tienen fundamentos más o menos estables, que contienen presupuestos acerca de sus campos de objetos y de sus métodos de conocimiento, presupuestos que ciertamente pueden modificarse, pero que albergan núcleos permanentes a través del tiempo. Por el contrario, no hay un proyecto fundamental perdurable común a todas las filosofías, sino una simultaneidad y/o secuencia de proyectos con presupuestos diversos. 3) Los supuestos de las ciencias tienen vigencia para todos los investigadores, son intersubjetivos, mientras que los presupuestos acerca de los objetos y los métodos de la filosofía parecen cambiar de una filosofía a otra y son pues vigentes sólo para los partidarios de cada una de ellas. 4) Gracias a la intersubjetividad de los presupuestos de las ciencias, los resultados de su investigación son comprobables por todos los investigadores y tienen por esto validez para todos ellos. En cambio, como los presupuestos de cada filosofía no son válidos para todas las otras, los resultados de su trabajo no tienen sin más validez para todos los filósofos. 5) Gracias a la intersubjetividad de los presupuestos de las ciencias, los investigadores del presente pueden fundarse en los resultados del pasado e ir sumando conocimientos en un progreso más o menos continuo. Y si bien las ciencias atraviesan a veces por etapas en que modifican sus fundamentos, lo hacen sobre núcleos permanentes y tratan de conservar los resultados de la investigación anterior, lo cual garantiza el progreso de tal conocimiento. En la filosofía, donde los presupuestos de un pensador no son válidos sin más para otros pensadores, puede hablarse de progreso tal vez en lo interior de una filosofía determinada, pero ello resulta al menos problemático respecto de la filosofía en total. 6) Si bien en las ciencias se presentan frecuentemente disputas y desacuerdos respecto de sus hipótesis y teorías, esos conflictos tienden a ser solucionados a través de métodos de conocimiento y recurriendo a observaciones o experimentos acerca de los objetos mismos. Las disputas entre las filosofías parecen, en cambio, no tener fin, pues ellas carecen de instancias intersubjetivas para decidir las. 7) Las ciencias tienden a ser cuerpos unitarios de conocimiento, que se extienden a través del tiempo, mientras que la filosofía parece comenzar una y otra vez desde los fundamentos. Ello indica que ninguno de esos intentos alcanza sus metas, por lo cual

los pensadores tienen que regresar al punto de partida, para comenzar otra vez de nuevo. 8) Las ciencias no sólo tienden a ser cuerpos concordantes de conocimiento, sino que excluyen de sí toda duda acerca de sus propios fundamentos o tratan de solucionarlas mediante nuevos cimientos. Por el contrario, la filosofía está constituida por la posibilidad de su auto-negación, la cual es también una forma de filosofía.

Estas ocho características, que no tienen por qué ser exhaustivas, demuestran claramente que la filosofía no es una ciencia, al menos de acuerdo con el modelo que ofrecen las ciencias modernas. Esa consideración nos confirma, en primer lugar, algo que ya sabíamos. Pero a la vez él nos abre el camino hacia otra posibilidad. Él nos muestra concretamente, si bien de modo negativo y como deficiencias, ciertos rasgos que pertenecen a lo que la filosofía ha sido fácticamente y nos permiten plantear la pregunta: ¿Es que ésta, tal como ella es, y por el hecho de no ser una ciencia, tampoco es un saber en algún sentido diverso? Ello sería así, si ciencia y saber fueran lo mismo. Pero tal identificación sería errónea, pues hay de hecho un saber no científico como, por ejemplo, el saber práctico. Además, ya en la vida precientífica ejercitamos en el percibir, en el pensar y argumentar una patencia pre-teórica de las cosas, que es incluso el origen de la actitud teórica de la ciencia.

Preguntamos por ello nuevamente: ¿no podría ser la filosofía un saber e incluso un saber teórico *sui generis*, que tuviera, de acuerdo con su propia naturaleza, que poseer características como las mencionadas? ¿Es que esas características poseen, cuando no se las descubre, a partir de las ciencias, como aspectos deficientes, un carácter positivo en relación con su fin propio? ¿Cuál es su fin peculiar? ¿En qué podría consistir la positividad de ese presunto saber? Esas preguntas nos revelan que en el fondo *no sabemos* qué sea la filosofía en cuanto un presunto saber. Plantear y desplegar tales preguntas exigiría ante todo que la filosofía asuma lo que ella siempre ha sido y abandone su sueño moderno de ser una ciencia. ¿No podrían ser esas preguntas un primer paso para salir de la crisis en que ella se encuentra?

