

# *Las imágenes del mundo y el porvenir de la filosofía*

Julián PACHO G.  
(Universidad del País Vasco)

Que la tarea filosófica consista en armonizar en una universal imagen del mundo los supuestos generales del saber es uno de los lugares comunes más concurridos por la filosofía. Pero hay indicios de que han sido demasiado *naturales* las razones por las que la filosofía ha creído en la existencia de un espacio lógico común a las concreciones históricas del saber. Ello no implicaría necesariamente que tal creencia fuera falsa, pero, de confirmarse aún la existencia de dicho espacio, sí la necesidad de fundarla de nuevo y de redefinir su topología interna.

Por eso, entretenerse ahora en la crítica a la naturalidad tal vez ingenua del pasado filosófico, en lugar de asumir el descubrimiento de atavismos “demasiado humanos” como los que denunció Nietzsche en el seno mismo de la filosofía, acaso levante en torno a ésta la cortina de humo menos inocentes<sup>1</sup>. El viejo ‘conflicto de las Facultades’ entre filosofía y teología ha sido

<sup>1</sup> Puede, además, que este tipo de crítica sea consustancial a la filosofía, pues buena parte de sus teorías del error, como la de los *ídola* de Fr. Bacon, y otras más genéricas como la de las *antinomias* de la razón de Kant, la de la “conciencia natural” de Hegel o la crítica de lo “demasiado humano” de Nietzsche, consisten en ella. Y ni siquiera sería hoy original la crítica que pretendiera —yendo mucho más allá y haciéndolo mucho menos genéricamente que Fr. Bacon en su denuncia de los *ídola tribus*— investigar hasta los fundamentos filogenéticos de las concepciones del mundo transmitidas por la filosofía. Baste recordar trabajos de E. Topitsch

sustituido, pese a algunas apariencias en contra, por otro entre filosofía y ciencia. Y este nuevo y especialmente 'moderno' conflicto se ha agudizado tanto como para temer la desintegración del espacio lógico común en que se había visto asegurada la razón de ser, formal e histórica, de la filosofía. Tanto se ha agudizado que la sospecha de que esa doble razón de ser pudiera estar a punto de perderse forma ya parte de la historiografía filosófica<sup>2</sup>. Para algunos, como K. Schilling, "la filosofía entendida como fenómeno de las grandes culturas ha terminado definitivamente"<sup>3</sup>; los menos drásticos, como E. Topitsch, admiten que la filosofía actual está caracterizada por "la lucha contra su propia superfluidad"<sup>4</sup>.

Pero el patetismo de este tipo de afirmaciones, que, desde que Hegel las iniciara con sus dolorosas alegorías del "viernes santo especulativo" del final de *Fe y saber* o del "Gólgota del espíritu absoluto" con que termina la *Fenomenología*, vienen repitiéndose de forma tan frecuente y complaciente que no parece se viva mal de ellas, no debiera ocultar su posible verdad ni, menos aun, servir de coartada para no asumir sus consecuencias, ocultando tal vez la crudeza del acto tras una interminable acta de defunción. La filosofía moderna, autodefinida en la búsqueda de un espacio que supone tanto más propio cuanto más universal a las formas históricas del saber, se ha visto obligada a contemplar cómo esa universalidad menguaba a la par que aumentaba su fragilidad. Y tanto ha tenido que recomponer la filosofía las coordenadas de ese espacio que ya no pueden reconocerse en él todos los conceptos dados de filosofía. El más pretencioso entre ellos lo había definido de tal suerte que garantizaba la continuidad entre la ciencia, la religión, la moral y el arte. Hoy no es siquiera obvio que las formas vigentes del saber sean aceptablemente respetuosas con la creencia en su existencia; más bien parece que esté minando los fundamentos de tal creencia.

de mediados de siglo como "*Phylogenetische und emotionale Grundlagen menschlicher Weltauffassung*", en: *Saggi Filosofici IX*, Torino 1962. Esta investigación sobre las "raíces filogenéticas" de las concepciones del mundo había culminado ya, según Topitsch mismo, en su conocida obra *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1957.

<sup>2</sup> De ahí la proliferación de publicaciones con títulos como "Para qué la filosofía todavía hoy". Así Th. Adorno: "*Wozu noch Philosophie?*", en: *Eingriffe. Neukritische Modelle*, Frankfurt 1970 (61), 11-28; H. Lenk: *Wozu Philosophie?*, München 1974; H. Lübke (ed.): *Wozu noch Philosophie? Stellungnahme eines Arbeitskreises*, Berlin/New York 1978; H. Baumgartner: "*Wozu noch Philosophie? Perspektiven einer berechtigten aber keineswegs bedrängenden Frage*", en: H. Lübke, op. cit., 238-258.

<sup>3</sup> *Weltgeschichte der Philosophie*, Berlin 1964, p. 26.

<sup>4</sup> *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung*, Hamburg 1979, p. 7.

Hubo tiempos en que bastaba con invocar la “luz *natural*”, el “sentido *común*” o la evidencia empírica<sup>5</sup> para poder “discernir definitivamente, según Descartes— lo verdadero de lo falso”; para discernirlo incluso, y no en último término, cuando la confusión anidara dentro del artificio conceptual que el saber científico representa, de suerte que demostrar su falta de naturalidad equivaldría a demostrar su falsedad. Nada ha venido sin embargo a ser más claro que la parcialidad atávica de nuestras actitudes y aptitudes “naturales”. Y es que, a la postre, las ciencias no confirman necesariamente la imagen del mundo que dimana del supuesto sentido común y del lenguaje y la experiencia corrientes. Las ciencias, justamente en la medida en que profundizan nuestro conocimiento del mundo, nos dicen por el contrario que éste no es como nos (a)parece y, además, nos explican porqué no nos puede aparecer como de hecho sea: para demostrar, por ejemplo, que la Tierra se mueve es necesario explicar porqué no puede menos de aparecerles inmóvil a nuestros sentidos<sup>6</sup>. La historia de la ciencia es no pocas veces la de las evidencias naturales que han dejado de serlo.

El descubrimiento de errores no es empero garantía de la estabilidad de las nuevas verdades. De hecho, la imagen científica del mundo, además de distanciarse progresivamente de la natural, no es estable; y tampoco unitaria. A la vista de estos hechos deja de ser cosa evidente la existencia de un espacio lógico común a ambas imágenes, y es probable que su problematicidad aumente cuanto mayor sea la discrepancia entre ellas. Antes se buscaba una ‘ciencia primera’ desde ese espacio, que se suponía obvio. Ahora se busca la existencia de tal espacio. ¿Desde dónde? Las dificultades para investigar su existencia y su posible geografía son las del porvenir de lo que aún sugiere el nombre de “filosofía”.

Con el fin de explorar la naturaleza de esas dificultades esbozo primero, someramente, algunas diferencias entre las imágenes natural y científica del mundo.

<sup>5</sup> “*Pateet es experientia*” era una frecuente fórmula escolástica que eximía de argumentar o que bastaba para demostrar (!) la falsedad de una teoría, p. ej. de la copernicana.

<sup>6</sup> En este preciso contexto confiesa Galileo, por boca de Salviati, su “admiración sin límites acerca de cómo en Aristarco y Copérnico ha podido la razón superar en tal medida a los sentidos que ha triunfado, y pese a ellos, sobre su credulidad” (*Diálogo*, 39 giornata).

## 1. Imagen natural e imagen científica del mundo

La contraposición que sigue no tiene más remedio que dejar aquí a deber su justificación y ejemplificación históricas. Su plausibilidad es no obstante tan fuerte a mi entender como para ser tenida por algo más que por una mera hipótesis de trabajo. Por lo demás, la idea de que la imagen que naturalmente nos hacemos de lo que nos rodea sea distinta de la que obtenemos a través de la investigación científica, de que haya pues una imagen natural del mundo y otra científica, no es original<sup>7</sup>.

Considero *imagen natural* (IN) del mundo aquella que deriva del uso intuitivo de nuestro sistema cognitivo y que está por tanto determinada por las estructuras elementales de la experiencia y el lenguaje corrientes; determinada pues por la experiencia no sometida al control de reglas o instancias críticas propuestas *ad hoc* y por la gramática del lenguaje corriente, que sería el instrumento adecuado para representar la imagen del mundo correspondiente a ese tipo de experiencia. Si se conviene en llamar experiencia *natural* a este tipo de experiencia inmediata o corriente, no revisada mediante artificios teórico-experimentales y reflejada por el lenguaje corriente, entonces podría decirse simplemente que la IN es la imagen que corresponde a la experiencia natural. “Natural” no se contrapone pues aquí a “sobrenatural”, sino a “artificial” y, en especial, al artificio resultante de la combinación de teoría y experimento en que —se conviene— consiste el saber científico. Por lo mismo puede contraponerse también a “naturalista”, pues el naturalismo es

<sup>7</sup> W. Sellars ha distinguido entre “imagen manifiesta”, que genéricamente coincidiría con lo que denomino “imagen natural”, e “imagen científica” (“*La filosofía y la imagen científica del hombre*”, en: *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid 1971, p. 9-49). La idea de “imagen natural” es también muy próxima al concepto de “*interpretaciones naturales*” propuesta por Feyerabend. Define a éstas como “representaciones que están tan estrechamente ligadas a las observaciones que se necesita un esfuerzo especial para reconocer su presencia y determinar su contenido” (*Wider den Methodenzwang*, Frankfurt 1976, Kap. 6, p. 108; 1ª ed.: *Against Method*, 1975). En cierta medida, esta distinción es corriente en la filosofía desde sus orígenes (O. Gigon: *Grundprobleme der Antike Philosophie*, München 1959, esp. pp. 10-22 y 64-76), y los ejemplos serían inacabables. La crítica, p. ej., de L. Feurbach al Cristianismo (*Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1841) y a la religión en general (*Das Wesens der Religion*, Leipzig 1846) se basa en el análisis de las “*verdades naturales* de los misterios sobrenaturales”. Por supuesto, las tipologías diacrónicas de las concepciones del mundo, como las de Comte, o las sincrónicas, como las de Dilthey, Cassirer o Jaspers, pertenecen más o menos directamente a la reflexión filosófica acerca de la relación entre el dictado de las pulsiones naturales activas en la cultura y su revisión científica.

una actitud teórica. Como se verá más adelante, hay buenas razones para pensar que la IN es poco proclive a las interpretaciones naturalistas de la realidad, especialmente de la realidad humana; es incluso probable que el naturalismo represente una de las imágenes del mundo más artificiales, más alejadas de las intuiciones naturales, menos natural en suma<sup>8</sup>.

Características más relevantes de la IN serían:

*Es el resultado, más o menos directo, de la adaptación filogenética al medio ambiente; en cuanto tal sería en su raíz — y sólo en ella: toda imagen humana del mundo es, trivialmente, un fenómeno cultural— más un producto de la evolución natural que de la cultura.*

*— No obedece primordialmente a intereses veritativos.*

*— No está propuesta para autocorregirse y competir con otras imágenes concurrentes.*

*— Es tendencialmente conservadora, de suerte que su característica histórica más evidente es su pertinaz inercia.*

*— Es relativamente impermeable a las modificaciones de la imagen del mundo ocasionadas por la ciencia<sup>9</sup>.*

*— Esta impermeabilidad será tanto mayor cuanto más compleja y diferente de la natural sea la imagen científica de su entorno.*

<sup>8</sup> Es equívoco contraponer al naturalismo el artificio, como hace Cl. Rosset (*L'anti-nature*, París 1973, p. 9-34). Rosset desconoce la diferencia entre naturaleza y 'naturaleza'; la última, un concepto, es siempre un artificio cultural y, por tanto, puede ser, aunque no necesariamente, un artificio naturalista. Por lo demás, muchas de las tesis que Rosset atribuye al naturalismo son genuinamente anti-naturalistas.

<sup>9</sup> Un solo ejemplo: cinco siglos no le han bastado a la teoría copernicana para desterrar del lenguaje cotidiano expresiones erróneas según la IC tales como 'El Sol se pone', 'El Sol se levanta'. La razón de esta persistencia estriba sin duda en que tales expresiones son verdaderas para la IN del mundo. Es verdad que la teoría copernicana no sólo se oponía a los datos de la experiencia, sino también a los supuestos bíblico-teológicos y a los de la metafísica celeste aristotélica (cfr. R. Westmann: "Kepler's Theory of Hypothesis and the 'Realistic Dilema'", en: *Intern. Kepler-Symposium Weil der Stadt 1971*, ed. E. Kraffl et al., Hildesheim 1973, 29-50, p. 30; cfr. también los trabajos recogidos en *Copernic. La représentation de l'univers et ses conséquences épistémologiques*, París 1975). Pero estos tres frentes, que en torno a 1600 ofrecían resistencia a la tesis copernicana, daban sólo forma culta a la IN del mundo tomada de la experiencia externa e interna, según la cual, efectivamente, la Tierra no se mueve, sino el Sol, y el hombre el es centro del universo.

Considero *imagen científica* (IC) al conjunto más o menos orgánico de ideas que resulta de un esfuerzo racional expresamente dirigido a conocer la condición real de los objetos, físicos o mentales, con medios y métodos discriminatorios propuestos también expresamente para ese fin.

Características generales de la IC serían:

— *Es resultado directo de la evolución cultural, siendo a la vez uno de los elementos más dinámicos de esa evolución.*

— *Es sin cesar cambiante, y ello debido a que*

· *Es propuesta con fines veritativos, para lo cual*

— *Es metodológicamente autocorrectora y, por eso mismo, autoerosiva.*

· *Muestra creciente volatilidad histórica*

— *Es con frecuencia de difícil interiorización, es decir, de difícil inclusión en el mundo mental delimitado por la imagen natural; de ahí también su*

— *Lenta (en casos extremos tal vez incluso imposible) aceptación socio-cultural fuera de los “nichos” científicos en que se produce y discute; y es que, debido a su extremado artificio intelectual, la IC*

— *Es de problemática traducción al lenguaje corriente. De aquí, y de la mencionada volatilidad histórica, su*

· *Progresiva y acelerada divergencia respecto de la imagen natural.*

Todas estas diferencias entre la IN y la IC pueden atribuirse a las condiciones específicas del tipo de experiencia que subyace a cada imagen. Entre estas condiciones hay que tener en cuenta las que provienen de los objetos propios de cada imagen y las que se activan en el sujeto en virtud de las exigencias del objeto. Y es razonable suponer que las exigencias planteadas por el entorno natural hayan configurado las condiciones del sujeto que naturalmente vienen dadas con su sistema cognitivo; cuando las condiciones subjetivas son revisadas críticamente, la imagen resultante ya no será natural, sino científica. Es de hecho propio de las imágenes científicas el investigar y, en su caso, desautorizar (al menos algunas de) las reglas dadas con el sistema cognitivo. (Quede por ahora abierta la cuestión que realmente importa y sobre la que se volverá al final, a saber, si la IC puede desautorizar cualquiera de las reglas naturales o si hay entre éstas universales inderogables para toda posible imagen humana del mundo.)

Los conceptos de la física cuántica, por ejemplo, no describen con propiedad cosas ni estados de cosas dadas en la experiencia corriente. No es por eso de extrañar que esta teoría sea de difícil representación mediante las

estructuras semánticas e incluso sintácticas de nuestro lenguaje, como lo eran todavía la física de Aristóteles, la de Descartes o la de Newton. Sus conceptos no son traducibles sin más a la tabla aristotélica de las categorías, al menos si se acepta la interpretación de Heisenberg según la cual las partículas elementales “no son cosas”, i. e., no pertenecen a ninguna de las clases de objetos a los que intuitivamente aplicamos el término “cosa”<sup>10</sup>; por su puesto, si no son cosas, sus propiedades tampoco pueden ser designadas o significadas adecuadamente bajo la estructura elemental “*S es P*” —sin duda un buen catalizador de la ontología sustancialista subyacente a la IN— del juicio categorico. Dentro de esta teoría se vuelve también muy imprecisa la semántica de uso corriente de los conceptos “tiempo”, “espacio” o “causa”, una semántica aún válida para la física clásica<sup>11</sup>. Pero también es verdad que la física cuántica se refiere a ámbitos de la realidad de suyo inaccesibles a la experiencia corriente.

Algo análogo puede decirse respecto de las ciencias biológicas y, dentro de ellas, de la teoría general de la evolución. El objeto de esta teoría (origen y evolución de las especies *desde el punto de vista de un observador cultural posterior que, en cuanto tal, nunca existió para levantar acta de los fenómenos a explicar*) está fuera del ámbito propio de la experiencia y de la memoria *culturales* de la especie. Y es fácil mostrar que los implicados ontoepistemológicos del concepto, entre otros, de ‘especie’ con que esta teoría opera no son compatibles con los de la IN —mientras que, significativamente, sí son compatibles con estos últimos los de, p. ej., la ontología aristotélica. Según la teoría general de la evolución, toda especie dada en cualquier segmento o estadio de la historia natural es fruto de previas transformaciones de otras especies: lo que una especie *es*, solamente es definible en función de y para un *estadio* de la historia natural. Además, las causas determinantes de esta historia natural son factores como las *mutaciones genéticas*, que no obe-

<sup>10</sup> W. Heisenberg: “*Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik*”, in: *Physik und Philosophie*, Frankfurt-Berlin-Wien, 1977, p. 139 sqq. Sobre los radicales cambios que en la imagen del mundo heredada introduce la física contemporánea véase E. Heimendahl et al.: *Física y Filosofía*, Madrid 1969; con colaboraciones de Weizsäcker, Gerlach, Wieland y Max Born entre otros.

<sup>11</sup> M. Bunge (“*Quanta y Filosofía*”, en: *Crítica*, I(1967), p. 43) ha llegado a hablar en este contexto incluso de “inconsistencia semántica” de esta física, dada la diferencia de interpretaciones semánticas por parte de los propios científicos. Pero esta apreciación de Bunge puede que en el fondo no sea sino otra forma de indicar que esta semántica no sigue las reglas de la natural.

decen a ningún proyecto preestablecido, y la *selección natural*. Es obvio que, desde estos supuestos, la historia natural trasciende a las especies, y no a la inversa, pues es la historia evolutiva de los individuos la que precede y determina la “forma” de la especie a la que en un momento de la evolución pertenecen. De ahí se sigue entre otras cosas que el orden o las regularidades que se constatan en la naturaleza de los seres vivos (por ejemplo la subordinación del fenotipo al genotipo) no exigen dentro de esta imagen del mundo, y en contra de lo que indica el sentido común en la interpretación espontánea de los hechos, una inteligencia responsable de él. (He aquí un reloj sin relojero, por emplear la imagen mecanicista con que la filosofía sedicente “perenne” ha divulgado con éxito alguna de sus convicciones más profundas y sin duda más “naturales”.) Y también se sigue de esos supuestos que el concepto de ‘especie’ es pensado por la teoría evolucionista de tal forma que el factor ‘tiempo’ no puede considerarse “accidental” para ella en el sentido aristotélico del término<sup>12</sup>.

Los pocos ejemplos aludidos ponen de manifiesto que el significado heredado de conceptos tan pregnantes como los de ‘sustancia’ y ‘especie’ se muestra ahora sólo adecuados al tipo de experiencia que opera con escalas de espacio y tiempo surgidas de las exigencias que la experiencia corriente plantea a nuestro sistema cognitivo, pero no necesariamente relevantes para un conocimiento que fuera independiente de tales exigencias. Cabe de ahí concluir que la defensa del escepticismo y, a la postre, de la imposibilidad del conocimiento, resultaría obligada *en la misma medida en la que no pudieran ser trascendidos cognitivamente los límites de la IN; o si se quiere: en la misma medida en la que fuera imposible conocer los límites naturales del sistema cognitivo*. Pero estos límites no pueden sin duda ser conocidos sino a costa de gran artificio teórico, como es propio de las imágenes científicas. Y es que la naturaleza no parece haberse esforzado demasiado para que nuestro

<sup>12</sup> El intento de R. Riedl (*Die Spaltung des Weltbildes*, Hamburg 1985, p. 86 sq.) por hacer el concepto aristotélico de “causa formal” compatible con la idea evolucionista de las relaciones entre el individuo y la especie es sin duda algo oportunista. Es verdad que todo individuo está evolutivamente determinado por la especie a la que pertenece, e incluso puede decirse que todo individuo “tiende” a venir a ser lo que es su especie. Pero ésta es siempre para el naturalismo evolucionista un *resultado* evolutivo etiológicamente reconstruible. La contribución aristotélica a la biología no hay que buscarla en sus creencias metafísicas, sino en la clasificación sistemática de los seres vivos, vigente a grandes rasgos hasta la aparición del *Systema naturae* (1735) de Linné (cfr. P. P. Grassé (ed.): *Biologie Générale*, vol. V; P. P. Grassé: *L'Évolution, Faits, Expérience et Théories*, Paris 1966, cap. I, A.).



sistema cognitivo obtenga espontánea o naturalmente una imagen de la realidad provista, *a simultáneo* de su propia elaboración, *de la experiencia de sus condicionamientos*, naturales o no. Es decir, a diferencia de la IC, *la IN es ciega respecto de la condiciones que la determinan*. No parece haberse esforzado para evitar, por ejemplo, que nuestro sistema cognitivo infiera, y *con toda naturalidad*, del orden del universo la idea de una causa racional concedora de los fines y creadora de los medios correspondientes. Inversamente, las imágenes científicas, incluidas las más naturalistas, son en este sentido bien poco ‘naturales’, pues contrarían creencias que sin duda integran la imagen que espontáneamente obtenemos de nosotros mismos y de nuestro entorno.

## 2. Filosofía e imágenes del mundo. Excursus histórico

Con lo dicho hasta aquí no he pretendido dejar por sentado que la filosofía haya tenido una ingenua predilección por la IN<sup>13</sup>. Sólo he querido provocar la sospecha de que la filosofía acaso se haga más dependiente, por razones que se expondrán al final, de la IN que de la IC *cuando ambas diverjan*.

Cualquier IC del mundo dada será tanto menos compatible con la IN cuanto más heterogéneo respecto del ámbito de la experiencia natural, corriente, sea el objeto de la ciencia. La cuestión última que de aquí surge es saber qué ocurriría con la filosofía, que ha asumido la tarea de definir el espacio común de las formas históricas —un espacio en que la filosofía tradicio-

<sup>13</sup> Éste parece ser el convencimiento de Sellars (op. cit. p. 22-26), al menos en lo que concierne a la “filosofía perenne”. También K. Popper ve “dominada a la filosofía occidental” por la IN en lo que concierne a la epistemología, que no habría sido sino una “teoría del sentido común” (*Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1973, *Vorwort*, p. 11). Es por el contrario fácil rastrear en la filosofía el convencimiento, ya desde los Presocráticos, de que ésta se distancia de las ideas del vulgo, convencimiento que Ortega, con una terminología más ceñida a nuestro contexto, formula así: “La filosofía se aparta de la opinión *natural* que usamos en la vida, porque considera como dudosas teoréticamente creencias elementalísimas que vitalmente no nos parecen cuestionables” (*¿Qué es filosofía?*, “Lección V”, Madrid 1966 (51), p. 107, cfr. p. 151-152). Y conocida es la ironía de Hegel sobre el “filosofar natural” de la *Vorrede* de la *Fenomenología*: “Discurriendo por el tranquilo lecho del sentido común, el filosofar natural se agota en una retórica de trivialidades”. Pero la cuestión de fondo es aquí saber qué tipo de “creencias elementales” ha criticado la filosofía y a qué ritmo histórico, es decir, en qué relación con la evolución real de las formas del saber.

nalmente se ubica o, mejor, en que ella misma consiste—, si esa incompatibilidad llegara a ser insalvable. Será no obstante relativamente fácil investigar primero qué ha ocurrido, es decir, investigar si la reflexión filosófica ha sancionado preferentemente los supuestos onto-epistemológicos de la IN<sup>14</sup>—y los de la IC sólo mientras ésta haya sido coextensiva o compatible con la natural— o si ha podido tematizar también los de la IC cuando ésta se distancia de la natural y, si lo ha hecho, con qué consecuencias. De los resultados posibles de tal investigación ofrezco en lo que sigue un apunte.

El hecho de que la secuencia histórica de las imágenes científicas se distancie tanto de la IN que resulte hasta imposible su interiorización socioculturalmente generalizada, este hecho representa al menos un factor histórico desfavorable a la reconstrucción del espacio universal. Esta movilidad de la IC podría minar la naturalidad con la que la filosofía—en esto sigue sin duda a la IN— ha aceptado la persistencia de un punto de referencia común, universalmente válido. La historia parece en cualquier caso confirmar esta regularidad: que *el espacio lógico de la filosofía pierde en universalidad, a la par que aumenta la problematicidad respecto de su mera existencia, en la misma medida en la que se distancia la IC de la natural*. Así, en un primer momento, el espacio que la filosofía ocupa y explora hasta finales de la Edad Media está caracterizado por su absoluta e indiscutida universalidad (que por eso es tenida entonces por “meta-física” y más tarde criticada por “ontoteológica”), haciendo uso de un concepto de razón que trasciende los límites específicamente humanos y que se explicita en la continuidad socioculturalmente asumida entre la física, la metafísica y la teología. A comienzos de la Edad Moderna se inicia el resquebrajamiento de esa continuidad, restringiendo lenta pero progresivamente la filosofía su espacio lógico al de la razón humana *qua humana*, aunque ésta aún se erige en marco jurídico último del saber “posible”; la pérdida de continuidad entre la metafísica, antes *scientia realis* por excelencia, y la física sólo afecta a la convivencia realista de la filosofía primera con las ciencias particulares y se compensa mediante una mayor convivencia metodológica con ellas, especialmente con su aparato formal, matemático, en lo que ahora se limita a ser “metafísica del conocimiento”.

<sup>14</sup> P. Feyerabend (op. cit., p. 113) afirma que la historia de la filosofía ha valorado las “interpretaciones naturales” o bien como “supuestos a priori” o bien como “prejuicios”. Un representante de la primera valoración sería Kant, Bacon lo sería de la segunda—de quién Feyerabend ha tomado en parte la definición de “interpretación natural”— Bacon habla en efecto de operaciones mentales que se ciñen tan estrechamente a los sentidos...” (*Novum Organon, Intro.*).

(Gracias a esta mutación restrictiva, la filosofía se permite retirarse a la ciudadela normativo-formalista, en apariencia menos vulnerable.) La filosofía contemporánea, en fin, ya no modifica la universalidad, sino que la niega, operando con un concepto de razón condicionado siempre a contextos cada vez más particularizados, según una estrategia ocasionalmente denunciada como “el mito del marco”<sup>15</sup>. Así, la que comenzó siendo la más universal (y por eso —se había dicho en *Met.* 1026a 30 — es también la “primera”) *scientia realis* llegó a conformarse con ser una mera “*analítica del entendimiento puro*” —no de la realidad “en sí” — al servicio de las atribuciones críticas de la razón ya en la segunda mitad del siglo XVIII<sup>16</sup>. E incluso a esta crítica se le han puesto hoy en tela de juicio tales atribuciones, que eran aún consideradas universales por Kant. Y han sido puestas en tela de juicio, como se tratará de hacer ver, precisamente tras la crisis de la imagen clásica del mundo que había representado la física de Newton.

Según este esbozo, sobre el que volveré enseguida, los límites de la filosofía habrían sido los de sus recursos teóricos para armonizar primero las imágenes científicas entre sí y después la IN con la(s) científica(s); y sus resultados se habrían mostrado tanto menos pretenciosos cuanto más alejada de las últimas haya ido quedando la IN.

Tal vez se objete que la historia de las ideas exhibe pese a todo una relación de la filosofía tanto o más íntima con la IC como con la IN<sup>17</sup>, que, de lo contrario, la filosofía habría pertenecido programáticamente en balde al ámbito meta-teórico. Ciertamente, la teoría aristotélica de las categorías, por ejemplo, puede ser considerada como el resultado de reconstruir bajo un esquema relativamente simple supuestos ontoepistémicos de la imagen del mundo subyacente al saber de la ciencia de su tiempo. Algo análogo cabría decir sin duda de las (meta-)categorías cartesianas ‘*res cogitans*’ y ‘*res extensa*’. Y, en lo que a los conceptos de ‘espacio’ y ‘tiempo’ o la tabla de las categorías en el kantianismo se refiere, es un lugar común, más o menos justifi-

<sup>15</sup> H. Albert: “*Der Mythos des Rahmens am Pranger*”, in: *Zeitschrift f. philo. Forschung*, 44 (1990), 85-97.

<sup>16</sup> *KrV* B 303. Esta “analítica del entendimiento” ha de sustituir a la ciencia que lleva el “orgulloso nombre de ontología” (ibi.). Se desarrolla de hecho en la “*Analítica trascendental*”, una parte de la “*Lógica trascendental*”, y se ocupa fundamentalmente de la “*Analítica de los conceptos*” (deducción trascendental de las categorías) y de la “*Analítica de los principios*” (esquematismo, axiomas de la intuición sensible, anticipaciones de la experiencia, analogías de la experiencia ...).

<sup>17</sup> Cf. supra. notas 1, 7, 13 y 14.

cable en detalles, pero válido en términos generales para nuestro caso, que esta filosofía tiende a reconstruir e integrar supuestos teoréticos de la geometría de Euclides y la física de Newton.

Pero no es menos cierto que esta relación entre las reconstrucciones filosóficas y la IC en cada caso vigente se da en un periodo de la evolución cultural caracterizado por un todavía lento ritmo en la secuencia de imágenes científicas y, sobre todo, por una aún considerable, aunque menguante, *continuidad* entre éstas y la IN. Así, la gramática del lenguaje natural representado por la lengua que Aristóteles habla y la ciencia de su tiempo, de la que él es el mejor representante, son del todo compatibles, de suerte que no se requería ningún esfuerzo añadido para armonizarlas en una teoría filosófico-categorial. La universalidad (y con ella el carácter “filosófico”) de esta teoría de las categorías fue puesta en tela de juicio cuando comenzó a resquebrajarse la visión unitaria del mundo previa a la revolución científica de 1600. Fue la filosofía renacentista del lenguaje la que advirtió, refiriéndose expresamente a la propuesta aristotélica, aún dominante, que la teoría de las categorías ya no debería ser tarea de la “ciencia primera”, sino de la gramatología y de las ciencias (positivas) del lenguaje en general. Desde ese mismo contexto se llegó a exigir explícitamente la disolución de esa ciencia primera, de la metafísica, ciencias particulares, fundamentalmente las del lenguaje, las físicas y la teológicas<sup>18</sup>. Llama pues la atención que esta propuesta fuera hecha por una cultura testigo del desmoronamiento de la imagen unitaria del mundo entonces vigente a cargo de los nuevos datos de la astronomía, la física, la geografía y las ciencias históricas. Tampoco se puede pasar por alto que es éste el momento en el que se inicia la “separación incluso institucional—entre filosofía y ciencia”<sup>19</sup>, así como que esta separación se agrava histórica-

<sup>18</sup> Cfr. J. Pachó: “*Dialektik und Begründung in der Sprachphilosophie der Renaissance*”, en: *Verum et factum*, ed. T. Albertini, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1993, p. 453-472. La crítica evocada fue especialmente hecha por L. Valla, L. Vives y, sobre todo, su amigo, M. Nizolio. Para Nizolio, las “pocas cosas útiles” que la metafísica contiene “pertenecen en parte a la gramática, en parte a la lexicografía,... a la filosofía natural [física], a la retórica, ... a la teología...” (*De veris principias et de vera rationis philosophandi contra pseudophilosophos libri IV*.... Parmae 1553 (repr. Roma 1956), liber III, cap. 6.

<sup>19</sup> Cfr. Ph. Frank: “*The Origin of the Separation between Science and Philosophy*”, en: *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 80, 1952, 115-139; cfr. del mismo también *Philosophy of Science. The Link between Science and Philosophy*, Englewood 1957. Sobre el origen de esa separación a partir de 1600 cfr. G. Böhme: “*Die Trennung des Wissenschaftlers vom Philosophen*”, en: G. Böhme, W. v. d. Daele, W. Krohn *Experimentelle Philosophie. Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung*, Frankfurt 1977. p. sqq.; W. v.

mente en la misma medida en que aumenta la divergencia entre la IN y la IC.

En lo que a los macro-conceptos cartesianos *res cogitans* y *res extensa* se refiere, no hay ninguna contradicción insalvable entre ellos, la ciencia del siglo XVII y las creencias correspondientes de la IN del mundo. Incluso si se consideran aspectos de la ciencia del momento como el consabido desplazamiento del hombre del centro del universo (pronto compensada filosóficamente por la entronización epistemológica del sujeto) o la mecanización de la naturaleza, no se aprecian incompatibilidades de peso entre la teoría cartesiana de un lado y la IC y IN conjuntamente de otro; no hay, pese a las reticencias de P. Gassendi, ninguna teoría científica sólida en el entorno cartesiano que contradiga ni que el pensamiento y la extensión sean “cosas” (i. e. ‘sustancias’) ni que sean cosas “distintas”. Por contra, estos dos supuestos cartesianos, sí son avalados por la inmediatez de la experiencia, especialmente por la de la experiencia interna - tal como ésta es tematizada por Descartes en la *Segunda Meditación*. Y es precisamente esta inmediatez la que será denunciada por Kant como el único e inconsistente soporte del mentalismo sustancialista y de su consiguiente dualismo.

Las relaciones de la filosofía kantiana con la IN son, en efecto, ya más complejas. Su esquema categorial no puede ser considerado sin más compatible con la IN. No lo es por ejemplo la concepción de la sustancia cuando es determinada, como se hace en la *Primera Analogía de la Experiencia* (*KrV A 182* sg.), renunciando expresamente a los predicados “esenciales”. Y, en este sentido, la ontología kantiana, etiquetada por él mismo como “realismo empírico”<sup>20</sup>, es mucho más acorde con las modificaciones ocasionadas en el concepto general de ‘realidad’ por la física que, excluida la cartesiana, va de

Daele: “Die soziale Konstruktion der Wissenschaft -Institutionalisierung und Definition der positiven Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts”, en: G. Böhme etc., op. cit., p.129 sqq. La separación puede verse también confirmada en la historia de las Universidades (St. d’Irsay: *Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours, Vol. II: Du XVIIe siècle à 1860*, Paris 1935; E. Rothacker: *Wissenschaftsgeschichte und Universitäts-Geschichte*, Bonn 1943). Destaca aquí el esfuerzo “enciclopédico” de Hegel por impedir en la Universidad de Prusia que los hasta entonces “Institutos” o Departamentos de ciencias particulares modernas (Biología, Física, etc.) se emanciparan y constituyeran otras tantas Facultades propias. No obstante, la emancipación se llevó a cabo en Alemania a lo largo del siglo XIX de Norte a Sur, siendo Baviera el último Estado alemán en realizarla (cfr. Fr. Paulsen: *Die Deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Berlin 1902; del mismo: *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf Deutschen Schulen u. Universitäten*, 2 vols., Leipzig 1919-21).

<sup>20</sup> *KrV*, A 369-381

Galileo a Newton<sup>21</sup> que con las intuiciones provenientes de la experiencia corriente. Es además fácil de ver cómo los cambios relativos al concepto de sustancia que Kant introduce en la 2ª edición de la *Crítica de la razón pura* a propósito de la *Primera analogía* —el cambio más llamativo es la sustitución de la permanencia de la sustancia “en el tiempo” (A 182) por el de la permanencia de su “*quantum* en la naturaleza” (B 225)— no son ajenas a la investigación, llevada a cabo entre ambas ediciones de la *Crítica*, sobre los *Principia* de Newton y publicada bajo el título *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786)<sup>22</sup>. No obstante, esta concepción de la sustancia salva su compatibilidad con la subyacente a la IN cuando propone pensar, que en ello consiste la *Primera analogía*, las relaciones reales entre la sustancia y sus propiedades *análogamente* a la relación de la estructura de juicios categóricos, de la forma ‘S es P’<sup>23</sup>. Viene en efecto a postular que ese topos categorial ha de ser pensado en analogía a un rasgo elemental de la IN del mundo dictado por una estructura sintáctica del lenguaje corriente. Por otra parte, este aspecto —llamémosle ‘natural’— de la idea kantiana de la sustancialidad, según el cual la identificación de un objeto presupone la persistencia de algo de suyo irreductible a través de los cambios espacio-temporales, es sin duda compatible también con la imagen del mundo propia de la Mecánica paradigmáticamente fijada por Newton<sup>24</sup>, una de cuyas características esenciales es precisamente la aceptación del supues-

<sup>21</sup> Tanto Galileo (*Opere*, ed. Nazionale, 20 vols., Firenze 1890 sqq., *Dialogo II*, vol. VII, p. 260; *De motu*, vol. 1, p. 285) como Newton (*Scholium generale* a los *Principia*, Coloniae 1760, vol. 3, p. 275) se pronuncian expresamente en contra de la viabilidad teórica del concepto de sustancia. Defienden también esta tesis, ya antes de Kant (“*Erste Analogie der Erfahrung*”, *KrV*, B 224-232), Gassendi (*Opera omnia*, 6 vol., Lyon 1658, Reed. Bad Cannstatt 1964, I,79b; I,81; III,308a; III, 413b; cfr. también las objeciones de Gassendi a Descartes en *Objectiones in Meta.*, AT, VII, 272), Geulinx (*Opera philosophica*, den Haag 1891-1893, II,192; III, 6, 199) y Locke (*Essay*, ed. de P. H. Niddich en: *Clanderon Editions of Locke's Works*, Oxford 1975 sqq., esp. p. 95, 175, 195-196, 306). Cfr. P. Mittelstaedt: *Philosophische Probleme der Modernen Physik*, Mannheim, 1966, pp. 126 sqq.

<sup>22</sup> J. Pacho: “La ‘parte pura’ de las ciencias de la naturaleza. Observaciones sobre el fundamentalismo kantiano”, en: *Theoria*, IV (1989), 471-490.

<sup>23</sup> J. Pacho: “El concepto kantiano de sustancia en la Primera Analogía de la Experiencia”, *Pensamiento*, 33 (1977), 177-204.

<sup>24</sup> F. v. Weizsäcker: “Kants ‘Erste Analogie der Erfahrung’ und die Erhaltungssätze der Physik”, en: *Die Einheit der Natur*, München 1971, pp. 383-404; P. Plaass: *Kants Theorie der Naturwissenschaft*, Göttingen 1964; H. G. Hoppe: *Kants Theorie der physik*, Frankfurt 1969.

to, no utilizado después por la teoría cuántica, de una sustancia permanente a través de los cambios espacio-temporales<sup>25</sup>.

A partir de la revisión kantiana de la segunda mitad del siglo XVIII —y pasando por alto el singular caso que el enciclopedismo hegeliano representa, dada su peculiar interpretación de la relación entre hechos y enunciados, incluidos los que conciernen a lo que Hegel define como “conciencia natural”<sup>26</sup>—, la filosofía encontrará cada vez más dificultades para armonizar la IN y las científicas. La compatibilidad entre ambas será cada vez más escasa, pese a la provisional consolidación de la “imagen clásica” (newtoniana) del mundo en la primera mitad del siglo XIX. Y esta incompatibilidad crece aceleradamente desde entonces con la aparición de *El origen de las especies* en biología (1859), la construcción de geometrías no-euclidianas (por Lobatschewski, Bolyai y Gauß de un lado y Riemann de otro) y su aplicación física, especialmente en la teoría general de la relatividad (1915). No es sin duda un azar que, a la vista de este progresivo distanciamiento de las imágenes científicas respecto de la natural y la en consecuencia creciente dificultad para obtener los supuestos onto-epistemológicos comunes a las primeras, se haya llegado a la semantización total de la ontología en este siglo. ¿Qué relación hay entre ambos hechos? Si es evidente que la influencia de la filosofía kantiana en la contemporánea no se limita a las dos escuelas “neokantianas”<sup>27</sup>, no lo es menos que su influencia no habría bastado para llegar a deponer lo que el proyecto kantiano aún compartía como cualidad irrenunciable con la tradición que critica: la universalidad. La diferencia entre el criticismo kantiano y el de la tradición analítica —pónganse por caso el “relativismo ontológico” de Quine o el “realismo interno” de Putnam— estriba fundamentalmente en que Kant relativiza la universalidad a los límites de la razón humana en general, pretendiendo con ello definir aún los límites de todo conocimiento ‘posible’, i. e., legítimo, mientras que la tradición analítica

<sup>25</sup> Cfr. A. N. Whitehead: *Science and the Modern World*, New York 1925, reed. 1967. El supuesto de la sustancialidad, atribuida de hecho a la materia, será, observa Whitehead, derogado por la teoría cuántica.

<sup>26</sup> *Phänomenologie. Einleitung (in Gesammelte Werke G. W. F. Hegels)*, ed. Bonstiepen, Bd. 9, Hamburg 1980, p. 56 y 68). Cfr. J. Pacho: “Wie natürlich darf das philosophische Weltbild sein? Bemerkungen über Hegels ‘natürliches Bewußtsein’”, en: *Actas del XX Kongreß der Internationalen Hegel-Gesellschaft*, Budapest 23.-28. August 1994.

<sup>27</sup> Según R. Rorty (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, 111, §4), esta influencia se extiende a “ambos lados” del canal, siendo especialmente “kantianos” los representantes del neopositivismo lógico y la filosofía analítica.

renuncia a definir tales límites *qua* universales, restringiendo el análisis a los de productos racionales considerados como elementos discretos: a los límites de *esta* teoría, *aquel* texto, no de *la* razón. El internalismo semanticista de este siglo no sólo es internalista por no aplicar la verdad de los enunciados a un mundo considerado en sí, independiente de nuestros puntos de vista, sino por limitarlo siempre a un “marco” (teoría, texto...) definido. Y este marco ya no sería definible si por tal se entiende el marco último de la razón. Legítimas son, como diría Carnap, sólo las cuestiones “internas” a un marco, pero no las que afectan al marco mismo. Pues bien, este internalismo no es explicable como resultado de un proceso a su vez sólo interno a la filosofía y que habría inaugurado Frege<sup>28</sup>. El pertinaz abandono, ya enfáticamente exigido por Kant, del estudio de la relación entre el *origen* de nuestras representaciones y el mundo exterior a favor la teoría del significado y la reducción de nuestras teorías, descriptivas o no, a meras masas semánticas son dos aspectos tan interdependientes como determinantes del llamado “giro lingüístico”. Pero también son hechos histórico-culturales que no han podido ser indiferentes, por ejemplo, a la sustitución de la última imagen del mundo tenida por transcultural y ‘objetiva’, la de la llamada física “clásica”, por una física cuya sofisticado estructura matemática ya no permite “traducción plástica” referencialmente adecuada<sup>29</sup> ... y para la que, a cambio, tanto más importante viene a ser la coherencia interna. Efectivamente, ¿cómo buscar universales onto-epistemológicos, si la imagen del mundo más sólida hasta entonces había recurrido precisamente a universales de ese tipo y ahora se ve superada por otra que (a) es incompatible con ellos, (b) cuya estructura interna exhibe cada vez mayor dependencia de la creatividad pura de la mente humana y (c) en donde los hechos experimentales no sólo van a la zaga de la teoría, sino que su relevancia es más teóricodependiente que nunca? ¿Cómo recorrer ahora anagógicamente el viejo camino, tan concurrido hasta Kant, que fuera desde los conceptos actualmente operantes hasta su supuesto origen en (la relación de nuestra mente con) el mundo “en sí”? ¿cómo recorrer el camino que fuera desde los contenidos de nuestra autónoma actividad mental hasta

<sup>28</sup> Cfr. p. ej. M. Dummett: *Truth and Oder Enigmas*. London 1978. La revisión de la “concepción heredada” como maquillaje historiográfico del Neopositivismo lógico y aledaños no ha hecho más que comenzar. El instrumento principal de la revisión sería precisamente exponer esa corriente filosófica a su propia historia real, es decir, a las cuestiones (aparentemente) externas a ella.

<sup>29</sup> E. Heimendahl: “*Imagen del mundo y espacio cósmico*”, en E. Heimendahl et al., op. cit., p. 70.



un mundo real del que sólo percibimos signos cuya hermenéutica depende de la creciente complejidad de un aparato teórico producido precisamente por aquella actividad? En consecuencia, ¿no usurparía ésta búsqueda del origen lo que realmente importa a cambio de una mitología onto-epistemológica tan inútil como imposible? Más fácil sería, se ha venido a asumir, considerar el mundo *como si fuese* (aunque explícitamente no se sostenga que así sea) un subproducto de nuestras teorías que a la inversa, como si fuese un elemento de la masa semántica en que nuestras teorías consisten que a la inversa. Esta masa es la que constituye el objeto de estudio legítimo, pues fuera de ella nada nos es accesible. Cuando la ontología semanticista afirma que la única ontología de la que con sentido cabe hablar es la dada (en la semántica utilizada por) una teoría determinada, está propugnando que la sola actividad ontológica legítima es la elaboración de la metateoría descriptiva o reconstructiva de la *óntica* propia de una teoría dada entendida como semántica referencial de dicha teoría. Es decir: la *ontología* general, universalizante, ha muerto; vivan las *ónticas*, por definición particulares y, si son de lenguajes científicos, también provisionales. ¿Subsiste la filosofía en la cultura que asume la imposibilidad de la *ontología general*?

### 3. Imágenes del mundo y límites representacionales

No sería extraño que en el estado de cosas descrito se viese ante todo corroborada como responsabilidad inaplazable de la filosofía actual la de reconstruir los supuestos generales de la *nueva* imagen del mundo.

No creo, sin embargo, que por las razones que siguen, ésta pueda ser hoy la tarea del pensar, ni que, aunque fuera posible, se hiciera con ello justicia a la radical transformación del estado del saber ocasionada tanto por la creciente divergencia entre las imágenes natural y científica como por la extrema movilidad de esta última.

1. Reconstruir la nueva imagen del mundo... ¿Cuál es la nueva imagen? La actual falta de unidad o atomización del saber es, antes que fuente de problemas metateóricos, un hecho real, y tampoco sus consecuencias más importantes son metateóricas, sino fácticas --de orden histórico-cultural y especialmente epistémico, pero fácticas: definen límites reales, sean o no provisionales, de la historia humana del conocimiento. Tal vez esta historia haya podido hasta ahora creer que su propio desarrollo nunca afectaría a esos lími-

tes, sino a la inversa. Pero esta creencia acaso haya de ser abandonada. Sería además estéril sostener que la nueva imagen del mundo está determinada por la imposibilidad real de fijar *una* imagen del mundo, siquiera provisionalmente. Si es imposible fijar una imagen del mundo, entonces no hay tal imagen ni, *a fortiori*, es posible hablar de ella; lo apropiado sería callar. Dirimir no obstante esa cuestión exige investigar previamente los supuestos ontocategorémicos elementales del saber vigente. Para ello sería a su vez indispensable elaborar el sistema categorial subyacente a ese saber. Pero —otra vez—, ¿cuál es hoy el saber vigente? Ni la posibilidad fáctica ni la utilidad teórica de tal sistema están asegurados, ya que ¿cómo *tener garantías a priori* de que a todas las ónticas particulares de los lenguajes científicos subyacen categorías comunes dada la movilidad de la IC?; Y, si no se tienen *a priori* esas garantías, ¿cómo *obtenerlas a posteriori*? Incluso en el caso, nada seguro, de que aún fuera posible obtener eso que Husserl reclamaba bajo el epígrafe de “antologías regionales”<sup>30</sup>, es decir, la ontología específica de la naturaleza, las sociedades, los seres vivos, etc., no sería evidente la utilidad de esfuerzo metateórico tan grande para resultados necesariamente tan parciales y provisionales<sup>31</sup>.

1.1 Es innegable que no puede decirse lo mismo de las antologías que, como la aristotélica, pudieron basarse por igual en el lenguaje y/o la experiencia corrientes y en los resultados de la investigación científica. De hecho, la investigación científica consistía entonces en explicitar la continuidad entre ambos órdenes. Los hechos confirman, como se ha mostrado más arri-

<sup>30</sup> Se esforzaron en elaborar antologías especiales, junto a Husserl y Hartmann, autores como E.-E.-M. Boutroux, Scheler, Plessner, Conrad-Martius, G. Walther, Simmel o Bergson, Heidemhain y Gross, Stern, Hevmans y Driesch. Un buen diagnóstico de la tensión entre las investigaciones de la óntica al hilo de las ciencias particulares y la ontología general lo ofreció H. Heimsoeth ya en 1932 en *La metafísica Moderna*, Madrid 1966, cap. VIII: “*La metafísica en el S. XIX y en la actualidad*”, pp. 305 sqq. Todavía en 1984-86 aparece *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* de G. Lukács (*Werke*, Darmstadt, 1984-86, vols. XIII y XIV): esta ontología de lo social está no obstante subordinada a la fundamentación de la ética.

<sup>31</sup> La atomización de la vieja “ontología especial”, según la terminología de Chr. Wolff, no puede suplantar la investigación ontológica propia de la teoría general de las categorías. De lo contrario se volvería allí donde Platón dejó el problema en el *Sofista*, al estudio de las clases mayores de seres, y se olvidaría el progreso que significa la estrategia aristotélica de no buscar las formas generales del ser al margen de la investigación acerca de las formas generales de la predicación. Y es significativo que los proyectos más ambiciosos a este respecto, como la “ontología formal” de Husserl o la ontología de N. Hartmann —esta última tal vez la más prometedora, sobre todo si se tienen en cuenta sus “leyes categoriales”—, han sido abandonados.

ba, que cuando una imagen del mundo ha sido tenida por universal, y en consecuencia por transcultural, no ha habido dificultades para la constitución de una ontoepistemología con pretensiones universales, es decir, para la construcción del espacio lógico en que consiste una teoría estrictamente “ontológica”, común a las ónticas particulares. De forma general puede decirse que su posibilidad y utilidad resultan de fácil justificación *bajo la condición de que hubiera una imagen del mundo cuyos supuestos ontoepistémicos fueran universales o fueren universalmente aceptados*. Éste último ha sido sin duda el caso mientras las diferencias entre la IN y la IC no fueron relevantes. ¿Lo sigue siendo? Si lo característico de las imágenes científicas es ser desconsideradamente cambiantes y volátiles, no va de suyo que pueda inferirse de ellas una ontología en sentido estricto, i. e., una ontología que fuere algo más que el compendio de ónticas dadas. *No es necesariamente imposible, pero tampoco necesariamente posible*. Lo será sólo si es verdad que existen —y se detectan— *universales ontoepistémicos* para todo lenguaje científico, como de hecho creían Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel o Husserl. ¿Estaban en lo cierto? Si no se detectan universales ontoepistémicos, o si la particularidad, sincrónica o diacrónica, de las imágenes científicas fuera hoy tan fuerte como para obligar a aceptar su inconmensurabilidad, entonces habría que aceptar también que la ontología general ya sólo sería posible referida al horizonte de la IN —en la medida en que ésta subsista.

1.2. Hay sin duda un fondo de verdad en la afirmación de Sellars de que uno de los logros de la filosofía “analítica” consiste en haber hecho “cada vez más justicia a la imagen manifiesta [scil. “natural]” y haber mostrado “cuán insensato es intentar reemplazarla trocito a trocito por fragmentos de la imagen científica”<sup>32</sup>. Pero esta afirmación debe ser problematizada si con ella se dice también que en el lenguaje corriente anida una lógica mínima universal, de suerte que con su ayuda podrían dirimirse los problemas de compatibilidad entre cualesquiera lenguajes. No es que esa implicación tenga que ser falsa (¿cómo excluir contrapruebas?), pero sí es arriesgada su aceptación sin más prueba que la indirecta de los ejemplos que exhibe la *ordinary language philosophy*. Tal recurso al lenguaje corriente implicaría descartar *a priori* que hubiere incompatibilidades insalvables, puesto que asumiría la existencia de una lógica mínima y natural, compatible con la de cualquier imagen del mundo creada por humanos. Puede que haya muchas y buenas razones a

<sup>32</sup> W. Sellars. op. cit., p. 23.

favor de este supuesto. Pero un supuesto de consecuencias tan graves no puede ser utilizado sin prueba empírica y teórica —una prueba que exigiría hoy el concurso de muchas ciencias particulares. De lo contrario quedaría respondida, antes de abordarla, la pregunta capital: *Cuales son, si los hay, los límites de tolerancia lógico-natural de cualquier imagen del mundo, vale decir de la representación humana en general.*

2. La existencia de límites de tolerancia lógico-natural (y entonces también psico-cognitiva e histórico-cultural) de la representación humana en general no puede ser supuesta *a priori*. Sería necesario obtener antes información clara acerca de las divergencias y coincidencias ontoepistémicas entre las distintas imágenes del mundo, especialmente entre la ontoepistemología de la IN y las científicas, sean éstas últimas simultáneamente vigentes o no. Pero hay que insistir en que la finalidad de esta tarea no estribaría en fijar taxonómicamente las particularidades respectivas, pues eso no conduciría sino a la contraposición de la *óntica* de la IN del mundo frente a la(s) *óntica(s)* de la(s) científica(s). La tarea debería centrarse en las diferencias o coincidencias básicas. Y aquí es donde surge la dificultad.

2.1. Con la mención de diferencias o coincidencias básicas aludo a eso que ha entendido la filosofía por condiciones generales de posibilidad y que hoy, no sé si a sabiendas, se recupera en parte bajo el término “invariantes” en los contextos cognitivos para designar las condiciones mínimas de los procesos representacionales. Aludo pues a una supuesta lógica mínima y universal gracias a la cual todos los lenguajes inteligibles por los humanos serían traducibles entre sí; o si se quiere: aquella lógica mínima necesaria para aceptar una imagen del mundo dada no ya como verdadera o falsa, como objetiva o ficticia, sino tan sólo como psico-cognitiva y, en consecuencia, socio-lingüísticamente tolerable. Lo que más arriba he denominado universales ontoepistémicos integraría la topología del espacio que esa lógica mínima delimita. Serían pues estos universales otras tantas invariantes de los procesos cognitivos responsables de la interpretación humana del mundo; sólo su valoración teórica (por ejemplo respecto de su posible alcance realista) dependería de la actividad científica, sin excluir para ello las aportaciones de las ciencias particulares que fueran pertinentes. (El problema de la circularidad que de ahí surge no puede ser abordado aquí.)

2.2. ¿Es ésta una utopía metateórica? Más sería utópica que metateórica. Esa lógica mínima sólo será necesaria de hecho, y no puede, si es que se detecta, ser definida sino como probable. Y es que ésta no es una cuestión *de*

*jure*, sino de hechos. Aquí son relevantes los hechos histórico-culturales antes que las cuestiones normativas. Y los hechos justifican sobradamente la sospecha de que lo que una filosofía dada haya considerado “necesario” o “incondicionado” no tiene por qué ser *de facto* universal, sino sólo posible, y hasta necesario, bajo determinadas condiciones históricas, apresuradamente universalizadas. Si lo que Kant definió como “limitación esencial” de la razón humana (a saber: no poder conocer la necesidad sino “bajo una condición”)<sup>33</sup> ha sido asumido por la filosofía contemporánea, ésta debería ahora saber cuáles son las nuevas condiciones de lo históricamente necesario. Tal vez dé con ello el paso por ahora más decisivo en el inacabable camino de engaños en que la filosofía, como la cultura en general, consiste.

2.3. La pérdida de continuidad entre la IN y las científicas invierte tanto los términos de la crítica a la gran tradición filosófica como modifica los cometidos de la futura. Si se confirmase que la ontología general sólo hubiera sido hasta ahora posible gracias a la universalidad de la IN, y su sólo ocasional coincidencia con la IC, se impondría, con independencia de lo que fuera posible a partir de aquí, una conclusión nada irrelevante para la valoración crítica de nuestra tradición filosófica. Sería en efecto obligado revisar, por ejemplo, un prejuicio metateórico (asumido por críticos y defensores de la gran metafísica), según el cual la ontología general tradicional, sobre todo en sus concreciones históricas menos libres de adherencias *meta*-físicas u “ontoteológicas” en el sentido heideggeriano de ambos términos, no habría estado soportada por la experiencia. Tal vez este prejuicio, divulgado con más o menos rigor por Hume y Kant, Comte y Mach, Carnap o Ayer, resultara infundado, e incluso susceptible de ser invertido, de suerte que esa tradición “metafísica”, en apariencia demasiado especulativa, debiera ahora ser criticada no por haber sido ajena a la experiencia, sino por ser, aunque de manera encubierta, *demasiado* empírica, demasiado “natural” en un sentido muy próximo a aquél en que Nietzsche utiliza la acusación de “humano, demasiado humano”.

2.3.1. No se trataría empero hoy de repetir la acusación de ingenuidad o de excesiva naturalidad —¡no de naturalismo!— basada en intuiciones psichistóricas, socio-morales y algunas pocas lingüísticas, hechas para desenmascarar las sublimaciones más consoladoras de nuestra tradición. Tal crítica ya ha cumplido históricamente. Ni ella ni sus más más o menos directas

<sup>33</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, “Schlußbemerkung”, AK, IV, p. 463; cfr. también KU, §76.

extensiones “de-constructoras” desarrolladas a lo largo de este siglo representan el método más adecuado para el desafío más urgente: investigar la existencia y la naturaleza de un espacio lógico común a toda posible imagen del mundo, científica o no; toda crítica a cualquiera de ellas lo presupone. Y la urgencia proviene de que hoy tenemos razones para dudar, si no siempre de su existencia, sí de que haya estado bien fundada la creencia en la existencia de ese espacio y, *a fortiori*, del que estemos bien informados acerca de su topología.

3. Es preciso reconocer que la discontinuidad entre la IN y las científicas de un lado y la movilidad de las segundas de otro son características tan radicales del actual estado del saber que constituyen un *factum* epistémico hasta ahora desconocido por la filosofía, un *novum* pues para la definición interna de sus límites; y es esta novedosa radicalidad la que amenaza la evidencia tradicional de la existencia de universales<sup>34</sup>. Con ello se amenaza también la solidez de los fundamentos en que hasta ahora se apoyaba la idea, siempre perseguida por la filosofía, de la *unidad del saber*. De mantenerse aún esta idea, deberá ser probada con métodos y tal vez también con contenidos específicos distintos.

4. La posibilidad de la filosofía no queda en consecuencia asegurada mediante conjuros a favor de la visión global y unificadora<sup>35</sup>. La tarea propuesta, a buen seguro penosa, de investigar la existencia de universales ontoepistémicos comunes a las imágenes científicas y la IN será insustituible si se quiere pasar a los hechos cuando se trate de asegurar el porvenir de la filosofía. Si se detectan esos universales, no sólo se obtendrían los criterios para evaluar la intersubjetividad de los lenguajes científicos propuestos; y no sólo se podría, además, ser razonablemente optimista respecto de la conmensurabilidad de los futuros: se habría hecho también aflorar, bajo las incompatibi-

<sup>34</sup> F. Mora ha caracterizado con precisión esta radical novedad bajo en epígrafe “La discordia de la filosofía” en su estudio *La filosofía actual*, Madrid 1969, p. 27-30. La movilidad de la IN habría sumido a la filosofía en un estado de “perplejidad” e incluso de “vértigo” (p. 28-29).

<sup>35</sup> Sellars sostiene, haciéndose eco de una de las ideas sin duda más naturales al gremio de los filósofos y, en cualquier caso, más expandida, que la tarea de la filosofía consiste en unir lo que él denomina imagen “manifiesta” – aquí “natural” – con la científica “en un campo único de visión intelectual”; y este campo sería a su vez el propio de la filosofía (op. cit., p. 26).

lidades de superficie entre las antologías especiales de la IN y la(s) científica(s), el soporte ontoepistémico sobre el que fuera posible, por las mediaciones y bajo los costes que fuere, y que esta especie de ontología de antologías evaluaría, *el comercio racional entre ambas imágenes*. Y, como por añadidura, se habría demostrado la posibilidad real de una ciencia “primera”, es decir, de la filosofía entendida como *el espacio metateórico en el que pueda(n) emerger a la conciencia cultural (los fundamentos reales de) la unidad del saber*: Sería entonces un mérito nada despreciable de la filosofía el haber devuelto a la conciencia cultural la confianza, hoy tan endeble, en la universalidad de la razón por encima de las razones particulares, de sus formas históricas.

5. El apetecible fin de esta unidad del saber, cuya consecución ha seducido al pasado de la filosofía, no debería empero inclinar gratuitamente la decisión a favor de su efectiva posibilidad en el presente. Definir un espacio lógico en los términos antedichos equivale a fijar los límites *internos* de la representación humana. Pero ya no puede hoy repetirse la falacia trascendental consistente en restringir primero los límites representacionales de la razón a los de la experiencia y definir después los límites de la experiencia sin contar con ella, desde la sola razón.

Los límites de la representación deben ser leídos en la historia de las imágenes del mundo. Y esta historia ni ha terminado ni permitirá que le sea usurpado especulativamente el futuro. Investigar la naturaleza de esos límites equivale a adoptar al menos como hipótesis de trabajo que nuestra razón no es libre para pensar cualquier imagen del mundo, para pensar el mundo de cualquier forma. No es una paradoja: la existencia de esa falta de libertad y su conocimiento asegurarían hoy el porvenir de la filosofía. Pero no es ésta otra de esas situaciones en cuyo patetismo la filosofía pueda recrearse y recrear con ello la ilusión complaciente de su perdurabilidad: las dificultades para que ese proyecto tenga éxito no amenazan la historia futura del saber; sólo son dificultades para la pervivencia histórica del saber filosófico.