

*Introducción, estudio y traducción de
Conocimiento e Interés de M. Jiménez Redondo*

*Traducción de La filosofía en la
crisis de la humanidad europea, de Peter Baader*

Jürgen Habermas

CONOCIMIENTO E INTERÉS

Edmund Husserl

LA FILOSOFÍA EN LA CRISIS DE
LA HUMANIDAD EUROPEA

Col·lecció: Educació. Materials de Filosofia
Director de la col·lecció: Guillermo Quintás Alonso

Agraïm a Ediciones Paidós el permís de reproducció de l'article d'Edmund Husserl "La filosofía en la crisis de la humanidad europea" publicat dins *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, 1992.

Aquesta publicació no pot ser reproduïda, ni totalment ni parcialment, ni enregistrada en, o transmesa per, un sistema de recuperació d'informació, en cap forma ni per cap mitjà, sia fotomecànic, fotoquímic, electrònic, per fotocòpia o per qualsevol altre, sense el permís previ de l'editorial.

© D'aquesta edició: Universitat de València, 1996
© Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse aus: Technik und Wissenschaft als "Ideologie" (pp. 146-168), Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1968

1a. edició: abril de 1995

2a. edició: febrer de 1996

ISBN: 84-370-1991-5

Dipòsit legal: V-395-1996

Fotocomposició: Servei de Publicacions
Universitat de València

Coberta: Disseny original: Víctor Pompeo Devicienti
Grafisme: Servei de Publicacions

Imprimeix: GUADA Litografia, S.L.
Camí Nou de Picanya, 3

Índice

1. Nota preliminar	9
2. Introducción	13
3. Textos	
Conocimiento e Interés	33
La filosofía en la crisis de la humanidad europea	49
4. Informaciones y actividades	75
5. Vocabulario	101
6. Bibliografía	107



1 *Nota preliminar*

El programa que proponemos se apoya metódicamente en una doble negación: la del papel ideológico de la asignatura, y la de la continuidad de la historia filosófica como proceso unitario. Comenzaremos considerando la segunda, ya que de hecho subyace bajo los problemas vigentes.

La mayor parte de los manuales —no importa su volumen— que responden al rótulo «Historia de la Filosofía» incorporan, muchas veces sin conciencia de ello, supuestos teóricos, de raigambre hegeliana, que no siempre estarían en condiciones de justificar. En especial hay dos decisiones que dan por supuestas tácitamente: que su objeto es definido, específico y bien delimitable frente a otras esferas de la producción histórica cultural — las artes, las religiones, las ciencias— y de la historia social y política; suponen también, en segundo lugar, que el objeto «Filosofía» es, en la práctica, un sujeto que despliega su actividad a lo largo del tiempo, sin rupturas, con una notable coherencia interna marcada por el debate de los mismos temas y señalable por la «influencia» de unos autores sobre otros, en un proceso continuo sólo perturbado por el debate entre escuelas —racionalistas, empiristas, etc.— en torno a unas mismas cuestiones. No es extraño que esa imagen culmine en una frustración: la de no poder ofrecer al alumno un sistema verdadero, después de una tradición tan prolongada, del sistema del saber que ya Aristóteles andaba buscando.

Y es que esos supuestos no pueden funcionar, a menos que se asuman, con algún nivel de coherencia, los dos tópicos centrales del hegelianismo que subyace, a saber: que la filosofía es, en cada momento histórico, su tiempo captado en conceptos —y, en ella, aprendemos, por tanto, la quintaesencia del mundo social que la ha producido—; y que la filosofía representa, en su conjunto, un proceso de tendencia al saber que, como tal tendencia, ha de alcanzar su objetivo o renunciar totalmente a tener sentido.

No vamos a discutir aquí la validez de tales premisas que, en su formulación teórica, están avaladas por la obra entera de Hegel desde la *Fenomenología del Espíritu* a las *Lecciones de Historia de la Filosofía*. Lo que sí nos importa subrayar es lo infundamentado de una práctica docente que acepta de hecho las consecuencias sin poder asumir teóricamente las premisas que les dieron sentido. Y la imagen de sucesión caótica de sistemas que deja en un alumno a quien, desde luego, no se ayuda gran cosa a pensar su propio tiempo en conceptos.

De lo que se trata en este programa, por el contrario, es de que el alumno adquiera algún acceso a esa tradición, en algunos de sus elementos, esto es, que su contacto se aproxime al conocimiento por familiaridad. Ello es obviamente imposible –tanto para el alumno como para el especialista– con la totalidad de esa tradición. Pero la experiencia de que alguna obra filosófica es accesible –con las técnicas que ello supone de aprendizaje de términos, descubrimiento de problemas en su formulación conceptual rigurosa, análisis de textos y otras– puede conseguir un doble objetivo. En primer lugar, que el alumno pierda el miedo a la lectura de los clásicos del pensamiento y pase a ver en ellos problemas, ideas y propuestas que hablan con fruto al hombre de hoy. En segundo lugar, no teniendo el propósito de dirigirse al futuro especialista, sino al futuro profesional universitario que va a necesitar, para entender el mundo que vive, que una obra filosófica, en suma, no resulte más ajena al lector universitario medio que un libro histórico o literario. En última instancia, el alumno ha de hacerse consciente de unas ideas que han configurado objetivamente su modo de ser y de pensar, y el de su momento histórico; y, a la vez, de su papel activo como lector actual que plantea nuevas preguntas a un texto que siempre da respuestas nuevas.

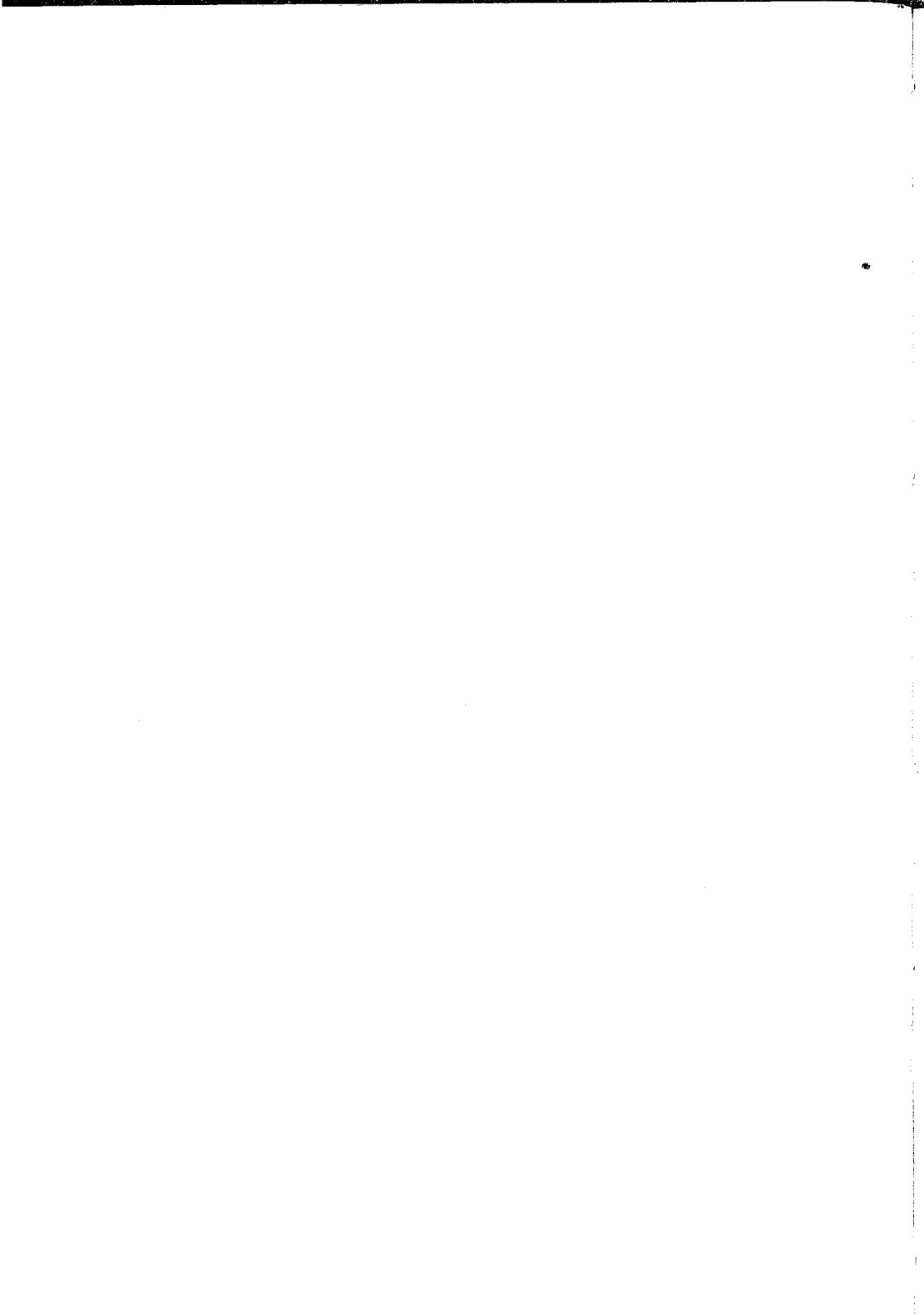
Todo parece sugerir que, retornando al ejemplo de Platón, es preciso insistir en que el saber no tiene su vertiente natural en la memoria, sino en la búsqueda que aparece ejemplificada en sus diálogos como un progresar de preguntas y respuestas (*Menón*). Ello conllevará una didáctica de acuerdo con la cual entender equivaldrá a saber preguntar y a saber responder; a saber descubrir las preguntas que en su día se formularon quienes son estudiados.

Intentando plasmar estos objetivos de carácter general, cada cuaderno incorpora los siguientes tipos de materiales: (a) Una introducción que se centra en los temas teóricos de que el texto se ocupa; salvo las referencias contextualizadoras que cada introductor ha juzgado imprescindibles, hemos evitado reproducir la información general que el alumno puede encontrar en obras de consulta –manuales de historia de la filosofía, diccionarios de filosofía, etc.– a cuyo manejo se le debe acostumbrar como forma habitual de trabajo intelectual y, en especial, como preparación al trabajo universitario. (b) Una reproducción del texto del autor que debe leer y comentar, en la versión que aparecerá en la prueba de acceso. El texto aparece sin notas nuestras, ni comentarios de glosa, pues-

to que, en él, debe ejercitar el alumno su capacidad de lectura comprensiva. El texto ha de leerse, al menos una vez, por completo, antes de iniciar la realización de las actividades que lo parcelan. (c) Unas actividades destinadas a llamar la atención sobre términos, problemas, teorías o momentos de la argumentación que no debe pasar por alto una comprensión atenta. A esto se añade algunas propuestas de actividades de síntesis, que invitan a reconstruir un tema amplio en forma de redacción argumentada. (d) Una información textual complementaria, que introduce otros textos del mismo autor, o de otros autores, que ayudan a una visión más completa de cuestiones apuntadas, o parcialmente tratadas, en el texto principal. Cuando estos textos son fácilmente accesibles, se remite a ellos mediante una indicación. En los casos en que no son tan accesibles, o no están traducidos, el autor del cuaderno los reproduce en versión propia. En algún caso, van también acompañados de breves comentarios. (e) Una terminología, lo más sencilla posible, para facilitar la lectura del texto, sin tener que remitir constantemente al alumno a la consulta de un diccionario de filosofía; por ello, hemos procurado no dar más acepciones que las que aparecen en el texto. Este apartado no debe impedir la realización de dos tipos de actividades limítrofes: el análisis del significado de un término en un texto acotado, o su comparación con otras acepciones que el alumno pueda encontrar usando un diccionario técnico. (f) Unas breves referencias bibliográficas sobre el autor de los textos. En ellas nos hemos limitado voluntariamente a indicar obras de carácter general sobre el autor, y de acceso relativamente sencillo. Sobre el autor de cualquiera de los textos es siempre posible encontrar amplísima información adicional en bibliografías de bibliografías, y no es función de estos cuadernos sugerir al alumno ese nivel de profundización.

En esta estructura de materiales que aparece en cada cuaderno, y que les da cierta homogeneidad desde el punto de vista de su posible ubicación, es posible advertir también ciertas diferencias entre unos cuadernos y otros; no responden sólo al posible punto de vista personal de cada autor —en todo caso digno de respeto—, sino también a rasgos peculiares del material a que se refiere en cada caso, a la longitud desigual de los textos o a la dificultad de acceder a informaciones complementarias precisas.

SERGIO SEVILLA SEGURA
Universitat de València



2 *Introducción*

Teoría crítica, positivismo, y teoría tradicional

La argumentación de Habermas en este artículo es una argumentación concentrada, elíptica y, en ciertos aspectos, también retorcida y sinuosa. Se trata de un discurso de segundo orden y, como ocurre siempre en todo discurso de segundo orden, es decir, como ocurre siempre en todo discurso en que se habla de cosas que se dan por sabidas, hay que enterarse tanto de lo que el autor opina como de las cosas acerca de las que está opinando. Se trata de una discusión acerca de la naturaleza y límites de nuestros posibles sistemas de saber. En la discusión intervienen tres contendientes. Vamos a presentar, pues, a cada uno de ellos y a señalar las relaciones que guardan entre sí.

1.- Teoría crítica

A Habermas podemos considerarlo heredero de la tradición del pensamiento hegeliano-marxista o en general del “hegelianismo de izquierdas”. En esa tradición de pensamiento se trató siempre de una elucidación del origen, de la estructura y de las tendencias evolutivas de la modernidad cultural, política y social. Esa elucidación se hizo siempre en la perspectiva de una realización radical de los ideales de igualdad y libertad que la propia modernidad lleva inscritos en sí misma. Se trató siempre de mostrar que a los radicales problemas que a las sociedades modernas les nacían de su propia estructura y de su propia dinámica, sobre todo de la dinámica del sistema económico, no cabía darles solución sino mediante una plasmación institucional de los elementos más radicales de la propia autocomprensión de esas sociedades. Diríase que las propias sociedades modernas se desafían a sí mismas a llevar radicalmente a la práctica algo así como las ideas de libertad, de autodeterminación individual y colectiva, de control democrático por el colectivo de la dinámica de la propia existencia colectiva, de la posibilidad de que

individuos y colectivos puedan efectivamente hacerse “con voluntad y conciencia” con las riendas de sus propios destinos, etc.,. Pues no hay necesidad de considerar como una fatalidad (paro, exclusión social, marginación, etc.,) lo que no es otra cosa que resultado de una estructura social, la cual no es a su vez sino por medio de los propios individuos asociados, es decir, no hay necesidad de considerar como una fatalidad lo que no es otra cosa que el resultado objetivo de la organización de las propias acciones, o dicho aun de otra manera: no hay necesidad de que a los hombres el resultado de sus propias acciones se les escape y se convierta en una especie de “segunda” naturaleza, que, como ocurre a veces con la “primera”, puede acabar aplastándolos. Todo ello puede decirse también de otro modo: es el propio dinamismo de las sociedades modernas el que hace que éstas se vean (o que éstas induzcan en otras sociedades) problemas tales que se vean tentadas a negar sus propios supuestos, es decir, a recurrir a regresiones que no pueden acabar sino en catástrofes. A los problemas que a las sociedades modernas les nacen, sólo cabe hacerles frente no negando sino radicalizando los propios supuestos normativos sobre los que se asientan tales sociedades. Teóricamente, es decir, en la teoría, se trata de poner en marcha un “proceso de reflexión” que haga que los agentes sociales cobren conciencia de esa dinámica cuasinatural de su propio orden social, ante el cual pueden sentirse inermes, que haga que los agentes sociales cobren así conciencia de que esa dinámica sólo es una fatalidad mientras no se percaten de cuáles son sus resortes y no les hagan frente, de modo que esa teoría contribuya a ilustrar a los agentes sociales y movimientos sociales en lo que respecta al necesario ejercicio de la imaginación institucional y al diseño de alternativas, a ilustrarlos sobre su propia situación.

Obsérvese, por tanto, que el tipo de teoría en que aquí se está pensando es siempre un tipo de teoría en que se articulan descripción y valoración, un tipo de teoría que no es “valorativamente neutral”, sino un tipo de teoría que no sólo hace descripción sino también diagnóstico y que, por tanto, apela a puntos de vista evaluativos que pretende inscribir en aquello mismo que descubre y con los cuales se compromete, cuya validez afirma y a los cuales también contribuye a defender, sin aceptar que ello represente una merma de su objetividad como teoría, sino sosteniendo que es precisamente eso lo que convierte a la teoría en lo que la teoría debe ser, en un saber capaz de orientar en la acción.

Habermas es hoy uno de los principales representantes de esta corriente de pensamiento. En este artículo, de lo que en suma se trata es de defender la posibilidad de este tipo de teoría. Pero esa defensa se convierte en una teoría acerca de la naturaleza de nuestros sistemas de conocimiento, es decir, acerca de cuál es la estructura del saber en que consisten las ciencias de la naturaleza, de cuál es la estructura del saber en que consiste la historia, de la estructura del tipo de saber en qué consisten ciencias sociales como la sociología, la economía, la psicología, y también acerca del estatuto científico de supuestas formas de saber y conocimiento como son las que representan el psicoanálisis o el tipo de teoría que hace Habermas. El artículo se convierte, pues, en una reflexión sobre la naturaleza de nuestros sistemas de conocimiento, de los sistemas de conocimiento en que en las instituciones de enseñanza nos estamos moviendo todos los días.

2.- Posiciones positivistas o derivadas del positivismo

Pero, para hacerlo, Habermas procede demostrando la falsedad, o tratando de demostrar la falsedad, o poniendo en duda la adecuación, de lo que aún hoy suele ser la comprensión habitual de la naturaleza de nuestros sistemas de conocimiento. ¿Cuál es esa comprensión? El lector puede comprobar si lo que entiende por ciencia no es más o menos esto: la ciencia se mueve en el terreno de lo conjetural; esto quiere decir lo siguiente: entendemos por teoría científica un sistema hipotético-deductivo de enunciados que tiene que permitir que de él se extraigan consecuencias, cuantas más mejor, que puedan quedar confirmadas o refutadas por la experiencia. El grado de confirmación es el grado de verosimilitud de la teoría, el grado en que podemos considerar que nuestra teoría es reflejo de la realidad tal como ésta es en sí con independencia del conocimiento que podamos adquirir de ella. Pues nuestro conocimiento es objetivo en la medida en que refleje la realidad tal como ésta es en sí y el afán de conseguir cada vez mejores teorías viene guiado por ese ideal, sin el cual, ni la actividad científica ni el proceso de discusión científica tendrían sentido alguno. El traer a colación otros ideales o la tentativa de introducir en el proceso de investigación otros ideales, no tendría otra consecuencia que la de perturbar la necesaria objetividad del proceso de investigación y la de perturbar, por tanto, la objetividad de sus resultados. Pues frente al ideal de objetividad del conocimiento esos otros ideales representan algo subjetivo, y su introducción en el proceso de adquisición de conocimiento científico, representaría precisamente una renuncia al conocimiento científico. Es decir, el presunto conocimiento científico, en lugar de reflejar los hechos, no haría otra cosa que reflejar lo que son los deseos, valoraciones o ideales del sujeto cognoscente, del investigador. Ello es lo que sucede, casi sin ninguna excepción, cuando frente al ideal de objetividad se hace valer en el proceso de conocimiento cualquier otro ideal. Pues —repetámoslo— ese ideal de objetividad, que es el ideal que rige en el conocimiento, se agota en que éste, el conocimiento, es lo que es cuando se reduce a reflejar los hechos, tal como éstos son, sin ninguna clase de ingrediente o tinte añadidos por la subjetividad del cognoscente. No atenerse a este ideal de objetividad, es dar abiertamente entrada al elemento subjetivo.

Este elemento subjetivo, el cual es todo lo que no es objetivo, es decir, el cual es todo lo que no son hechos, opera por lo general dando una imagen ilusiva de la realidad, pero también puede operar de otra manera igualmente importante, de una forma que reviste particular relevancia a la hora de establecer una jerarquía entre las ciencias. Hay ciencias que son ciencias de verdad y otras que, habida cuenta de su campo de objetos, sólo lo son aproximadamente.

Para verlo, recordemos el tema de “la profecía que se cumple a sí misma” y “la profecía que se niega a sí misma”.¹ La última expresión hace referencia a un tema de la

¹ Cfr. R. K. Merton, *Teoría y Estructura Sociales*, FCE, México, 1972²

Biblia. Yahvé envía al profeta Jonás a Nínive a anunciar cómo por los pecados de la ciudad ésta será destruida en el plazo de treinta días. Pero los ninivitas hacen penitencia, Yahvé los perdona, y la profecía del profeta no se cumple. Tomemos la profecía como un pronóstico: dentro de treinta días la ciudad de Nínive será destruida. Resulta que ello no se cumple. Por tanto se trata de un pronóstico mal fundamentado. Pero es claro que no puede ser ésa la interpretación correcta, sino que hay que decir lo siguiente: el pronóstico no se cumple porque estaba perfectamente bien fundado (era nada menos que palabra de Yahvé) y porque sus destinatarios entendieron que estaba perfectamente bien fundado. ¿Cómo distinguir entonces (entre los posibles pronósticos del profeta Jonás) entre un pronóstico bien fundado y otro mal fundado? Pero puede que el lector entienda que eso de pronósticos que no se cumplen por lo bien fundados que están es sólo cosa de la Biblia. No es así. Suponga el lector que alguien lanza malévolamente una buena mañana un rumor que acaba calando en el público: que tal banco está en dificultades. Nadie quiere tener su dinero en un banco que tiene problemas y a lo largo de la mañana los clientes del banco van sacando su dinero. Supongamos que al final de la mañana el banco ha perdido la mitad de los recursos ajenos y, por tanto, está en dificultades. En último análisis, ¿por qué al final de la mañana está el banco en dificultades? La razón es clara: porque se ha dicho que el banco está en dificultades, esto es, porque el enunciado de que el banco está en dificultades ha creado y producido la realidad que hace que el enunciado sea verdadero, pese a que inicialmente era falso. Tenemos entonces que hay pronósticos falsos que se hacen a sí mismos verdaderos. El problema vuelve a ser: ¿cómo distinguir entre un pronóstico falso-falso y otro falso, pero que se hace verdadero? En este caso el enunciado es verdadero por reflejar un hecho, pero sólo refleja un hecho porque es el enunciado el que produce el hecho que (el enunciado) se encarga de reflejar. Que el problema es difícilmente eludible nos lo puede mostrar otro ejemplo. Pongámonos en los años cincuenta y sesenta, los años de la lucha de la población negra americana por la igualdad de derechos civiles. Los sindicatos americanos no admitían a los negros. Por tanto, los sindicatos americanos eran racistas. Pero los sindicatos se defendieron: no admitimos a los negros porque los negros son sistemáticamente esquiroles, porque los negros rompen sistemáticamente las huelgas, y un sindicato no puede permitirse el lujo de tener miembros que contravienen sistemáticamente a las consignas del sindicato, pues por parte del sindicato eso supondría exponerse a la posibilidad de quedar sistemáticamente en ridículo. Los sindicatos no eran, por tanto, racistas, pues su exclusión de los negros nada tenía que ver con el racismo. Y, en efecto, estudios muy bien realizados demostraron que así era, que los negros rompían sistemáticamente las huelgas. Tenían, pues, razón los sindicatos. Pero, ¿por qué rompían los negros sistemáticamente las huelgas? La razón era bien simple: porque no eran admitidos por los sindicatos. En un proceso de huelga los patronos empezaban, naturalmente, a ejercer presión sobre los trabajadores no respaldados por ninguna organización sindical, y éstos, naturalmente, eran por lo general los primeros en romper la huelga. De modo que, en último análisis, los negros eran esquiroles (y de verdad lo eran) porque socialmente venían definidos como esquiroles.

¿Qué es lo común a todos estos casos? En todos estos casos se trata de lo siguiente: de una no distinción entre sujeto y objeto, de una no distinción entre el conocimiento y la cosa sobre la que el conocimiento versa. Dicho de otro modo: en Física contamos con que cuando en un laboratorio se toman notas sobre el comportamiento de un trozo de metal en un campo magnético, el trozo de metal no va a coger los apuntes del físico, los va a examinar bien, y va a pasar a intentar desmentirlos. Por el contrario, el economista que trabaja en el gabinete de estudios de un banco sabe que los agentes implicados en el proceso económico que él describe van a leer el estudio y que si lo que se sigue del proceso que el economista estudia son resultados negativos, esos mismos agentes van a tratar de corregir el proceso con el fin de evitar que se produzcan esos resultados.

Pero no nos perdamos. ¿Qué es lo que queremos decir con todo esto? Habíamos empezado diciendo que cuando en el proceso de investigación científica intervienen (o se les da cabida) intereses, valoraciones, ideales, que no sea el ideal de la objetividad, ello no puede representar sino una merma del conocimiento científico, es decir, el conocimiento es menos conocimiento que cuando todo ello no interviene. Pero partiendo de una serie de consideraciones acerca del tema de “la profecía que se cumple a sí misma” y “la profecía que se niega a sí misma” hemos llegado a conclusiones que pueden resumirse de la forma siguiente: hay campos de conocimiento que por su propia estructura, por la clase de objetos de que constan, es decir, por constar de objetos que son también sujetos, o por constar de objetos que no son ni pueden ser sin el entendimiento o comprensión que los sujetos tengan de ellos, sólo permiten en grado muy limitado el desarrollo de un proceso de investigación atenido a los ideales estrictos de objetividad. Cabría decir que lo que esos ejemplos demuestran es, primero, que en tales campos el conocimiento sólo es conocimiento cuando, pese a todo, logra desenredar el elemento subjetivo del elemento objetivo y, segundo, que si ello no es siempre posible, es que en esos campos no es siempre posible un conocimiento objetivo, es decir, que en los campos de conocimiento que representan las ciencias sociales no es posible una objetividad plena, que en esos campos sólo es posible una objetividad muy mermada, una objetividad sometida siempre a la sospecha de no ser sino un reflejo de lo que el sujeto ha introducido de contrabando en ellos y que, por tanto, se trata de una objetividad que siempre puede desvanecérsenos como ilusoria, como una objetividad fabricada precisamente por los enunciados que pretenden describirla.

La conclusión que cabe sacar es, pues, que todo ello es una palmaria demostración de que las ciencias-ciencias son las ciencias de la naturaleza, y de que las ciencias sociales son, si se quiere, ciencias, pero ciencias disminuidas, ciencias que por la propia estructura de su campo de objetos no pueden aspirar a ser plenamente ciencias, ni a desarrollarse con la seguridad con que se desarrollan las ciencias naturales. Pero que en todo caso, en las ciencias de la naturaleza el criterio de evaluación de una teoría consiste (ello no es exactamente así, pero dejemos de lado complicaciones ulteriores y evoluciones ulteriores que Habermas en su artículo —1965— no pudo tener en cuenta) en que esa teoría sea capaz de aguantar el contraste con la experiencia en el sentido de verse confirmada

por los hechos que la teoría pronostica o en el sentido de ser suficientemente rica como para guiar una experimentación que deje hablar a los hechos; análogamente en las ciencias sociales, si fuésemos capaces de reconstruir el proceso por el que el buen banquero evalúa los buenos informes de su buen gabinete de estudios, nos encontraríamos con una sutil capacidad de distinguir entre lo objetivo y lo subjetivo, de desenredar lo objetivo de lo subjetivo, y de percatarse del límite en el que ya no es posible tal distinción, sino que hay que proceder a decidir adelantándose a la realidad y creando realidad. El buen estudio de Física refleja hechos físicos y relaciones entre hechos físicos. El buen estudio de economía refleja hechos económicos y relaciones entre hechos económicos, pero sabiendo que esos hechos van entreverados con opiniones, actitudes y valoraciones que en el estudio han de distinguirse de los hechos, hasta un punto en que esa distinción ya no sea posible, punto que es precisamente en el que el buen banquero se decide a intervenir conociendo bien los hechos y sabedor de que las opiniones crean hechos; ahí acaba la “ciencia social” y empieza la buena toma de decisiones.

3.- “Teoría tradicional” y vuelta a las posiciones positivistas

Pasemos ahora a presentar al tercer contendiente en este artículo de Habermas, la “teoría tradicional” o el concepto tradicional de “teoría”. Y como para ello Habermas se remite a Grecia, empecemos remitiéndonos a Grecia. Los griegos distinguían entre el campo de lo que siempre es, el campo de lo estable y permanente, sobre el que era posible conocimiento en sentido estricto, un conocimiento que reflejase las cosas como éstas ya siempre son con independencia del cognoscente y el campo de lo inconstante, de lo sujeto a nacimiento, crecimiento y muerte, y, muy particularmente, el campo de los asuntos y avatares humanos, sobre los que, en rigor, no hay ciencia ni puede haber ciencia en sentido estricto. Y es el hombre *libre*, el hombre que no queda sometido a la dura necesidad de no poder dedicarse a otra cosa que a trabajar o a buscarse el sustento, el hombre que no se agota en ser esclavo, o carpintero, o zapatero, o bracero o artesano en general, el hombre que no queda reducido al ámbito de la casa, de la procreación y de la familia, como ocurre con las mujeres, el hombre en suma que levanta cabeza por encima del ámbito de la necesidad, de aquello a que materialmente hay que proveer para la reproducción de la existencia, es este hombre, digo, el que queda libre para realizar su *condición genérica de hombre en cuanto hombre*. Pues es este hombre el que está en condiciones de levantarse por encima de todo ello, es decir, de levantarse por encima de la red de intereses que articulan la existencia cotidiana, que articulan el ámbito de lo mudable, de lo inconstante, de la opinión, de lo conjetural, de la apariencia, de la no distinción entre lo que hay y lo que se piensa que hay, de lo que se caracteriza por su fragilidad y por estar destinado a perecer, para dedicarse “a lo que es lo más feliz y a lo que es el mejor entre todos los bienes”, es decir, a la *teoría*, a no más que a la práctica de un atento mirar, el cual ya no es el mirar por los intereses particulares de uno, sino un mirar lo que

siempre es en su dárseos como lo que siempre es, en su dárseos en ese su ser siempre así y en ese su ser necesaria e imperecederamente así, en su dárseos en su interna claridad y evidencia como no pudiendo ser de otra manera. Porque en ese mirar lo que siempre e imperecederamente es, ha de consistir, si es que consiste en algo, la vida de los dioses. Los griegos institucionalizan la “vida teórica”, el ejercicio de la libre razón teórica y la dotan del prestigio de la libertad y de lo divino.

Y tenga presente el lector que no estamos hablando de ninguna cosa rara; estamos hablando, por poner un ejemplo, de toda la geometría de procedencia griega que en nuestro país se estudia hoy hasta el octavo curso de EGB. Volviendo reflexivamente sobre ese tipo de saber, el lector puede, sin duda, reconstruir por lo menos algunos elementos de la comprensión que de él y del saber teórico en general tuvieron los griegos, pudiendo así atisbar algo de lo que, por ejemplo, Platón y Aristóteles dicen de la “teoría” sin que ello se nos quede en una retórica que en el fondo nos resulte ininteligible.

¿Cómo se procede para demostrar algún teorema en ese campo, por ejemplo, que el valor de la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos? Siempre se procede de la misma forma: partiendo de la propiedad del triángulo de ser una figura plana formada por tres líneas que se cortan dos a dos, iniciamos una construcción (siguiendo la realizada en el libro de texto o repitiéndola por nuestra parte en una hoja de papel) basada sólo en esa propiedad y enderezada a cobrar conocimiento de la relación entre los ángulos que esas líneas forman al cortarse, de suerte que como resultado de esa construcción el valor de su suma (dos rectos) se nos da con toda evidencia como de por sí, se nos da por sí solo, como yendo necesaria, evidente y transparentemente vinculado a esa propiedad, como transparente y evidentemente naciendo de esa misma propiedad sin que ello pudiera ser de otra manera, es decir, con evidente y transparente exclusión (resultante del propio proceso de construcción) de que, siendo la figura un triángulo, el valor de la suma de sus ángulos pueda ser ningún otro. Es algo que construyéndolo “vemos” y que “vemos” que es necesariamente así.

¿Cómo interpretaron los griegos el tipo de conocimiento que representa la geometría? En un sentido enfático y fuerte de *Theoria*, y ahora sí que podemos entender bien qué es lo que se quiere decir con esto. *Primero*, en la teoría se trata de un ‘indagar’ que no está al servicio de intereses ni a corto, ni a medio, ni a largo plazo, que no está sujeto, por tanto, a ningún tipo de necesidad, en el sentido de que no responde sino a la pura necesidad de saber, al puro goce de ver, mirar y entender; se trata de una actividad libre en sí y que se le ofrece al hombre libre. *Segundo*, lo que en el ejercicio de la actividad teórica se descubre, no es lo que está en la hoja de papel del libro de texto, no es lo construido en tu hoja de papel o en mi hoja de papel, ni tampoco es algo que empiece estando en la hoja de papel del libro de texto, en tu hoja de papel o en mi hoja de papel, sino que es algo que estaba ya siempre ahí, con independencia de ti y de mí, con independencia de tiempo y lugar, sin que en la inteligibilidad y transparencia de su ser necesariamente así y no de otra manera dependa de que sea Platón, Aristóteles, Euclides, de que seas tú o de que sea yo quien lo haya descubierto. Y tampoco se trata de lo dibujado en el papel

o de lo que queda dibujado en el papel, puesto que el dibujo en el papel, que empezó en un momento en el tiempo y que acabará desapareciendo o borrándose, es algo que sólo más o menos puede considerarse como un triángulo, es más bien una muy imperfecta imagen de la entidad de que estamos hablando. *Tercero*, eso que se nos descubre como siendo ya desde siempre (sin principio ni fin) transparentemente así, inteligiblemente así y necesariamente así y no de otra manera, es siempre una y la misma "cosa", tanto si la construcción en que se nos descubre la hizo un griego, la haces tú o la hago yo, tanto si el "verla" sucede en tu cabeza, en la mía o sucedió en la de un griego, tanto si sucedió en Grecia, como en España, como en Japón. Es algo que en el construir se nos descubre como la ley interna de la construcción. *Cuarto*, para nosotros "entender" es siempre un predicado "diádico", es decir, cuando hablamos de "entender", se trata de que *alguien* entiende o no entiende *tal o cual cosa*. El que la intelección se produzca o no se produzca, depende tanto de las características de quien entiende o no entiende, como de las características de la cosa que se entiende o no se entiende; tal persona no entiende tal cosa porque tal persona no está preparada para entender tal cosa o porque, por muy preparada que esté, las características de las cosas son tales, que la hacen difícil de entender. Parece que los griegos, con base en la interpretación que venimos exponiendo, en el terreno a que nos estamos refiriendo convierten el predicado "entender" en un predicado monádico, es decir, en algo que, por extrañío que ello pueda parecer, se predica sólo de la cosa entendida: la transparencia, la autoevidencia, la inteligibilidad de la cosa de que aquí se trata es tal, que nuestra mente, nuestro mirar, no habituado a esa clase de claridades, necesita de un largo entrenamiento y habituación para acceder a esa clase de objetos; y la autotransparencia, la evidencia, la inteligibilidad, la claridad y necesidad internas de algunos de ellos es tal, que se comportan como una luz refulgente que, al dirigir nosotros hacia ella nuestra vista, ésta queda cegada; de modo que resulta que, en el ámbito de lo que siempre es, aquello que en sí es lo más inteligible, es a lo que más nos cuesta acceder, y el *sumum* de la inteligibilidad se convierte en no-inteligibilidad para nosotros. *Quinto*, es del ámbito de lo inteligible, del ámbito, por ejemplo, de las relaciones evidentes, claras, transparentes en su necesidad, que guardan entre sí la propiedad de una figura plana de ser triangular y el valor de la suma de sus ángulos, es de ahí, digo, de donde aquello con que nos topamos en el ámbito de lo que nace, crece, declina y desaparece recibe lo que le da forma, estructura e inteligibilidad en lo que respecta (en este caso) a su espacialidad. Obsérvese que esas relaciones inteligibles se nos muestran en su evidencia mientras hacemos la construcción sobre el papel, pero no las inferimos de nada que pertenezca al ámbito de lo que nace y perece; se diría que lo que dibujamos sobre el papel y todo aquello que en el terreno de lo que nace y perece nos lleva a descubrimientos geométricos constituye sólo la ocasión de que se nos vuelva patente algo en lo que ya siempre estábamos, algo que en realidad ya sabíamos. De que nos conste con toda certeza que hay una casa en tal sitio, no hay manera de inferir si la casa está pintada de blanco o de ocre, o si tiene dos o tres pisos. En cambio, si hacemos entender a alguien qué es un triángulo y después le vamos guiando adecuadamente por los sucesivos pasos, él solo

podrá llegar a la conclusión de cuál es el valor de la suma de sus ángulos. A diferencia de lo que sucede con el conocimiento del color de la casa o con el número de pisos que la casa tiene, un conocimiento que de ninguna manera poseemos de antemano, se diría que el conocimiento de las relaciones geométricas es algo que ya desde siempre oscuramente tenemos, y que la demostración geométrica no hace sino recordarnos explícitamente algo que ya sabíamos, un conocimiento que ya desde siempre teníamos, que habíamos adquirido ya en otra parte. Y como además resulta que esas relaciones geométricas son lo que da forma y estructura especiales a una cosa, resulta que no entendemos las cosas sino es sobre la base de una “oscura memoria” de aquello que la geometría explícitamente nos descubre; y este descubrirse nos tiene que ver con un traer algo a memoria plena, con un recordar plenamente algo, con un hacérsenos presente algo que oscuramente ya sabíamos; el conocimiento de lo que verdaderamente es, es *anámnesis*, memoria. *Sexto*, el saber, la ciencia, en nuestro caso el saber geométrico, nos permite acceder al ámbito de lo que verdaderamente es, es decir, al ámbito de lo que no cambia, ni se muda, ni perece; al ámbito de lo que por ser en sí mismo y para sí mismo necesario, claro, transparente e inteligible, es lo no casual, lo no caprichoso, lo no autorresistente, sino que es lo que a sí mismo se sabe y lo que a sí mismo se tiene; es aquello que por ser lo que es siempre lo que debe ser, sin posibilidad alguna de desviación en ese su estar referido transparentemente a sí mismo. En una palabra: la ciencia nos permite acceder al ámbito de lo que siempre es, de lo *théion*, de lo divino, de aquello de donde recibe el mundo de lo que nace y perece la forma, el ser y la consciencia que ese mundo tiene. La ciencia nos permite acceder, pues, a lo que verdaderamente es y también nos permite orientarnos hacia el punto a lo que lo que verdaderamente es se orienta en el sentido de alcanzar en ese punto su máximo sentido, autotransparencia y perfección: el ámbito de lo que verdaderamente es tiene su centro en el *theos*, en el Dios, que es pensamiento de pensamiento, en la transparente coincidencia consigo mismo, lo libre en absoluto, el Bien. *Y por último*, es el sabio que accede a este orden de lo que es, a este orden que por ser lo que es, es también lo que debe ser, el que sabe del correcto orden de las cosas del mundo y de las proporciones de lo humano y, por tanto, de las medidas a que ha de quedar sujeto lo humano. Si los griegos no siempre pensaron que es el sabio quien debe mandar, es decir, no siempre pensaron como Platón en un rey-filósofo, o más bien, en que fuera el filósofo el que tuviera que ser rey, sí que se inclinaron siempre hacia una concepción aristocrática del poder político, en la que en la figura del que está llamado a mandar convergen excelencia, autodisciplina y saber, pues quien manda sólo puede hacerlo si queda por encima de los demás, si sabe mandarse a sí mismo y si sabe mandar o mandarse conforme al orden perennemente inscrito en las cosas. Hoy, sin embargo, todo esto se nos convierte en retórica casi vacía.

Para percatarnos bien de la diferencia entre lo que los griegos entendían por “teoría” y lo que nosotros entendemos por “teoría”, tomemos otro ejemplo bien elemental, ahora no de la geometría procedente de Grecia, sino de la Física de Galileo, de la Física moderna. Se trata de la fórmula de Galileo que relaciona espacio y tiempo en el movi-

miento de caída libre de un cuerpo. Galileo parte de la *suposición* general de que la velocidad con que cae un cuerpo al que se le quita su base crece de forma proporcional al tiempo ($v = g.t$), es decir, los cuerpos caen con un movimiento uniformemente acelerado. Si la velocidad inicial es 0, la velocidad final es $g.t$. Tomemos la velocidad media $g.t / 2$, a fin de poder hacer uso de la fórmula del movimiento uniforme; por definición, en el movimiento uniforme $e = v.t$, el espacio recorrido es el producto de la velocidad por el tiempo. En nuestro caso la velocidad es $g.t / 2$, y, por tanto, sustituyendo, tenemos que $e = g.t^2 / 2$. Ésta es la fórmula que Galileo comprueba en casos concretos y queda confirmada en los casos concretos. La fórmula queda confirmada por los hechos, pero ni en el principio ni en la conclusión de la deducción de la fórmula hay nada que nos obligue a pensar que de ningún modo las cosas podrían haber sido de otra manera. Lo único que podemos decir es que los hechos confirman que las cosas se comportan precisamente así y que, por tanto, queda confirmada la *suposición* inicial de que en el movimiento de caída libre de un cuerpo la velocidad aumenta de forma proporcionalmente al tiempo.

¿Cómo entendemos nosotros el tipo de saber que representa la Física moderna, el tipo de saber que representa esa fórmula de Galileo? ¿Qué es lo que nosotros entendemos por teoría, por saber, si es que el conocimiento físico representa un tipo de saber que resulta ejemplar?² *Primero*, se trata de un saber de tipo hipotético-deductivo. Se empieza suponiendo hipotéticamente la validez de una fórmula ($v = g.t$), de la que después se obtienen en términos puramente deductivos la ley que habrá que confirmar experimentalmente. Esa hipótesis inicial tiene un carácter general: en la hipótesis no se habla de este o aquel cuerpo, ni de tal o cual cantidad de tiempo, ni de este o aquel espacio de caída. La suposición o hipótesis de que $v = g.t$, que quedará indirectamente confirmada si queda experimentalmente verificada la ley que de ella se deduce, es una hipótesis general que se refiere a los cuerpos en general. Se está estableciendo por tanto una hipótesis de tipo abstracto que nos permite referirnos en términos generales a los fenómenos de un determinado ámbito, aquí a los fenómenos de movimiento. *Segundo*, lo más importante de todo es que en esa hipótesis no se está apelando a ninguna “esencia” como causa que pueda explicar el fenómeno, sino que las fórmulas sólo contienen relaciones entre rasgos idealizados y medibles del fenómeno. Este tipo de planteamiento, que Galileo es el primero en utilizar conscientemente, llega a imponerse con el paso del tiempo en todos los ámbitos de la consideración de la naturaleza, de suerte que con el paso del tiempo la pretensión de cualquier otro tipo de presunto conocimiento de presentarse como tal conocimiento, resulta espuria. Obsérvese que el físico no procede observando múltiples casos de fenómenos de caída para determinar qué es lo común a todos esos fenómenos y a partir de ello llegar a decidir cuál sea la “esencia” de la caída. Incluso esta forma de plantear las cosas se nos ha vuelto espuria y resulta casi cómica. En la fórmula $v = g.t$ lo

² Cfr. sobre lo que sigue: M. Heidegger, “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft” (1916), en: *Gesamtausgabe*, t. I, Francfort 1978.

que importa es si experimentalmente se confirma la relación matemática entre rasgos (medibles) del fenómeno, que en esa fórmula se establece. Pero al físico no empieza importándole en absoluto “esencia” alguna. No le importa en absoluto, por ejemplo, qué sea eso de t , qué sea eso del tiempo, o cuál sea la “esencia” de eso que llamamos tiempo; lo toma simplemente como una magnitud que está ahí, y que cabe medir con cuanta precisión se quiera con los instrumentos de medida que representan los relojes. Si acaso, cuando lo contraintuitivo de las relaciones matemáticas en que el tiempo entra, y la complicación de los procedimientos de medida, nos hacen barruntar el enigma de t , es decir, nos hacen barruntar que lo que considerábamos sabido y obvio se comporta en realidad de forma bien enigmática, también los físicos se ponen a “especular” sobre el tiempo. Pero no estamos seguros de que eso siga siendo ciencia y no “teoría” en sentido viejo, en el sentido de la vieja “especulación”. Hoy cuando leemos la Física de Aristóteles, toda ella se nos antoja pura “especulación”, sin suficiente “base experimental”, sin que el conjunto pueda tener que ver con lo que para nosotros puede valer como “ciencia”; es decir, vemos esa “Física” como cosa pasada, a diferencia de lo que nos ocurre con los *Principios Matemáticos de la Filosofía de la Naturaleza* (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 1687) de Newton, en los que vemos articularse definitivamente el nuevo tipo de saber, aunque no sin sus dudas; el lector tiene que saber que el título del libro de Newton responde a lo siguiente: Newton había descubierto los “principios matemáticos”, había descubierto, por ejemplo, la ley, la fórmula matemática, de la gravitación; pero para Newton quedaba todavía por descubrir los “principios físicos”, es decir, había que decir todavía qué era, en qué consistía la gravitación. Hacia mediados del siglo XVIII es cuando empieza a imponerse la idea de que lo recogido en la fórmula matemática era todo cuanto se podía decir y cuanto había que decir, y que, por tanto, no había tales “principios físicos” que debieron añadirse a los “principios matemáticos”, o que la “especulación” sobre tales principios no era “ciencia” física. *Tercero*, se trata de un saber que se vuelve tanto más potente y seguro cuanto con más decisión prescinde de esas cuestiones, sobre las que nada parece poder en definitiva decidirse, y sólo plantea las necesarias para llegar a establecer hipotéticamente y después confirmar experimentalmente la relación matemática entre rasgos o momentos idealizados y cuantificables de los fenómenos de la naturaleza. Pues ese saber nos permite por lo menos plegarnos calculadamente al fenómeno. Se trata de un saber que sistemáticamente nos permite prever el decurso de los fenómenos naturales, un prever que a la vez nos permite proveer a lo que sea menester en vistas de ese decurso, si es que no nos abre la perspectiva de reproducir a voluntad y calculadamente y controladamente el fenómeno. El saber que representa la Física es un saber que por su propia estructura es un saber de dominación, es un saber que por su propia estructura resulta ser un saber técnicamente utilizable, es decir, un saber directamente traducible a tecnologías, tecnologías que desde mediados del siglo XIX quedan expresamente vinculadas a la producción económica; con lo cual, ciencia, tecnología y economía provocan la transformación más profunda que ha experimentado el entorno en que vive la especie que somos. *Cuarto*, se trata, por lo demás, de un saber que, a diferencia de lo que

el presunto saber antiguo pretendía, se reduce al ámbito de lo que comienza, cambia, se muda y cesa, es decir, que se reduce no a algo que se revele como poseyendo una forma de ser distinta de la de los fenómenos sino a la relación matemática que resulta que guardan entre sí los momentos abstractamente considerados de los fenómenos y que nos permiten precisamente entender el desenvolvimiento de éstos, el porqué de su inicio y su fin, aun cuando nada sepamos ni nada nos importe la “esencia” de esos momentos. *Quinto*, se trata asimismo de un saber que pretende mostrarnos la estructura de los fenómenos tal como esa estructura en sí es, con independencia del cognoscente, pese a todas las complicaciones que la intervención del cognoscente pueda introducir en la averiguación teórica de la estructura del fenómeno. Pero, pese a eso, por tratarse de un saber que por su propia estructura es un saber técnicamente utilizable, por tratarse de un saber que por su propia estructura es traducible a tecnologías, es también un saber de profundas consecuencias prácticas. Mas estas consecuencias prácticas se reducen a consecuencias *técnicas*. *Sexto*, cuando se trata de buscar orientación, cuando se trata de saber cómo deben ser las cosas, cómo deben organizarse las sociedades humanas; cuando el individuo se pregunta por el sentido de su vida, por el “para qué” de su existencia, por cuál es su puesto en el mundo y por algo así como sentido global de la existencia y del mundo; es decir, cuando el individuo se hace las preguntas referentes al sentido elemental de la existencia, que en uno u otro momento de esa existencia resultan cruciales, resulta que, si lo pensamos bien, desde la estructura del saber que representa la ciencia moderna, no se obtiene respuesta alguna. Cuando se las mira desde la ciencia moderna, las respuestas a las cuestiones éticas y a las cuestiones de sentido de la vida se mueven todas ellas en el terreno de lo irracional, en el terreno de lo *emotivo*. Que tal pauta de conducta sea buena o sea mala, que tal norma de comportamiento sea justa o injusta nada tiene que ver con el conocimiento; cuando hablamos de que algo es “bueno” o “malo” en sentido absoluto, de que algo es “justo” o “injusto”, lo que quizá queramos decir es que estamos o no estamos a favor de ello y al mismo tiempo estemos intentando mover a los demás para que se pongan también a favor o en contra de ello. Y en el contexto de esta condición humana moderna, donde puede haber acuerdo sobre lo que la ciencia y la técnica nos suministran (quien niega un acreditado enunciado científico, lo único que demuestra es no saber ciencia), donde el saber tiene el carácter conjetural de algo que por el momento ha resistido a la contrastación experimental, pero donde no se puede esperar acuerdo sobre lo que en definitiva se dirime en el terreno de lo emotivo, lo más razonable quizá sea organizar la convivencia colectiva conforme a principios que permitan la libre crítica y el libre examen, permitiendo por lo demás a todos iguales espacios en donde desarrollar una vida atendida a sus propias convicciones subjetivas y en los que cada cual pueda adorar a sus dioses.

¿Y qué pasa con los demás tipos de saberes, con los saberes que no son ciencia natural? Empecemos por el ejemplo de la geometría. Hoy no estamos dispuestos a admitir la interpretación que de ella hacía Platón cuando puso a la puerta de su academia el famoso letrero: “No entre nadie que no sea geómetra”. Por ejemplo, en geometría ana-

lítica operamos hoy con toda clase de raros, contraintuitivos y sorprendentes “espacios”. Y, ¿cómo se acreditan esas teorías o esas construcciones geométricas o matemáticas? En un principio exactamente igual que una teoría Física, es decir, entrando a formar parte de una teoría que quede confirmada o desmentida por la experiencia. Con lo cual queda enteramente relativizado todo el peso que pusieron los griegos en las evidencias nacidas de nuestra familiaridad con el espacio perceptivo. La realidad física puede ser contraevidente y contraintuitiva si la comparamos con la supuesta evidencia con que se nos da aquello que se nos va mostrando en una construcción efectuada en el espacio tridimensional “ordinario”. Bien rebajado queda, pues, el enfático concepto griego de “teoría”.

Pensemos también en otro tipo de saber, el que representa la ciencia histórica. Por supuesto, los griegos no podían conceder a la historia el estatuto de ciencia. La historia no versa sobre nada genérico, sobre nada que tenga que ver con la universalidad del pensamiento, sino que versa sobre lo particular, individual e irrepetible que una vez nació, creció, floreció o padeció, y después dejó de ser. La historia es para los griegos un saber que nada tiene que ver con lo esencial, con lo legiforme, con el verdadero ser, con lo que siempre es. Bien, y en el contexto de unos sistemas de saber como son los nuestros, como es el nuestro, en el que a la hora de decir qué es ciencia, se tiene siempre la vista puesta en el tipo de saber que representan las ciencias de la naturaleza y sobre todo la Física, ¿qué entendemos por historia? En la historia no se trata desde luego de descubrir relaciones matemáticas entre momentos abstractamente considerados de los fenómenos; está claro que un libro de historia no trata de eso. Pero parece que sí se trata de describir hechos, hechos que ya no son presentes, que pertenecen al pasado, habiendo, por tanto, de empezar por transportarnos adecuadamente a ese pasado para describir cada uno de los hechos relevantes y la configuración individual en que esos hechos se insertan. Se trata, por tanto, de hacer un retrato de lo que fueron los hechos pasados y una época pasada, de unos hechos que están ahí, sólo que en el pasado, con independencia del cognoscente. Ésa es la objetividad a que la “ciencia” histórica puede aspirar.

La historia es una especie de museo en que se exponen los hechos reconstruidos del pasado y las configuraciones históricas individuales en las que los hechos quedan insertos. Pues parece que tenemos una necesidad, desde luego irracional, de tomar a veces contacto con los que fueron nuestros orígenes, rememorándolos. La historia toma de la ciencia la precisión y rigor en la reconstrucción de los hechos históricos, procurando apartar todo lo que pueda considerarse interferencias provenientes de la subjetividad y de las valoraciones del historiador, trayéndolos así al presente mediante esa reconstrucción. Pero, aparte de eso, la historia tendría poco que ver con una ciencia; obedece, por así decir, a una necesidad irracional propia de los pueblos cultos.

Pero puede que alguien cuestione incluso tal concepción de los hechos históricos. Consideremos, por ejemplo, la Guerra de los Treinta Años que se cierra con la paz de Westfalia de 1648. Lo que llamamos Guerra de los Treinta Años se desencadenó, pues, en 1618. Naturalmente, nadie en 1619 pudo decir: “Éste es el segundo año de la guerra de los treinta años, quedan pues veintiocho”. No, el hecho o el conjunto de hechos que

representa la Guerra de los Treinta Años sólo es el hecho o el conjunto de hechos al que conviene ese nombre, mirándolo o mirándolos como pasados. Pues, en efecto, la Guerra de los Treinta Años fue un decisivo hecho histórico. Y, ¿por qué fue un importante “hecho” histórico? Porque la Guerra de los Treinta Años y la paz de Westfalia representan el definitivo hundimiento del viejo orden europeo, porque representan unos hechos y unas fechas que marcan el inicio de la Europa moderna, porque por lo menos representan el triunfo definitivo de la dimensión política de la Reforma protestante, porque representan el inicio del fin del imperio romano-germánico, porque marcan la fecha en que el mundo hispano queda descolgado de la evolución europea protestante, porque marcan el inicio de un tipo de organización política y de equilibrio entre organizaciones políticas (los estados nacionales) que en el siglo xx ha generado increíbles catástrofes en la historia de la especie, porque fue el inicio del triunfo del tipo de organización política que afortunadamente ha quedado por fin superada por un tipo de organización política supraestatal y supranacional (estoy hablando desde mediados del siglo xxi). Con lo cual queda claro que lo que para quienes vivieron la Guerra de los Treinta Años empezó contando como enfrentamientos religiosos generalizados y después como una situación de la que a toda costa había que salir, desde 1648 pudo contar como la Guerra de los Treinta Años, siguió contando como ... y quizá a mediados del siglo xxi pueda contar como el principio de algo que quedó por fin felizmente superado, y en el siglo xxii no tenemos idea de como qué puede contar lo que llamamos Guerra de los Treinta Años. Tenemos, por tanto, que un hecho histórico no queda completo en toda su concreción mientras no se cierre todo el contexto histórico; los hechos históricos no cobrarán su sentido completo y definitivo mientras en el futuro no se cierre toda la historia.³ Nosotros estamos peleando con nuestro presente tratando de hacer con nosotros mismos y con nuestras circunstancias aquello que hemos proyectado hacer, aquello que tenemos propósito de hacer. Y en ese pelear con lo que somos y con nuestra situación es donde se nos descubre nuestro ser-sido, nuestro pasado que forma parte de lo que somos, pues nosotros (“yo soy yo y mi circunstancia”) somos esa nuestra situación y el pasado la configura y forma parte de ella. Y es en esa pelea en la que tratamos de realizar el proyecto que tenemos de nosotros donde se nos abre el pasado, donde se nos descubren hechos y configuraciones que cuentan como ..., que no estoy dispuesto a que cuenten como ..., que en vista de su peso y relevancia no tienen más remedio que contar como ... etc. La historiografía no es un museo de hechos acabados. Es la manifestación de nuestra pelea por el presente y por el futuro, la cual es necesariamente también una pelea con el pasado en la que éste revela su peso, cobra relevancias y, por tanto, toma para nosotros nombres. La historiografía es la pelea con nuestro ser-sido en nuestros afanes por proyectarnos, hacernos a nosotros mismos y entendernos a nosotros mismos.

³ La falsedad de la filosofía de la historia consistiría en dar por definitivamente cerrado y completo el punto en que se sitúa el filósofo de la historia, en dar ese punto por punto final.

¿ Pero qué pasa entonces?, ¿que la historiografía no versa sobre hechos que estén ya acabados ahí, con independencia del sujeto cognoscente? Tanto peor para la historiografía, dirá el defensor a ultranza de la “ciencia objetiva”, pues ello es prueba de que la historiografía queda aún más lejos de ser una ciencia que lo que habíamos supuesto.

Y así, desde el concepto griego de *theoria* volvemos de nuevo a la comprensión positivista de la ciencia o, si se quiere, al concepto habitual y corriente de “objetividad”, que es el que Habermas cuestiona en su artículo. Los pasos han sido los siguientes: hemos partido del concepto griego de *theoria*, le hemos quitado énfasis limitándolo al conocimiento de relaciones matemáticas entre rasgos relevantes y medibles de los fenómenos, lo hemos limpiado de todo tipo de referencias prácticas que no sean las tecnológicas, hemos señalado cómo las “ciencias históricas” sólo pueden representar un tipo reducido de ciencia e incluso hemos acabado poniendo esto último en duda.

4.- “Teoría tradicional” y de nuevo “teoría crítica”

Pero nuestro siglo ha sido el siglo de las dos guerras mundiales, del fascismo, del estalinismo, del nazismo y de los regímenes autoritarios en general, que pudieron disponer de todos los medios que les suministraban la técnica moderna y la organización técnicamente racional de la existencia. El centro de nuestro siglo lo ha ocupado esa crisis y catástrofe de civilización que estalla en los años treinta y desemboca en la Segunda Guerra Mundial. Es un momento de violencia, barbarie y desorientación, como se han conocido pocos en la historia de la especie que somos. Pero ello no ocurre precisamente por falta de ciencia y tecnología: desde fines del siglo XIX hasta los años veinte de este siglo se produce lo que con razón ha podido llamarse “la edad de oro de la Física”. Las ciencias constituyen nuestro sistema de referencia cognitivo, el modo como nos orientamos cognitivamente en el mundo; y resulta que es tras un período de refulgente desarrollo de la disciplina ejemplar dentro del sistema de orientación que representa la ciencia moderna, cuando se produce un momento de desorientación de tal calado que es percibido como una crisis de civilización, la cual obliga a repensar las bases cognitivas de la propia civilización occidental. A esto viene la conferencia que recogemos en el apéndice “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” pronunciada por E. Husserl en 1935 en Viena, una vez que como judío hubiera sido expulsado de la universidad alemana. Las ideas que expone Husserl en esa conferencia son imprescindibles para entender bien las explicaciones de Habermas.

Ante todo, ¿qué entiende Husserl por humanidad europea? La idea de Husserl, pese a toda su complejidad, pues en ella se resume el impresionante proyecto que representa la Fenomenología, que (junto con la filosofía analítica del lenguaje) es, sin duda, una de las dos principales corrientes de filosofía académica de nuestro siglo; pese a todo ello, digo, la idea básica de Husserl tiene un núcleo que puede captarse con facilidad. Recordemos la imagen que nos transmiten los diálogos de Platón de aquel Sócrates que

llena su ocio de hombre libre dedicándose a desazonarse y a desazonar a los demás, sobre todo a los jóvenes, con preguntas del tipo: “Pero, ¿qué es la virtud”, “pero, ¿qué es el conocimiento?”, “pero, ¿qué es la justicia”, “pero, ¿qué es el respeto debido a los dioses?”, “pero, ¿cuál habría de ser el correcto orden de la ciudad?”, e incluso “pero, ¿qué es el arte?”, y también: “pero, ¿qué es la verdad?”, “¿qué es la apariencia?”, “pero, ¿qué es eso de que las cosas sean?” En todas estas preguntas se nos revela un razonar que en cierto modo no queda al servicio de intereses particulares de la existencia; se trata de un libre razonar; Grecia, con la vida ociosa del hombre libre, a la que dota del prestigio de ser similar a la forma de vida de los dioses, logra “institucionalizar”, dar articulación y estabilidad a algo así como la “vida teórica”, “vida dedicada a la teoría”, vida dedicada a ver, examinar, argumentar, y todo ello sin que esa actividad se supeditase a otra finalidad; esa forma de vida es apetecible por ella misma y quien hace esas preguntas ya no puede contentarse con narraciones míticas, con apelaciones a autoridades religiosas, o con apelaciones a lo que es venerable tradición en la ciudad; pues esas preguntas representan más bien una ruptura respecto de todo ello y en la medida en que para Sócrates y sus interlocutores queda implícitamente claro que habríamos de orientar nuestra existencia por las respuestas que obtengamos en la elucidación de esas preguntas, se trata también de la voluntad de orientar nuestra existencia no por pretensiones de validez relativas a nuestra cultura, a nuestra ciudad, a nuestra religión, a nuestros usos, sino por pretensiones de validez absoluta: se trata de saber, por ejemplo, qué es una ciudad justa en absoluto y de orientar la organización de la convivencia colectiva conforme a los resultados de esa indagación; y, por último, se trata de una forma de inquirir, de una forma de buscar, nacida con voluntad de llegar hasta el final, hasta los fundamentos últimos del conocimiento, hasta los fundamentos últimos de la organización correcta de la convivencia colectiva, hasta sacar a la luz los fundamentos últimos del sentido de la existencia. En la propia idea interna que la mueve, la cultura occidental se ha entendido a sí misma como una cultura asentada en una “razón libre”, que incluso busca arrancar al mito y a la religión la verdad que éstos puedan contener, y que, por tanto, tiene como horizonte la “idea de una vida individual y colectiva en autorresponsabilidad absoluta”,⁴ es decir, de una vida individual y de una vida colectiva que sean capaces de autojustificarse absolutamente en el sentido indicado, es decir, que sean capaces de darse razón última de sí mismas, es decir, que precisamente por eso tienen como horizonte una tarea infinita, o dicho aún de otro modo: la cultura occidental es una cultura que no puede entenderse a sí misma sino en el horizonte de esa infinitud, en el horizonte de una forma de inquirir y preguntar que se endereza a buscar fundamentos últimos a la existencia. Para Husserl la catástrofe de los años treinta tiene también que ver con la perversión de lo que podemos considerar ese *telos*, esa idea rectora de la cultura occidental.

Y en este punto volvemos a recaer en el riesgo de lo edificante, de lo vacío y de lo declamatorio. Será bueno, por tanto, que recurramos a alguna referencia histórica para

⁴ *Husserliana VIII*, págs. 193 ss.

percatarnos qué es lo que propiamente Husserl quiere decir. Pues Habermas, cuando en su artículo se refiere a Husserl, interpreta su proyecto un tanto planamente, como un intento de renovar en el contexto de la cultura del siglo xx el ya imposible concepto griego de *theoria*; pero ello no es así sin más; el asunto es mucho más complejo que como Habermas lo presenta; y si nos percatamos bien de ello, nos percataremos también mejor del alcance de las tesis de Habermas. Más que en Grecia, Husserl está pensando en los principios de la cultura moderna, o más exactamente en la cultura europea desde mediados del xvii a principios del xix. Es decir, Husserl está pensando en ese período en que definitivamente cuaja y se estabiliza lo que llamamos cultura moderna y mundo moderno. Y ¿qué nombres podemos señalar como significativos en lo que se refiere a la esfera del conocimiento? Sin duda los de Descartes, Vico, Leibniz, Newton, Locke, Hume, Rousseau, Kant, Fichte, Schiller, Hegel, etc. Con toda razón, lo que estos nombres significan no es para Husserl sino una reedición, una reactualización, una radicalización, un sacar las consecuencias de lo que se inició en Grecia. Es decir, Husserl pone a la cultura de la Ilustración europea en la perspectiva de sus orígenes griegos. Algunos de esos nombres figuran entre los protagonistas de la creación cultural que representa la ciencia moderna; pero el tipo de saber que en conjunto esos nombres representan no se reduce al tipo de saber y al tipo de conocimiento que representa esa ciencia. Esos nombres representan en conjunto un tipo de saber que, incluyendo desde luego a la ciencia moderna, es un saber que en definitiva la excede, que es también un saber de fundamentos, un saber acerca de cuáles son los fundamentos últimos del conocimiento, de cuáles son los fundamentos normativos sobre los que ha de asentarse el orden social para ser considerado justo, es decir, de los fundamentos últimos de la moral y del derecho, de cuál sea la esencia del arte y de cuál es el papel que el arte juega en la existencia, de cuál es el sentido del devenir histórico, de cuál es el sentido de la existencia, de cuál es el sentido del mundo. El saber de la Ilustración europea es sin duda un saber que tiene que ver más con el concepto griego de *teoría* que con un saber reducido al tipo de conocimiento conjetural que nos proporcionan las ciencias de la naturaleza, exento de todo tipo de orientaciones y valoraciones, e incapaz de suministrar otras orientaciones que no sean orientaciones de tipo técnico, a diferencia de lo que ocurría con el saber de esos grandes ilustrados e ilustradores. En el resto de las esferas de la cultura predomina hoy un saber siempre atormentado por la cuestión de su propia cientificidad, una cientificidad que parece venir definida por la propia de las ciencias de la naturaleza. En los años treinta Husserl interpreta esta situación de la cultura europea como corresponsable del oscurecimiento del horizonte existencial y cultural y de la desorientación en que se ve sumido el hombre occidental. Pues para Husserl esa catástrofe cultural y civilizatoria, ese hundimiento de la idea de la humanidad europea, tiene también como ingrediente la parcialización de esa idea de saber, reducida no más que al tipo de conocimiento que representan las ciencias, es decir, esa catástrofe cultural y civilizatoria tiene también como ingrediente “el fracaso de la evolución de la ciencia moderna y de la cultura científica moderna en realizar el télos, la idea, de la humanidad europea”. Un análisis y diag-

nóstico de la crisis y una salida de ella implica un proceso de autorreflexión, en el que el racionalismo occidental, recurriendo como siempre a sus propias ideas para superar las parcialidades y riesgos que él mismo genera, se reedite a sí mismo en forma no tanto de una nueva Grecia, sino en forma de una nueva Ilustración europea. “Mediante una reflexión sobre el logos, sobre la razón, habrá de tornarse patente que todas las esferas de conocimiento están relacionadas entre sí, que ninguna ciencia puede aislarse, que todas se aúnan y tienen su fuente en una única filosofía. Y asimismo, mediante un giro práctico de esa misma reflexión, habrá de quedar también claro que todas las ciencias pueden cobrar una fecunda relación con una posible acción, pero que las ciencias han perdido de vista el sentido original al que estaban llamadas a servir. Al igual que en la Ilustración, las ciencias no deberían ser sino órganos de una filosofía *una*, de una sabiduría universal nacida de un conocimiento sabedor de sus propios cimientos últimos. Pues las ciencias reúnen inmensos tesoros de hechos y teorías, y enseñan a hacer de todo; una sola cosa no enseñan: a entender el mundo y a entender la existencia humana, a fin de que en el espíritu de la razón podamos configurarnos libremente a nosotros mismos y al mundo. Y precisamente lo que necesitamos hoy es eso que las ciencias no enseñan, y no ese ciego afán de poder (‘saber es poder’), esa ciega conciencia de que, como científicos e implicando a la ciencia, podemos cada vez más y podemos rendir cada vez más . . . es ello lo que tomando a su servicio a la ciencia ha elevado hoy la miseria humana hasta el infinito. La Fenomenología es la ciencia de las reflexiones clarividentes y sobrias acerca de las fuentes originarias de una razón que sea capaz de entenderse radicalmente a sí misma y acerca del método de una nueva y universal cultura de la razón, de una nueva Ilustración no impedida por las trampas de ningún acomplejamiento, de una Ilustración capaz de romper con todos los límites irracionales del conocimiento, de una cultura racional que sea capaz de iluminar desde los fundamentos últimos del conocimiento todas las ciencias que ya existen y todos los saberes que aún haya que inventar, para iluminar así el sentido del mundo que nos ha sido confiado como reino de nuestra libertad.”⁵

Y de nuevo, la idea de “ciencia” que Husserl trata de rehabilitar apunta, por supuesto, más allá de lo que habitualmente entendemos por “ciencia”: “Es sabido cómo esta evolución produce exitosas ciencias particulares y cómo sin embargo se yerra la meta original de una ciencia universal del mundo, de un conocimiento del mundo al que quepa atribuir racionalidad teórica. De las ciencias particulares se siguen múltiples aplicaciones técnicas, las cuales sirven de múltiples maneras a la praxis científica, social y política. Pero no se produce una plena cultura científica de la razón, una auténtica época de la Ilustración mediante el saber. No es eso lo que prevalece, sino que las masas, desorientadas, son presa de caudillos que no buscan sino delirantes fines particulares y egoístas, sean personales o nacionales. Los amigos sabios del hombre se sienten impotentes porque se dan cuenta del despeñadero a que nos dirigimos, pero son conscientes de que la

⁵ *Husserliana XXVII*, págs. 115 s.

sabiduría nacida de la experiencia y de la intuición carece de la autoridad de lo científicamente argumentado y probado. La propaganda y la fraseología, sean de carácter político, nacionalista o social, tienen más poder que la argumentación de los amigos del hombre. Las ciencias particulares florecen ciertamente en su aislamiento; pero se desprecia a la filosofía que sería la ciencia llamada a dar a las ciencias particulares un sentido y unidad últimos. Las ciencias, al autonomizarse, creen no necesitar de la filosofía. Y el hombre práctico, sumido en los afanes de cada día, hace uso de la ciencia cuando ésta le ofrece ayuda técnica, cuando le ofrece medios para los particulares fines que persigue. Pero, por lo demás, han perdido su fuerza las ideas que prevalecieron en el siglo XVIII y XIX de una nueva configuración de la existencia humana, de una cultura racional que había de configurarse desarrollando ideas constitutivas de la propia razón. Por encima de tales cosas ha prevalecido la *Realpolitik*, nos reímos de la ingenuidad de tales ideales. Y al haber fracasado la fe en la razón todopoderosa, en esa razón que mediante los afanes filosóficos de la humanidad había de conducir a ésta a una autoconciencia cada vez más pura, había de acercarla cada vez más a lo divino, y convertir el mundo en un reino de Dios sobre la Tierra, al haber fracasado todo eso, digo, el hombre se lanza a su egoísmo y se sume en él, y políticamente se sacrifica a sí mismo al *Moloch* de la idea de poder, haciendo a su ídolo (sobre todo cuando éste se presenta en su versión nacionalista) sacrificios plagados de fraseología idealista, la cual, en lo que respecta a las fuentes originales de su sentido, tiene, ciertamente, su origen en las eternas ideas de la razón, las cuales, en su forma no falsificada, son precisamente todo lo contrario de aquello a lo que esa fraseología lleva. Así como el escepticismo de los científicos y de la filosofía ficcional (la filosofía del como-si) o la filosofía del superhombre (Nietzsche), se presentan como filosofía, se presentan como verdad positiva (¡ellas que, por su propio sentido, que por sus propios presupuestos y tesis, niegan la posibilidad de la verdad positiva!), así también el escepticismo y cinismo práctico de la *Realpolitik*, de los poderosos de la economía y los poderosos de la política, presentan sus fines, sus medios y sus obras y resultados como racionales y se sienten orgullosos de ellos; unos fines, medios y resultados que son una bofetada a toda razón, que son un desmentido a todo imperativo categórico nacido de la razón”.⁶

Y Husserl insiste: “Con esto no nos estamos suscribiendo a un mal conservadurismo que pretenda tomar de configuraciones culturales del pasado los fines y criterios para una renovación ... Una cultura asentada en una razón libre y en un saber de fundamentos, libre y universal, es la idea absoluta de la cultura europea y a la vez el télos operante en la cultura europea ... y es esta idea como fin último de la humanidad la única que puede convertir a la humanidad en una humanidad capaz de determinarse libremente sobre la base de una razón autónoma”.⁷

⁶ *Ibid.*, pág. 117 s.

⁷ *Ibid.*, pág. 118.

Y ahora podemos conceder ya la palabra a Habermas. Este artículo de Habermas es tanto una pelea con la comprensión o autocomprensión positivista de los sistemas de saber, como una pelea con Husserl. Contra Husserl, Habermas sostiene que es ingenuo pretender andar a la búsqueda de una ciencia de fundamentos, de un saber que quedase por encima de nuestros sistemas de saber; pero ello no nos obliga a suscribir una comprensión positivista de nuestro sistema de conocimiento. Hoy es una ingenuidad pretender un tipo de conocimiento que en forma de saber racional proporcione incluso lo que pretendieron proporcionar las grandes religiones universales: un saber de salvación, un conocimiento del sentido último del mundo y de la vida. Esto fue lo que pretendió la “gran teoría” tradicional, un saber que extrajese a la religión su contenido racional y quedase a la altura de sus promesas. Y ésa parece ser de nuevo la idea de Husserl. Para el saber moderno y a causa del desenvolvimiento del propio saber moderno, a causa del desenvolvimiento del propio saber ilustrado, el sentido último de la vida y del mundo se convierte definitivamente en un enigma. Pero tampoco ello nos obliga a suscribir una concepción positivista de nuestro sistema de conocimiento. La comprensión positivista de nuestros sistemas de saber es falsa. Y cabe poner en marcha un proceso de autorreflexión que, moviéndose en el marco mismo que representan las ciencias e ilustrándonos sobre el *papel que compete a cada tipo de ciencia*, y sobre los supuestos antropológicos profundos en que se asienta *cada tipo de saber* y por tanto la objetividad de cada tipo de saber, reactive en una perspectiva histórica y finita el interés por la libertad, el “interés emancipatorio” que es el que anima a propuestas como la de Husserl al igual que antaño animó al concepto griego de teoría. De modo que si antaño la razón hubo de prestar oídos a lo que el mito quería significar, hoy nuestro saber habría de prestar oídos tanto al mito que representan las grandes religiones, como al mito que representa la tradición de la “gran filosofía”, pero sin sucumbir a ellos. Y basta analizar el concepto de “objetividad” que la comprensión positivista de la ciencia recibe de la “teoría tradicional” para percatarnos de que en el marco de nuestros sistemas de saber cabe activar un proceso de reflexión que permita aunar conocimiento y práctica, una práctica ilustrada, racional, esto es, animada por un interés por la libertad y la emancipación. Obsérvese, por tanto, que toda la “teoría de la ciencia” de Habermas va a pivotar sobre los conceptos de reflexividad, reflexión y autorreflexión aparte del de interés, es decir, sobre conceptos todos ellos que para la concepción positivista del saber indican casi ya de por sí una merma de la objetividad.

El artículo de Habermas es, pues, un intento de aclarar las bases de lo que hoy podría ser una “teoría crítica” de la cultura y la sociedad, que pueda considerarse heredera de las intenciones de la gran filosofía de la Ilustración, pero que sea también capaz de no sucumbir a las ilusiones de esa filosofía, sin que ello signifique la reducción de la razón a la ciencia natural y a la tecnología.

CONOCIMIENTO E INTERÉS

-I-

Durante el segundo semestre de 1802 Schelling impartió en Jena un curso sobre el método de los estudios universitarios. En el lenguaje del idealismo alemán Schelling reformula enfáticamente el concepto de teoría que desde los orígenes había venido determinando la tradición de la gran filosofía. «El miedo a la especulación, ese supuesto y apresurado progresar de lo teórico a lo puramente práctico, produce necesariamente en la acción la misma superficialidad que en el saber. La introducción a una filosofía estrictamente teórica familiariza directamente con las ideas. Y sólo las ideas dan a la acción vigor, firmeza y significado ético.»¹ En la acción sólo puede verdaderamente orientarnos aquel conocimiento que se libere de los meros intereses y se oriente por ideas, es decir: un conocimiento que venga embebido por una actitud teórica.

La palabra *teoría* tiene orígenes religiosos: *Theorós* se llamaba el representante que las ciudades griegas enviaban a las grandes celebraciones y juegos públicos.² En la *theoría*, es decir, no más que mirando y contemplando, se absorbía en el contenido de aquellas celebraciones, que venían envueltas en el aura de lo sacro. En el lenguaje de los filósofos, *theoría* pasó a significar la contemplación del cosmos. Como contemplación del cosmos la teoría presupone ya unos límites entre ser y tiempo que, con el poema de Parménides, fundan la Ontología y retornan en el *Timeo* de Platón: la teoría reserva al

¹ Schellings Werke, ed. Schröter, t. III, pág. 299.

² Bruno Snell, *Theorie und Praxis*, en: *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo 1955, pág. 401 ss; Georg Picht, "Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie", en: *Evangelische Ethik*, 8 (1964), pág. 321 ss.

logos un ente purificado de todo lo inconstante e incierto y deja a la *doxa* el ámbito de lo perecedero. Ahora bien, si el filósofo se dedica a contemplar el orden de lo imperecedero, no puede evitar asimilarse él mismo al orden y medida del cosmos, no puede evitar imitar en sí mismo el orden que el cosmos exhibe. El filósofo hace exhibición en sí mismo de la medida y proporciones que contempla tanto en los movimientos de la naturaleza, como en el discurrir armónico de la música. El filósofo se forma por mimesis. La teoría penetra, pues, en la práctica de la vida por la vía de la asimilación del alma al movimiento ordenado del cosmos, la teoría da forma a la vida, se refleja en la actitud de aquel que se somete a su disciplina, se refleja en su *ethos*, esto es, en su modo de vivir.

Este concepto de teoría y de una vida en la teoría determinó a la filosofía desde sus orígenes. A la oposición entre teoría en el sentido que acabo de describir y teoría en el sentido de *crítica*, dedicó Max Horkheimer un importante artículo.³ Vuelvo a retomar esta cuestión casi una generación después.⁴ Para ello voy a partir de una obra de Husserl que apareció casi al mismo tiempo.⁵ En esa obra Husserl se deja guiar precisamente por el concepto de teoría al que Horkheimer oponía un concepto crítico de teoría. Husserl no habla de crisis en las ciencias, sino de la crisis de éstas como ciencias, pues: «estas ciencias parece que no tuvieran nada que decirnos en nuestra situación de penuria». Sin reparar en ello, como casi todos los filósofos que le precedieron, Husserl toma por criterio de su crítica una idea de conocimiento que conserva todavía aquella conexión platónica entre teoría pura y práctica de la vida. No es el contenido informativo de las teorías, sino la formación de un modo de conducirse reflexivo e ilustrado entre los teóricos mismos lo que acaba dando lugar a una cultura científica, lo que acaba produciéndola. El avance de la cultura europea parecía tener por meta precisamente la formación de tal cultura científica. Y es esta tendencia histórica la que Husserl ve, sin embargo, en peligro tras 1933. Está convencido de que el peligro no amenaza propiamente desde fuera, sino desde dentro. Hace derivar la crisis de que las disciplinas más avanzadas, sobre todo la Física, han venido a parar bien lejos de aquello que en verdad merece llamarse teoría.

-II-

Pero, ¿es ello realmente así? Entre la autocomprensión positivista de la ciencia y la vieja ontología, no cabe duda de que se da una conexión. Las ciencias empírico-analíticas desarrollan sus teorías en el medio de una autocomprensión que establece sin

³ "Traditionelle und kritische Theorie", en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, t. VI, 1937, pág. 245 ss.

⁴ Este texto sirvió de base a la lección inaugural que pronuncié en la Universidad de Francfort el 28-VI-1965. Las referencias bibliográficas son, pues, escasas.

⁵ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Ges. Werke, t. VI, La Haya 1954.

forzar las cosas una continuidad con los inicios del pensamiento filosófico: ambos se obligan a una actitud teórica que se libere de lazos dogmáticos y de la influencia perturbadora de los intereses naturales de la vida. Y ambos concuerdan en la intención cosmológica de describir teóricamente el universo en su orden legiforme, tal como ese universo es. En cambio, las ciencias *histórico-hermenéuticas*, las cuales tienen que ver con la esfera de las cosas perecederas y de la simple opinión, no pueden hacerse derivar de modo tan natural de aquella tradición, pues nada tienen que ver con la cosmología. Pese a lo cual, conforme al modelo de las ciencias de la naturaleza también ellas desarrollan una *autocomprensión científicista*. También los contenidos de sentido que la tradición nos transmite, parecen dejarse congregarse en una especie de simultaneidad ideal formando un mundo o cosmos de hechos históricos. Por más que las ciencias del espíritu no puedan aprehender sus hechos sino por vía de comprensión, y por poco interesadas que estén en descubrir leyes generales, no por ello dejan de compartir con las ciencias empírico-analíticas la misma conciencia metodológica: la de describir en actitud teórica una realidad estructurada. El historicismo se ha convertido en el positivismo de las ciencias del espíritu, es decir, de las ciencias históricas.

El positivismo se ha impuesto también en las *ciencias sociales*, lo mismo cuando éstas se atienen a las exigencias metodológicas de las ciencias empírico-analíticas del comportamiento, que cuando se orientan por el modelo de las ciencias normativo-analíticas, como es la ciencia económica, las cuales presuponen máximas de acción.⁶ Bajo el lema de «neutralidad valorativa», en este campo de la investigación tan próximo a la práctica, se ve corroborado una vez más el código que la ciencia moderna debería a los propios orígenes del pensamiento teórico en la filosofía griega: psicológicamente el investigador está obligado a adoptar una actitud teórica, y epistemológicamente se impone una separación entre conocimiento e interés. A ello responde en el plano lógico la distinción entre enunciados descriptivos y enunciados normativos, distinción que, tal como se entiende a sí misma, obliga a purificar los contenidos cognitivos de todo elemento emotivo.

Sin embargo, ya la propia expresión «neutralidad valorativa» nos recuerda que los postulados que tal idea lleva anejos no concuerdan con el sentido clásico de la «teoría». Establecer una estricta separación y escisión entre valores y hechos significa oponer al puro ser un abstracto deber-ser. Hechos y valores no son sino el producto de la escisión nominalista provocada por una crítica nominalista que duró siglos a aquel concepto enfático de ente, con el que exclusivamente operó antaño la teoría. Ya el propio nombre de *valores*, que filosóficamente puso en circulación el neokantismo, de unos valores frente a los que la ciencia habría de mantener su neutralidad, representa una borradura y negación de aquello que antaño la teoría pretendió.

⁶ Cfr. G. Gäfen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tübinga 1963.

Así pues, aun cuando las ciencias positivas comparten con la tradición de la gran filosofía el concepto de teoría, destruyen, sin embargo, la pretensión clásica que la gran filosofía asoció siempre con ese concepto. Dos elementos toman esas ciencias positivas de la herencia filosófica: primero, el sentido metodológico de la actitud teórica y, segundo, el supuesto ontológico de que la estructura del mundo es independiente del sujeto cognoscente. Pero por otro lado, se pierde la conexión entre *teoría* y *cosmos*, entre *mimesis* y *bíos theoretikos*, que se supuso desde Platón a Husserl. Lo que antaño se supuso que había de ser la eficacia práctica de la teoría, sucumbe ahora a prohibiciones metodológicas. La concepción de la teoría como un proceso de formación se ha convertido en algo apócrifo. Aquella asimilación mimética del alma a las proporciones del universo que supuestamente el teórico se dedicaba a contemplar, convertía al conocimiento teórico en no más que un instrumento puesto al servicio de la interiorización de normas de comportamiento, extrañándolo así de lo que era su legítima tarea: así al menos nos parecen hoy las cosas.

-III-

Y, efectivamente, las ciencias perdieron la específica significación para la vida, que Husserl trata de restablecer mediante una renovación de la teoría pura. Voy a reconstruir la crítica de Husserl en tres pasos. Esa crítica se dirige *primero* contra el objetivismo de las ciencias. A éstas el mundo les aparece en términos objetivistas como un universo de hechos cuyas relaciones legiformes pueden aprehenderse descriptivamente. Pero en verdad el saber acerca de ese mundo de los hechos, en apariencia objetivo, viene trascendentalmente fundado en el mundo precientífico. Los objetos posibles del análisis científico se constituyen de antemano en el ámbito de lo familiar y habitual de que se compone nuestro 'mundo de la vida' primario. Y en esta capa o estrato que representa el 'mundo de la vida' primario, la Fenomenología pone de manifiesto, saca a la luz, las operaciones de una subjetividad fundadora de sentido. *En segundo lugar*, Husserl trata de mostrar que la razón de que esa subjetividad fundadora de sentido desaparezca bajo la capa que representa esa autocomprensión objetivista es que las ciencias no han logrado liberarse radicalmente de los intereses que prevalecen en ese mundo de la vida primario. Es la Fenomenología la que empieza rompiendo con esa actitud ingenua de las ciencias, y sustituyéndola por una actitud estrictamente contemplativa, estableciendo así una definitiva disociación entre conocimiento e interés. *Finalmente*, Husserl equipara la autorreflexión trascendental, a la que él da el nombre de «descripción fenomenológica», con la teoría pura, con la teoría en sentido tradicional. La actitud teórica la debe el filósofo a una reorientación que lo libera de la red de intereses habituales de la existencia. La teoría, en este aspecto, es «ajena a la práctica». Pero eso no la desconecta de la vida práctica. Pues es precisamente esa consecuente abstinencia de la teoría respecto de la red

de intereses habituales, la que, conforme al concepto tradicional de teoría, tiene por consecuencia una formación y educación orientadora de la vida práctica. La actitud teórica, una vez que nos hemos ejercitado en ella, permite de nuevo una reconexión con la actitud práctica: «Esto sucede en forma de una práctica de nuevo cuño [. . .], la cual se endereza, mediante la razón científica universal, a elevar a la humanidad mediante normas extraídas de toda clase de verdades, a trasformarla de raíz en una nueva humanidad, capacitada para una autorresponsabilidad absoluta sobre la base de convicciones teóricas absolutas»

Quien se represente la situación de los años treinta, quien logre ponerse en el momento de emergencia y ascenso de toda aquella barbarie, no podrá menos de sentir verdadero respeto ante la convicción con que aquí se refiere Husserl al poder terapéutico de la descripción fenomenológica; pero esa convicción difícilmente puede fundamentarse. La Fenomenología aprehende en todo caso unas normas conforme a las que la conciencia, en su función transcendental, necesariamente trabaja; la Fenomenología describe, hablando kantianamente, leyes de la razón pura, pero no normas de una legislación general de la razón práctica conforme a la que la voluntad libre pudiera orientarse. ¿Por qué cree Husserl, sin embargo, poder entablar la pretensión de que la Fenomenología puede desarrollar una eficacia práctica en tanto que pura teoría? Husserl sucumbe a ese error porque no se percata de la conexión existente entre el positivismo, que él critica con toda razón, y aquella ontología de la que, sin percatarse de ello, el propio Husserl está tomando el concepto tradicional de teoría.

Con razón crítica Husserl la apariencia objetivista que hace que las ciencias se engañen suponiendo un «en-sí» de hechos legiformente estructurados, que oculta la constitución de esos hechos, no permitiendo así que nos percatemos de cómo el conocimiento viene entreverado con los intereses del mundo de la vida. Y porque la Fenomenología hace que nos percatemos precisamente de eso, ella misma, así hemos de suponerlo, ha de quedar por encima de tales intereses; el título de pura teoría que las ciencias injustamente reclaman para sí, sólo la Fenomenología lo merece. Y es precisamente con este momento, con el momento que representa la liberación del conocimiento respecto de los intereses, con el que Husserl asocia la expectativa de eficacia práctica. Pero el error es evidente: la teoría en el sentido de la gran tradición filosófica lograba refluir de nuevo sobre la vida porque supuestamente descubría en el orden cósmico un orden ideal del mundo, lo cual significaba también: un prototipo o modelo del orden del mundo humano. Sólo como cosmología podía pretender la teoría ser a la vez capaz de orientar la acción. Pero, por eso mismo, Husserl no puede esperar tales procesos de formación y educación de una Fenomenología que, en términos de filosofía transcendental, ha purificado a la vieja teoría de todos sus contenidos cosmológicos y sólo mantiene ya de ella, abstractamente, algo así como la actitud teórica. Con lo cual queda claro que la teoría no se enderezaba a la formación porque lograrse liberar al conocimiento de los intereses de la vida, sino, al revés, porque obtenía *de la ocultación de sus verdaderos intereses una fuerza pseudonormativa*. Y por eso Husserl, al criticar la autocomprensión objetivista de la ciencia, sucumbe él mismo a un objetivismo distinto, que el concepto tradicional de teoría ya siempre había arrastrado consigo.

-IV-

En la cultura tradicional griega aparecen todavía como dioses y poderes sobrehumanos aquellas mismas fuerzas que en la filosofía aparecen rebajadas a fuerzas y capacidades del alma. La filosofía los domesticó y los redujo al ámbito del alma a título de poderes demoníacos interiorizados. Pero si los impulsos y las pasiones que envuelven al hombre en las tramas de intereses de una práctica inconstante y carente de solidez, los entendemos bajo este punto de vista, entonces la actitud que la teoría pura comporta, una actitud que promete *purificarnos* precisamente de esas pasiones, cobra un nuevo sentido: pues es claro que contemplación desinteresada significa entonces emancipación. El disociar conocimiento e interés no tenía la finalidad de purificar a la teoría de las opacidades de la subjetividad, sino, al revés, de someter al sujeto a una purificación extática que lo limpiase de sus pasiones. El que la catarsis ya no se alcance participando en cultos místéricos sino que por medio de la teoría se efectúe en la voluntad del propio individuo, señala la nueva etapa de emancipación: en la trama de convivencia y comunicación que representa la *polis* griega la individuación del sujeto había progresado hasta el punto de que la identidad de ese yo individuado sólo podía formarse ya, en tanto que magnitud fija y constante, a través de la identificación con las leyes abstractas del orden del cosmos. En la unidad de un cosmos que reposa sobre sí mismo y en la identidad de un ser no sometido a mudanzas es donde encontraba ahora sostén y apoyo una conciencia individual emancipada de los poderes originarios, de los poderes míticos.

En Grecia, pues, ese mundo emancipado, ese mundo limpio de poderes demoníacos, la teoría sólo podía confirmarlo y corroborarlo en virtud de distinciones ontológicas. Y, a la vez, la apariencia de teoría pura impedía recaer en una etapa superada. Pues si se hubiera visto que esa identidad del puro ser no era más que una apariencia objetivista, en ella en modo alguno hubiera podido formarse la identidad del yo. El que ese interés no se tornase visible, el que ese interés quedase reprimido, era todavía parte de ese interés mismo.

Pero si ello es así, entonces los dos elementos más influyentes de la tradición griega, a saber, la actitud teórica y la suposición ontológica de un mundo en sí mismo estructurado con independencia del sujeto cognoscente, brotan de un ámbito al que ellos mismos nos impiden acceder: de un ámbito en que se aúnan conocimiento e interés. Y con ello retornamos a la crítica que Husserl hace al objetivismo de las ciencias. Sólo que el tema de esa crítica se vuelva ahora *contra* Husserl. No sospechamos una conexión no confesada entre conocimiento e interés porque las ciencias se hayan desvinculado del concepto clásico de teoría, sino que la sospechamos porque no se han liberado por completo de él. La sospecha de objetivismo persiste a causa de la *apariencia ontológica de teoría pura* que las ciencias, *tras haberse desprendido de los viejos ideales de formación y educación*, siguen capciosamente compartiendo con la tradición filosófica.

Con Husserl llamamos objetivista a una actitud que refiere ingenuamente los enunciados teóricos a estados de cosas. Esa actitud supone que las relaciones entre

magnitudes empíricas, tal como quedan reflejadas por los enunciados teóricos, son algo en sí; al mismo tiempo deja de lado el marco transcendental, sólo dentro del cual se forma el sentido de tales enunciados. Pero en cuanto esos enunciados se entienden relativamente a un sistema de referencia supuesto ya siempre de antemano, es decir, relativamente al sistema de referencia implícito en que esos enunciados cobran sentido, la apariencia objetivista se desmorona y nos permite así percatarnos de cómo el conocimiento viene regido por un determinado interés. Para las tres categorías de procesos de investigación puede mostrarse una específica conexión entre las reglas lógico-metodológicas y los respectivos intereses rectores del conocimiento. Mostrar tal cosa es la tarea de una teoría crítica de la ciencia que logre escapar a las trampas del positivismo.⁷ En el planteamiento mismo de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés *técnico*, en el planteamiento de las ciencias histórico-hermenéuticas un interés *práctico*, y en el planteamiento de las ciencias orientadas críticamente interviene el interés *emancipatorio* que, como hemos visto, subyacía ya tácitamente en las teorías tradicionales. Voy a tratar de aclarar esta tesis aduciendo algunos ejemplos.

-V-

En las ciencias *empírico-analíticas* el sistema de referencia que prejuzga el sentido de los enunciados que son posibles en la ciencia experimental de que se trate, establece reglas tanto para la construcción de las teorías, como también para su comprobación crítica.⁸ Como teorías resultan aptos sistemas hipotético-deductivos de proposiciones que permiten deducir hipótesis legiformes dotadas de contenido empírico. Éstas pueden interpretarse como enunciados acerca de la covarianza de magnitudes observables; permiten hacer pronósticos, supuestas unas determinadas condiciones iniciales. El saber empírico-analítico es, por tanto, saber predictivo posible. Pero el sentido de tales pronósticos, es decir, su utilizabilidad técnica, no es sino resultado de las reglas conforme a las que aplicamos las teorías a la realidad.

En la observación controlada, que a menudo cobra la forma de experimento, generamos condiciones iniciales y medimos el resultado de las operaciones realizadas en tales condiciones. Pues bien, el empirismo pretende asentar la apariencia objetivista en las observaciones que quedan expresadas en los enunciados protocolarios o proposiciones básicas: pues en ellas nos vendría fiablemente dado algo inmediatamente evidente sin

⁷ Éste es el camino que señala el estudio de K. O. Apel: "Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften", en: *Philosophisches Jahrbuch*, 72. Jg., Munich 1965, pág. 239 ss.

⁸ Cfr. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres 1959; y mi artículo "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik", en: *Zeugnisse*, Francfort 1963, pág. 473 ss.

ningún añadido subjetivo. Pero en realidad tales proposiciones básicas no reflejan en absoluto hechos en sí, antes expresan éxitos o fracasos de nuestras operaciones. Podemos decir que los hechos y las relaciones entre ellos quedan aprehendidos descriptivamente; pero esta forma de hablar no debe ocultarnos que los hechos que como tales resultan relevantes para las ciencias experimentales sólo se constituyen mediante una organización previa de nuestra experiencia en el círculo de funciones de la acción instrumental.

Ambos elementos, esto es, la construcción lógica de los sistemas permisibles de enunciados y el tipo de condiciones de comprobación, cuando se los toma conjuntamente, sugieren la siguiente interpretación: el tipo de teoría que caracteriza a las ciencias experimentales nos alumbra la realidad bajo la guía de un interés por el posible aseguramiento informativo y por la posible ampliación de la acción controlada por el tipo de éxito que los éxitos experimentales prefiguran. Se trata del interés cognoscitivo por el control técnico de procesos objetivados.

Las *ciencias histórico-hermenéuticas* obtienen sus conocimientos en un marco metodológico distinto. Aquí el sentido de la validez de los enunciados no se constituye en el sistema de referencia que representa el control técnico. Los dos niveles que en el caso de las ciencias experimentales representan el lenguaje formalizado y la experiencia objetivada no se han separado aún en el caso de las ciencias histórico-hermenéuticas. Pues ni las teorías están construidas deductivamente, ni tampoco las experiencias se organizan con vistas al éxito de operaciones. En el caso de estas ciencias es la comprensión del sentido, y no la observación, lo que nos permite acceder a los hechos. A la comprobación sistemática de hipótesis corresponde en el caso de las ciencias histórico-hermenéuticas la interpretación de textos. Las reglas de la hermenéutica determinan por tanto el sentido posible del tipo de enunciados característicos de las ciencias históricas o ciencias del espíritu.⁹

A tal comprensión del sentido, a la que los hechos culturales vendrían dados de forma evidente, el historicismo asoció la apariencia de teoría pura. Parece como si el intérprete se transportase al horizonte del mundo o del lenguaje del que el texto transmitido obtiene en cada caso su sentido. Pero también aquí los hechos sólo se constituyen relativamente a los estándares de su propia fijación. Así como la autocomprensión positivista no incluye expresamente entre sus elementos la conexión que se da entre las operaciones de medida y los controles de éxito, así también pasa por alto esa autocomprensión del intérprete ligada a la situación de partida, por la que viene siempre mediatizado el saber hermenéutico. El mundo del sentido recibido por vía de tradición sólo se abre al intérprete en la medida en que tal apertura contribuye también a aclarar el propio mundo de éste. Quien entiende establece una comunicación entre ambos mundos; aprehende el contenido de lo transmitido al *aplicarse* la tradición a sí mismo y a su propia situación.

⁹ Hago aquí más los resultados de los estudios de H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*², Tübinga 1965, II parte.

Pero si las reglas metodológicas aúnan de esta suerte interpretación con aplicación, entonces difícilmente puede evitarse la consecuencia de que la investigación hermenéutica abre o nos alumbra la realidad bajo la guía de un interés por el mantenimiento y ampliación de la intersubjetividad de un entendimiento posible, enderezado a orientar la acción. La comprensión del sentido se endereza, por su propia estructura, a un consenso posible entre los agentes en el marco de una autocomprensión recibida. Y a este interés lo vamos a llamar interés cognoscitivo práctico, por oposición al técnico.

Las ciencias sistemáticas de la acción, a saber: la economía, la sociología, la política, al igual que las ciencias empírico-analíticas de la naturaleza, tienen por meta la producción de saber nomológico.¹⁰ Pero una ciencia social crítica no podría contentarse con eso. Pues además de eso habría de esforzarse en averiguar cuándo los enunciados teóricos aprehenden verdaderas estructuras invariantes y legiformes de la acción social, y cuándo se limitan a aprehender relaciones de dependencia ideológicamente congeladas, pero que por principio son susceptibles de cambio. En la medida en que lo que ocurra sea esto último, tanto la crítica de las ideologías, como también el psicoanálisis, cuentan con que la información e ilustración acerca de esas conexiones legiformes que no son sino productos de una congelación ideológica, pueden poner en marcha en la conciencia de los propios afectados un proceso de reflexión; a resultas de lo cual puede experimentar un cambio ese nivel de conciencia no reflexivo, que ha de contarse entre las condiciones iniciales de tales leyes. Un saber críticamente obtenido acerca de tales relaciones legiformes, no es que pueda por esta vía derogar la ley misma mediante reflexión, pero sí suspender su validez para ese caso concreto, hacer que deje de aplicarse al caso.

El marco metodológico que fija el sentido de la validez de esa categoría de enunciados críticos se mide por el concepto de *autorreflexión*. Ésta libera al sujeto de su dependencia de poderes hipostatizados. La autorreflexión viene determinada por un interés cognoscitivo emancipatorio. Las ciencias de orientación crítica lo comparten con la filosofía.

Pero mientras la filosofía pretenda seguir siendo ontología, sucumbe ella misma a un objetivismo que distorsiona la conexión que se da entre el conocimiento que ella representa y el interés por la emancipación. Sólo cuando la filosofía vuelva también contra esa apariencia de pura teoría a la que ella también sucumbe, la crítica que ejerce contra el objetivismo de las ciencias, podrá obtener de esa confesada dependencia la fuerza que en vano reclama cuando se entiende a sí misma como una filosofía carente de presupuestos.¹¹

¹⁰ E. Topitsch (Ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Colonia 1965.

¹¹ Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1956.

-VI-

En el concepto mismo de interés rector del conocimiento van ya unidos los dos momentos cuya relación hay que aclarar: conocimiento e interés. Por nuestras experiencias cotidianas sabemos que bien a menudo las ideas valen para colgar a nuestras acciones motivos que las justifiquen y para ocultar los reales. Y a esto que en el nivel de la acción individual llamamos «racionalización», es a lo que en el nivel de la acción colectiva llamamos «ideología». En ambos casos el contenido manifiesto de los enunciados viene falseado por los intereses en los que de forma irreflexiva se ve atrapada una conciencia que sólo aparentemente es autónoma. Con toda razón, por tanto, la disciplina del pensamiento bien entrenado se endereza a eliminar tales intereses. En todas las ciencias se han desarrollado rutinas que tienen por fin prevenir la subjetividad de la opinión; y contra la influencia incontrolada de intereses de raíces profundas, que no dependen tanto del individuo como de la situación objetiva de determinados grupos sociales, incluso se ha puesto en marcha una nueva disciplina, la sociología del conocimiento. Pero esto es sólo una cara de la cuestión. Pues precisamente porque la ciencia tiene que empezar ganándose la objetividad de los enunciados en contra de la presión y la seducción de los intereses particulares, precisamente por eso, digo, la ciencia tiende a engañarse a sí misma acerca de intereses fundamentales, a los que no sólo debe su fuerza impulsora, sino *las propias condiciones de la objetividad posible*.

Pues el interés por el control técnico, el interés por el entendimiento intersubjetivo necesario para la práctica de la vida en común y el interés por la emancipación respecto de coerciones inconscientes, coerciones no transidas por la reflexión, fijan los puntos de vista específicos, sólo desde los cuales nos es posible aprehender lo que llamamos realidad. Al percatarnos de la irrebasabilidad de estos límites trascendentales de nuestra comprensión posible del mundo, no es sino un fragmento de naturaleza el que a través de nosotros y en nosotros cobra autonomía dentro de la misma naturaleza. Si el conocimiento pudiera superar alguna vez en astucia a este su interés innato, ello no podría consistir en otra cosa que en percatarse de que la mediación de sujeto y objeto que la conciencia filosófica atribuye exclusivamente a su síntesis, es decir, a la síntesis que ella opera, viene originalmente producida por intereses. Reflexivamente el espíritu puede tornarse consciente de esta su base natural. Pero el poder de esa base alcanza hasta la propia lógica de la investigación científica.

Las representaciones y descripciones no son nunca independientes de estándares. Y la elección de tales estándares descansa sobre actitudes y puntos de vista, que han menester de una ponderación crítica mediante argumentos porque ni cabe deducirlos lógicamente, ni tampoco demostrarlos empíricamente. Decisiones metodológicas básicas como son, por ejemplo, distinciones tan fundamentales como la de ser categorial y no categorial, enunciados analíticos y sintéticos, contenido descriptivo y contenido emotivo, ofrecen la peculiaridad de que ni son arbitrarias, ni tampoco representan algo que resulte

ineludible hacer.¹² Más bien hay que decir que resultan adecuadas, o resultan erradas. Pues se miden por la necesidad metalógica de intereses que ni nosotros podemos fijar, ni tampoco podemos representárnoslos como si de una cosa ahí fuera se tratara, sino de intereses que tenemos que *acertar*, tenemos que atinar. Mi *primera tesis* es por tanto que *Las operaciones del sujeto trascendental tienen su base en la historia natural de la especie humana*.

Tomada por sí misma esta tesis podría conducir al malentendido de que la razón de los hombres, al igual que las zarpas o los colmillos de los animales, fuese no más que un órgano de adaptación. Y también lo es desde luego. Pero los intereses radicados en nuestra historia natural, de los que a mi juicio derivan los intereses rectores del conocimiento, provienen de la naturaleza y, a la vez, de la ruptura con la naturaleza, que la cultura representa. Y junto con el momento de imposición de un impulso natural, comportan también en sí el momento de liberación respecto de la coerción de la naturaleza. Ya al propio interés por la autoconservación, que tan natural parece, responde un sistema social que compensa las deficiencias de la dotación orgánica del hombre y asegura la existencia histórica de éste *contra* una naturaleza que amenaza desde fuera. Pero la sociedad no es sólo el sistema de la autoconservación. Una naturaleza seductora, que como libido está siempre presente en el individuo, se disoció del círculo de funciones de la autoconservación, empujándonos a que le demos un cumplimiento y satisfacción utópicos. Así pues, el sistema social lleva también dentro estas demandas individuales de felicidad, que no armonizan de antemano sin más con los requisitos de la autoconservación colectiva. De ahí que los procesos de conocimiento, de los que ineludiblemente depende la socialización, no operen sólo como medios de reproducción de la vida; pues son ellos mismos los que a la vez determinan las definiciones conforme a las que esa vida se entiende a sí misma. Incluso la supervivencia que ofrece el aspecto de no ser otra cosa que pura supervivencia, es siempre ya una magnitud histórica; pues se mide siempre por lo que en una sociedad quiere decirse cuando en ella se habla de *vida buena*. Mi *segunda tesis* es pues: *El conocimiento es instrumento de la autoconservación, pero en la misma medida en que es instrumento de la autoconservación, trasciende la mera autoconservación*.

Los puntos de vista específicos desde los que, de forma trascendentalmente necesaria, aprehendemos la realidad, fijan tres categorías de saber posible: informaciones que amplían nuestro poder de disposición técnica; interpretaciones que posibilitan una orientación de la acción en el contexto de tradiciones comunes y compartidas; y análisis que liberan a la conciencia de su dependencia de poderes hipostatizados, de poderes no transidos por la reflexión. Esos puntos de vista brotan de los intereses de una especie que por su propia naturaleza está ligada a determinados medios de socialización: al trabajo,

¹² M. White, *Toward Reunion in Philosophy*, Cambridge 1956.

al lenguaje y al poder político. La especie humana asegura su existencia en sistemas de trabajo social y en sistemas caracterizados por su capacidad de autoafirmarse por vía de ejercer coerción y violencia; mediante una convivencia determinada por la tradición y articulada en el medio que representa la comunicación en el lenguaje cotidiano; y, finalmente, con ayuda de identidades del yo, que en las sucesivas etapas de la individuación refuerzan cada vez más la conciencia del individuo en su relación con las normas del grupo. Así, los intereses rectores del conocimiento son intereses inherentes a las funciones de un yo que mediante procesos de aprendizaje se adapta a sus condiciones externas de vida; que mediante procesos de formación se ejercita en la trama de comunicación de un mundo social; y que en medio de un conflicto entre sus propias pulsiones y las coerciones sociales construye su propia identidad. Estas operaciones y los resultados de estas operaciones pasan a formar parte a su vez de la fuerzas productivas que una sociedad acumula; de la tradición cultural desde la que una sociedad se interpreta; y de las legitimaciones que una determinada sociedad asume o critica. Mi *tercera tesis* es, pues, la siguiente: *Los intereses rectores del conocimiento se forman en el medio del trabajo, del lenguaje y de los sistemas de dominación.*

Sin embargo, la constelación que forman conocimiento e interés no es la misma en todas las categorías. Ciertamente, es siempre apariencia esa supuesta autonomía carente de presupuestos con la que el conocimiento comenzaría aprehendiendo la realidad, para sólo después ponerse al servicio de intereses extraños al conocimiento. Pero el espíritu sí que puede volverse sobre la trama de intereses que de antemano establecen la conexión entre sujeto y objeto, lo cual está reservado en exclusiva a la autorreflexión. La autorreflexión puede en cierto modo dar alcance al interés, aunque no suprimirlo.

No es casualidad que los criterios de la autorreflexión queden por encima de esa peculiar indeterminación, de ese peculiar no estar nunca del todo decididos, en el que los estándares de todos los demás procesos de conocimiento han menester de que se los sopesa y pondere críticamente. Los estándares de la autorreflexión gozan teóricamente de certeza. El interés por la emancipación no es algo que vagamente vislumbremos, es algo que vemos *a priori* y en lo que *a priori* estamos. Pues aquello que nos separa de la naturaleza es lo único que conocemos conforme a su propia naturaleza: *el lenguaje*. Con la estructura del lenguaje viene ya puesto *para nosotros* algo así como emancipación. Con la primera frase que pronunciamos queda también inequívocamente expresada la intención de un consenso general que no se vea empañado por la coerción. La emancipación es la única idea que de verdad poseemos, entendiendo aquí idea en el sentido de la tradición filosófica. Por eso quizá la forma de expresarse del idealismo alemán, conforme a la cual la «razón» incluye ambos momentos: voluntad y conciencia, no esté del todo obsoleta. Razón significaba a la vez voluntad de razón. En la autorreflexión un conocimiento por mor del conocimiento llega a coincidir con el interés por la emancipación. El interés cognoscitivo emancipatorio tiene por meta la ejecución de la reflexión como tal. Mi *cuarta tesis* es por tanto la siguiente: *En la fuerza de la autorreflexión conocimiento e interés son una única cosa.*

Ciertamente, sólo en una sociedad emancipada que hubiese realizado la emancipación de sus miembros, podría la comunicación convertirse en ese diálogo de todos con todos, exento de dominio, del que tomamos siempre ya el patrón de una identidad del yo formada en términos de reciprocidad, así como la idea de un verdadero acuerdo. En este aspecto la verdad de los enunciados se funda en la anticipación de una vida lograda. La apariencia ontológica de pura teoría, tras la que desaparecen los intereses rectores del conocimiento, refuerza la ficción de que el diálogo socrático fuera universal y posible en todo momento. La filosofía supuso desde el principio que la emancipación cuya idea viene implícita en la propia estructura del lenguaje, no solamente es algo anticipado, sino real. Precisamente, la teoría pura, al no querer obtener todo sino de ella misma, cae en brazos de lo externo que ella elimina y se vuelve así ideológica. Sólo cuando la filosofía, repasando el curso dialéctico de la historia, descubre el reguero de violencia que desfigura y distorsiona un diálogo intentado una y otra vez, y que una y otra vez se vio expulsado de los carriles de una comunicación exenta de coerciones, sólo entonces podrá la filosofía impulsar ese proceso, cuya detención, si no, la filosofía contribuiría a legitimar: el proceso de avance de la especie humana hacia la emancipación. Como *quinta tesis* voy a defender, por tanto, la siguiente proposición: *La unidad de conocimiento e interés se acredita en una dialéctica que partiendo de las huellas históricas del diálogo reprimido reconstruye lo reprimido.*

-VII-

Las ciencias han retenido de la filosofía una cosa: la apariencia de pura teoría. Esa apariencia no determina la práctica de la investigación en las ciencias, sino simplemente el modo como las ciencias se entienden a sí mismas. Y en la medida en que tal autocomprensión reobra sobre esa práctica, incluso no deja de tener su buen sentido.

Pues constituye el orgullo de las ciencias el aplicar impertérritamente sus propios métodos, sin reflexión alguna acerca del correspondiente interés cognoscitivo. Las ciencias, al no incluir en su reflexión metodológica una reflexión acerca de lo que ellas mismas representan, proceden tanto más seguras de su propia disciplina, es decir, tanto más seguras de progresar metódicamente dentro de un marco no problematizado. La falsa conciencia desempeña en este caso una función protectora. Porque cuando se pasa al nivel de la autorreflexión, a la ciencia le faltan medios para hacer frente a los riesgos que comporta tal conexión entre conocimiento e interés, una vez que se la penetra y se cobra conciencia de ella. El fascismo pudo incubar el engendro de una Física nacional, y el estalinismo el de una genética soviética, a la que en cualquier caso debe tomarse algo más en serio, porque faltó la apariencia del objetivismo: esta apariencia hubiera podido inmunizar contra los peligrosos encantamientos que una reflexión mal conducida puede generar.

Pero la loa del objetivismo tiene su límite; y de ese límite parte la crítica de Husserl aunque no con los medios adecuados. Tan pronto como la apariencia objetivista se convierte en fundamental elemento afirmativo de una visión del mundo, esa necesidad metodológicamente inconsciente a la que acabamos de hacer referencia, se trueca en la dudosa virtud de una profesión de fe cientificista. El objetivismo no impide en modo alguno a las ciencias, como creía Husserl, intervenir en la práctica de la vida. Pues en esa práctica están integradas las ciencias de uno u otro modo. Pero esa eficacia práctica de las ciencias no se despliega *eo ipso* en el sentido de una creciente racionalidad de la acción.

Una autocomprensión positivista de las *ciencias nomológicas* da más bien lugar a que la acción ilustrada quede sustituida por la *técnica*. La autocomprensión positivista gobierna la utilización de las informaciones que las ciencias experimentales nos suministran, bajo un punto de vista completamente ilusorio, a saber, que la dominación práctica de la historia podría reducirse al control técnico de procesos científica y técnicamente objetivados. No menos consecuencias tiene la autocomprensión objetivista de las *ciencias hermenéuticas*. Esa autocomprensión conduce a una esterilización del saber histórico, a sustraer ese saber a la apropiación reflexiva y viva por parte de los agentes de las tradiciones que siguen operando sobre ellos y, finalmente, a encerrar la historia en un museo. Conducidos ambos tipos de ciencia por la actitud objetivista de una teoría que no tendría otra función ni otro supuesto que los de ser copia de los hechos, las ciencias nomológicas y las ciencias hermenéuticas se complementan mutuamente en lo tocante a sus consecuencias prácticas. Mientras que la autocomprensión objetivista de las ciencias hermenéuticas convierte el conjunto de tradiciones de las que vivimos en algo sin compromiso, las ciencias nomológicas, operando sobre un fundamento al que se ha mondado de toda historia, reducen la práctica de la vida exclusivamente al ámbito de funciones de la acción instrumental. La dimensión en que los sujetos agentes podrían entenderse racionalmente acerca de metas y objetivos, queda así entregada a las tinieblas de una simple decisión entre sistemas cosificados de valores y entre convicciones últimas no transidas ni clarificadas ya por la reflexión.¹³ Y si de esta dimensión abandonada por todas las buenas cabezas vuelve a apoderarse después una reflexión, una reflexión que, al igual que la filosofía antigua, se conduce respecto de la historia en términos objetivistas, el resultado no puede ser otro que el de un triunfo del objetivismo en el más alto nivel. Es lo que ocurre cuando la crítica niega acriticamente, en favor de la pura teoría, su propia conexión con el interés cognoscitivo emancipatorio. Tal tipo de crítica, que entonces se vuelve delirante, proyecta el proceso de avance de la especie humana, un proceso todavía sin decidir, sobre el plano de una filosofía de la historia que se atreve a impartir dogmáticamente directrices para la acción. *Pero esa ofuscadora filosofía de la historia*

¹³ Cfr. mi artículo "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung", en: *Theorie und Praxis*², Neuwied 1967, pág. 231 ss.

no es otra cosa que el reverso de un decisionismo engeguetado, pues una neutralidad valorativa malentendida en términos contemplativos se concierta pero que muy bien con un partidismo recetado y administrado en términos burocráticos.

A estas consecuencias prácticas de una restringida, limitada y mermada conciencia científicista¹⁴ de las ciencias puede oponerse tratando de neutralizarlas una crítica que destruya la apariencia objetivista. Ciertamente, el objetivismo no puede quedar roto, como todavía se imaginaba Husserl, por la fuerza ejercida por una renovación de la *teoría*, sino sólo mostrando aquello que el objetivismo oculta: la conexión entre conocimiento e interés. El modo que la filosofía tiene de permanecer fiel a su gran tradición, es renegar de ella. La idea de que la verdad de los enunciados está ligada en última instancia a la intención de una vida verdadera, es algo que hoy ya no cabe salvar ni conservar sobre las ruinas de la ontología. Pero también la filosofía que se percata de esto seguirá siendo no más que una especialidad al lado de las ciencias y de espaldas a la conciencia pública, mientras como heredera de la tradición de la que ella críticamente se ha desprendido, no perviva sino en la autocomprensión positivista de las ciencias.

J. Habermas
1965

¹⁴ Herbert Marcuse ha analizado los peligros de una reducción de la razón a racionalidad técnica y de una reducción de la sociedad a la dimensión del control técnico en su libro *El hombre unidimensional*, Barcelona 1984. En un contexto distinto Helmut Schelsky hace el mismo diagnóstico: «Con la civilización técnica, que convierte al hombre mismo en algo planificado, hace aparición en el mundo un nuevo riesgo: el riesgo de que el hombre sólo se interprete a sí mismo en y desde las acciones externas, las acciones que cambian el mundo, y que fije y trate todo, también a los otros hombres y a sí mismo, en ese nivel que representa la acción técnica, la acción de control, la acción construida. Este nuevo autoextrañamiento del hombre, que puede arrebatarle la identidad de sí mismo y del otro, es el peligro de que el creador se pierda en su obra, de que el constructor se pierda en su construcción. El hombre se aterra ante la idea de trascenderse sin residuos en una objetividad autoproducida, de trascenderse en un ser construido, y, sin embargo, trabaja incansablemente en el avance de dicho proceso de autoobjetivación científica.» (H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit*, Hamburgo, 1963, pág. 299).

LA FILOSOFÍA EN LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EUROPEA*

-I-

En esta conferencia quiero intentar suscitar un nuevo interés hacia el tan debatido tema de la crisis europea, desarrollando la idea histórico-filosófica (o el sentido teleológico) de la humanidad europea. Al señalar, con ello, la función esencial que tienen que ejercer en tal sentido la filosofía y sus ramificaciones que son nuestras ciencias, la crisis europea logrará también un nuevo esclarecimiento.

Partamos de algo notorio, de la diferencia entre la medicina científico-natural y la llamada «medicina naturalista». Así como ésta se origina, en la vida común del pueblo, de empirie y tradición ingenuas, así la medicina científico-natural nace del aprovechamiento de conocimientos de ciencias puramente teóricas, de las ciencias del cuerpo humano, en primer lugar de la anatomía y la fisiología. Mas éstas, por su parte, se basan en las ciencias fundamentales, universalmente explicatorias, de la naturaleza en general, en la física y la química.

Volvamos ahora la mirada de la corporeidad humana a la espiritualidad humana, el tema de las llamadas ciencias del espíritu. En ellas, el interés teórico se dirige exclusivamente a los hombres como personas y a su vivir y obrar personales, así como, correlativamente, a las obras creadas. Vida personal es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario. Y precisamente en comunidades de diferentes estructuras simples o graduadas, como familia, nación, supranación. La palabra *vida* no tiene aquí sentido fisiológico, significa vida que actúa conforme a fines, que crea formas espirituales: vida creadora de cultura, en el sentido más amplio, en una unidad histórica. Todo ello es tema de las diversas ciencias del espíritu. Ahora bien, evidentemente, la diferencia entre prosperar vigorosamente y decaer o, como también puede decirse, entre salud y enfermedad, existe también para las comunidades, los pueblos, los Estados. Surge, pues, sin dificultad la pregunta: ¿Cómo se explica que jamás, en este respecto, se haya llegado a una medicina científica, a una medicina de las naciones y de las comunidades supranacionales? Las naciones europeas están enfermas. Europa misma,

* Conferencia pronunciada en la Asociación de Cultura de Viena el 7 y el 10 de mayo de 1935. Traducción del alemán por Peter Baader.

se dice, se halla en una crisis. No faltan aquí, ciertamente, algo así como médicos naturalistas. Y hasta nos hallamos verdaderamente inundados por un diluvio de propuestas de reforma ingenuas y exaltadas. Mas, ¿por qué no prestan aquí las ciencias del espíritu, tan ricamente desarrolladas, el servicio que cumplen excelentemente en su esfera las ciencias de la naturaleza?

Los que estén familiarizados con el espíritu de las ciencias modernas sabrán replicar: la grandeza de las ciencias de la naturaleza consiste en que ellas no se conforman con una empirie sensible, porque para ellas toda descripción de la naturaleza sólo quiere ser tránsito metódico a la explicación exacta, en último término físico-química. Los mismos opinan: ciencias «meramente descriptivas» nos atan a las finitudes del mundo circundante terrenal; pero la ciencia de la naturaleza matemático-exacta abarca con su método las infinitudes en sus efectividades y posibilidades reales. Entiende lo sensiblemente dado como mero fenómeno subjetivamente relativo y enseña a investigar los elementos y leyes de la misma naturaleza suprasubjetiva (la naturaleza «objetiva») con aproximación sistemática en lo que ella tiene de universal incondicional. Al mismo tiempo enseña a explicar todas las concreciones sensiblemente dadas, sean hombres, sean animales «o» cuerpos celestes, a partir de lo existente en última instancia, a saber, induciendo a partir de los respectivos fenómenos fácticamente dados las futuras posibilidades y probabilidades, en una extensión y con una precisión que excede toda empirie sensiblemente determinada. El resultado del desarrollo consecuente de las ciencias exactas en la época moderna ha sido una verdadera revolución en la dominación técnica de la naturaleza.

Por desgracia, es totalmente distinta (en el sentido de la concepción que ya nos resulta enteramente comprensible), por razones internas, la situación metodológica en las ciencias del espíritu. Pues la espiritualidad humana está basada en la *physis* humana, toda vida psíquica individual-humana está fundada en la corporeidad, por consiguiente también toda comunidad, en los cuerpos de los hombres individuales que son miembros de esta comunidad. Si, pues, debe volverse posible, para los fenómenos científico-espirituales, una explicación realmente exacta y, en consecuencia, una praxis científica semejantemente extensa como en la esfera de la naturaleza, entonces los hombres de la ciencia del espíritu no deberían considerar solamente el espíritu como espíritu sino remontarse a los soportes corporales y llevar a cabo sus explicaciones sobre la base de la física y química exactas. Pero esto fracasa (y en ello nada puede modificarse dentro de un futuro previsible) ante la complicación de la necesaria investigación psicofísica exacta ya con respecto al hombre individual y tanto más con respecto al hombre individual y tanto más con respecto de las grandes comunidades históricas. Si el mundo fuera un edificio de dos esferas de realidad, naturaleza y espíritu, con igualdad de derechos, por decirlo así, ninguna favorecida metodológica y objetivamente con respecto a la otra, entonces la situación sería distinta. Pero sólo la naturaleza puede ser tratada de por sí como un mundo cerrado, sólo la ciencia de la naturaleza puede, con inquebrantada consecuencia, abstraer de todo lo espiritual e investigar la naturaleza puramente como na-

turalidad. Por otra parte, a la inversa, tal abstracción consecuente de la naturaleza no conduce para el hombre de ciencia del espíritu, interesado puramente en lo espiritual, a un «mundo» en sí cerrado, coherente en su pura espiritualidad, que pudiera convertirse en el tema de una ciencia del espíritu pura y universal, como paralelo de la ciencia de la naturaleza pura. Pues la espiritualidad animal, la de las «almas» humanas y animales, a la que se reduce toda otra espiritualidad, está fundada individual y causalmente en la corporeidad. Así se comprende que el hombre de ciencia, interesado puramente en lo espiritual como tal, no vaya más allá de lo descriptivo, ni de una historia del espíritu, y quede, por ende, ligado a las finitudes sensibles. Cualquier ejemplo lo muestra. Un historiador, p. ej., no puede tratar la historia griega antigua sin tomar en cuenta la geografía física de Grecia antigua, su arquitectura, la corporeidad de los edificios, etcétera. Esto parece bien claro.

Pero, ¿y si todo este modo de pensar que se manifiesta en tal interpretación estuviera basado en prejuicios funestos, y por sus repercusiones fuera corresponsable de la enfermedad europea? En efecto, ésta es mi convicción, y asimismo espero mostrar con ello cómo se halla también aquí una fuente esencial de la naturalidad con la que el hombre de ciencia moderno ni siquiera cree digna de considerar la posibilidad de la fundamentación de una ciencia acerca del espíritu puramente cerrada en sí y universal, a la que, de tal modo, niega rotundamente.

Es de interés para nuestro problema de Europa considerar esto más de cerca y desarraigar a la pronta convincente argumentación precipitada. El historiador, el investigador del espíritu y de la cultura de todo orden encuentra, por cierto, entre sus fenómenos constantemente también la naturaleza física, en nuestro ejemplo, la naturaleza de la Grecia antigua. Mas esta naturaleza no es la naturaleza en el sentido científico-natural, sino lo que los antiguos griegos consideraron como naturaleza, lo que tenía presente como el mundo circundante de la realidad natural. Dicho más plenamente: el mundo circundante histórico de los griegos no es el mundo objetivo en sentido nuestro, sino la «representación del mundo» de los griegos, esto es, su concepción subjetiva del mundo, con todas las realidades para ellos vigentes de este mundo, p. ej., los dioses, los demonios, etc.

Mundo circundante es un concepto que tiene lugar exclusivamente en la esfera espiritual. Que nosotros vivamos en nuestro respectivo mundo circundante, al cual están dirigidas todas nuestras preocupaciones y esfuerzos, señala un hecho que sucede puramente en lo espiritual. Nuestro mundo circundante es una formación espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica. Para quien toma por tema el espíritu como espíritu, no encuentra aquí ninguna razón para exigir otra explicación que no sea la puramente espiritual. Y así puede afirmarse en general: es un contrasentido considerar la naturaleza del mundo circundante como algo ajeno al espíritu y querer cimentar, por consiguiente, la ciencia del espíritu sobre la ciencia de la naturaleza y hacerla así, pretendidamente, exacta.

Evidentemente, también se ha olvidado por completo que ciencia de la naturaleza es (como toda ciencia, en general) un título para creaciones espirituales, a saber, las de los hombres de ciencia de la naturaleza; colaboradores como tales, estas creaciones pertenecen, como todos los acontecimientos espirituales, al ámbito de aquello que debe ser explicado en forma científico-espiritual. Ahora bien, ¿no es absurdo y no constituye un círculo querer explicar de un modo científico-natural el suceso histórico que es la «ciencia de la naturaleza», explicar este suceso mediante la colaboración de la ciencia de la naturaleza misma y de sus leyes naturales que, como creación espiritual, pertenecen, ellas mismas, al problema?

Ofuscados por el naturalismo (por mucho que ellos mismos lo combatan verbalmente), los hombres de ciencias del espíritu han descuidado completamente hasta el planteo del problema de una ciencia del espíritu universal y pura, indagando por una doctrina esencial del espíritu puramente como espíritu, que busque las leyes y elementos de lo universal incondicional que rige la espiritualidad, con el fin de lograr desde allí explicaciones científicas en un sentido absolutamente concluyente.

Las precedentes reflexiones filosófico-espirituales nos proporcionan la adecuada orientación para enfocar y tratar nuestro tema de la Europa espiritual como un problema puramente científico-espiritual; en primer lugar, pues, en su carácter histórico-espiritual. Como ya se anticipó en las palabras introductorias, ha de ponerse de manifiesto, por esta vía, una singular teleología, ingénita, por decirlo así, solamente a nuestra Europa, y precisamente en íntima relación con el origen o el surgimiento de la filosofía y sus ramificaciones, de las ciencias en la concepción griega antigua. Presentimos ya que se tratará así de un esclarecimiento de las razones más profundas del origen del funesto naturalismo, o bien, lo que se verá que es equivalente, del dualismo moderno de la interpretación del mundo. Finalmente, debe revelarse con ello el sentido verdadero de la crisis de la humanidad europea.

Formulamos la pregunta: ¿Cómo se caracteriza la estructura espiritual de Europa? Es decir, Europa entendida no geográfica o cartográficamente, como si se pretendiera circunscribir el ámbito de los hombres que conviven aquí territorialmente en calidad de humanidad europea. En el sentido espiritual pertenecen manifiestamente también a Europa los Dominios Británicos, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales ni los indios de las exposiciones de las ferias ni los gitanos que vagabundean permanentemente por Europa. Con el título de Europa trátase evidentemente aquí de la unidad de un vivir, obrar, crear espirituales: con todos los fines, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con los objetivos, las instituciones, las organizaciones. En ellos actúan los individuos dentro de múltiples sociedades de diferentes grados, en familias, en linajes, naciones, donde todos parecen estar interior y espiritualmente unidos y, como dije, en la unidad de una estructura espiritual. De este modo se habrá conferido a las personas, a las asociaciones de personas y a todas sus creaciones culturales un carácter de enlace total.

«La estructura espiritual de Europa»: ¿qué es esto? Es mostrar la idea filosófica inmanente a la historia de Europa (de la Europa espiritual), o, lo que viene a ser lo mis-

mo, la teleología inmanente a ella, que se da a conocer en general desde el punto de vista de la humanidad universal como el surgimiento y el comienzo de desarrollo de una nueva época de la humanidad, de la época de una humanidad que en adelante sólo quiere vivir y puede vivir en la libre formación de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón, hacia tareas infinitas.

Toda estructura espiritual que se halla por esencia en un espacio histórico universal o en una peculiar unidad de tiempo histórico según coexistencia y sucesión, tiene su historia. Si perseguimos, pues, las relaciones históricas y, según es necesario hacerlo, partiendo de nosotros mismos y de nuestra nación, entonces la continuidad histórica nos conduce cada vez más allá de nuestra nación a las vecinas, y así de naciones en naciones, de épocas en épocas. En la Antigüedad, al fin, de los romanos a los griegos, a los egipcios, persas, etc.; en esto, evidentemente, no hay fin. Retrocedemos a los tiempos primitivos, y no podríamos dejar de tomar en consideración la obra notable y rica en ideas de Menghin, la «Historia universal de la edad de piedra». Con este método la humanidad aparece como una vida única de individuos y de pueblos, unida por relaciones solamente espirituales, con una plétora de tipos humanos y culturales, pero que van confluyendo unos en otros. Es como un mar, en el cual los hombres y los pueblos son las olas que se configuran, se transforman y luego desaparecen fugazmente, las unas encrespándose más rica, más complicadamente, las otras de un modo más primitivo.

Sin embargo, en consideración posterior, dirigida a lo interno, notamos nuevas, singulares uniones y diferencias. Aunque las naciones europeas se hallen tan enemistadas como se quiera, tienen ellas, empero, un peculiar parentesco interior en el espíritu que las penetra a todas, que trasciende las diferencias nacionales. Es algo así como una fraternidad que nos da, en esta esfera, una conciencia patria. Esto salta a la vista tan pronto como tratamos de compenetrarnos, p. ej., con la historicidad india, con sus múltiples pueblos y formaciones culturales. En esta esfera existe, por su parte, la unidad de un parentesco familiar, pero extraña a nosotros. Por otro lado, los hombres de la India nos sienten como extraños, y solamente a sí mismos, entre ellos, como procedentes de un hogar común. Sin embargo, esta diferencia esencial de comunidad de origen y de extrañeza, en muchos grados relativizada, que es una categoría fundamental de toda historicidad, no puede bastar. La humanidad histórica no se estructura continuamente de la misma manera conforme a esta categoría. Esto lo sentimos precisamente en nuestra Europa. Hay en ellos algo singular que sienten en nosotros también todos los otros grupos de la humanidad como algo que, prescindiendo de todas las consideraciones de utilidad, se convierte para ellos en un motivo continuo de europeización, no obstante la voluntad inquebrantada de la autoconservación espiritual, mientras que nosotros, si nos comprendemos rectamente, jamás, p. ej., nos indianizaremos. Creo que nosotros sentimos (y, a pesar de toda oscuridad, este sentimiento tiene probablemente su razón) que a nuestra humanidad europea le es ingénita una entelequia que rige el cambio europeo de formas y que le confiere el sentido de una evolución hacia una forma ideal de vida y de ser como un eterno polo. No como si se tratara aquí de una de las conocidas finalidades que con-

fieren su carácter al reino físico de los seres orgánicos; o sea de algo así como una evolución biológica a partir de una forma germinal en grados sucesivos, hasta la madurez y el envejecer y morir subsiguientes. No existe esencialmente una zoología de los pueblos. Éstos constituyen unidades espirituales que no tienen —y particularmente no la tiene la supranacionalidad Europa— ninguna forma madura, alguna vez ya alcanzada ni jamás alcanzable como forma de una repetición regulada. La humanidad psíquica nunca ha sido acabada y nunca lo será y no puede nunca repetirse. El telos espiritual de la humanidad europea, en el cual está comprendido el telos particular de las naciones singulares y de los hombres individuales, se halla en lo infinito, es una idea infinita, a la que arcanamente tiende, por así decirlo, el total devenir espiritual. Tan pronto como se ha vuelto consciente como telos en su desarrollo, necesariamente se torna también práctico como fin de la voluntad, y con ello se inicia un nuevo y más alto grado de evolución, que se halla bajo la conducción de normas, de ideas normativas.

Pero todo esto no quiere ser una interpretación especulativa de nuestra historicidad, sino expresión de un vivo presentimiento que surge en una reflexión imparcial. Mas este presentimiento nos proporciona una guía intencional para percibir en la historia europea relaciones sumamente significativas, en cuya persecución lo presentado se nos convierte en certeza comprobada. El presentimiento es el conductor afectivo para todos los descubrimientos.

Vayamos a la explicación. La Europa espiritual tiene un lugar de nacimiento. No pienso, con ello, geográficamente en un lugar, aunque también esto es pertinente, sino en un lugar de nacimiento espiritual en una nación, o bien en individuos y grupos humanos de esta nación. Es la nación de la Grecia Antigua hacia los siglos VII y VI. a. C. En ella surge una «nueva actitud» de individuos hacia el mundo circundante. Y como consecuencia aparece una clase totalmente nueva de formaciones espirituales, que rápidamente crece hacia una forma cultural sistemáticamente cerrada; los griegos la denominaron «filosofía». Correctamente traducido en el sentido originario, esto no quiere decir otra cosa que ciencia universal, ciencia de la totalidad del mundo, de la unidad total de todo lo existente. Muy pronto el interés por el universo, y con ello la pregunta por el devenir que lo abarca todo y el ser en el devenir, comienza a especificarse según las formas y regiones generales del ser, y de este modo se ramifica la filosofía, la ciencia una, en múltiples ciencias particulares.

En la aparición de la filosofía con este sentido, en el que están comprendidos, por tanto, todas las ciencias, veo yo, por paradójico que ello parezca, el fenómeno primario de la Europa espiritual. Mediante las explicaciones más detalladas, aunque deban ser breves, la apariencia de paradoja pronto se disipará.

Filosofía, ciencia, es el título para una clase especial de formas culturales. El movimiento histórico que ha adoptado el estilo de la supranacionalidad europea, tiende a una estructura normativa situada en lo infinito, pero no constatable mediante una mera observación morfológica externa del cambio de las formas. El constante estar-dirigido a una norma es inherente a la vida intencional de personas singulares, de allí a las nacio-

nes y de sus sociedades particulares y, finalmente, del Organismo de las Naciones Unidas de Europa; por cierto que no de todas las personas, esto es, no está plenamente desarrollado en las personalidades constituidas por actos intersubjetivos de grado superior, y sin embargo inherente a ellas por una marcha necesaria del desarrollo y la propagación del espíritu de normas universalmente válidas. Pero esto tiene, al mismo tiempo, la significación de una transformación progresiva de la humanidad entera, a partir de la formación de ideas que cobran eficacia en círculos pequeños y muy reducidos. Ideas, formas significativas nacidas en personas singulares con la maravillosa manera nueva de albergar en sí infinitudes intencionales, no son como las cosas reales en el espacio que con entrar en el campo de la experiencia humana, no por ello poseen ya significación para el hombre como persona.

Con la primera concepción de las ideas, el hombre paulatinamente se va tornando en hombre nuevo. Su ser espiritual entra en el movimiento de una progresiva reformatión. Este movimiento se efectúa desde el principio de un modo comunicativo, despierta en el ámbito vital un nuevo estilo de existencia personal y en su comprensión un devenir correspondiente nuevo. Se extiende primero dentro de él (y en serie sucesiva también más allá de él) una humanidad peculiar que, viviendo en la finitud, tiende hacia polos de infinito. Con ello, precisamente, surge una nueva manera de relación comunitaria y una nueva forma de perdurable comunidad, cuya vida espiritual, comunizada por el amor de las ideas, la creación de ideas y la normación ideal de la vida, lleva en sí el horizonte futuro de la infinitud; el de una infinitud de generaciones que van renovándose a partir del espíritu de las ideas. Esto ocurre primero en el espacio espiritual de una sola nación, la griega, como desenvolvimiento de la filosofía y de las comunidades filosóficas. Conjuntamente con ello surge primero en esta nación un espíritu de cultura universal, que atrae a su esfera a la humanidad entera, y constituye así una transformación progresiva en forma de una nueva historicidad.

Este tosco esquema adquirirá mayor plenitud y será mejor comprendido si filiamos el origen histórico de la humanidad filosófica y científica y esclarecemos desde allí el sentido de Europa y, con ello, la nueva clase de historicidad que se destaca en virtud de este modo de desarrollo de la historia general.

Pongamos en claro, primeramente, la notable peculiaridad de la filosofía, desplegada en ciencias especiales siempre nuevas. Contrastémosla con otras formas culturales, existentes ya en la humanidad precientífica, como los artesanados, la agricultura, la cultura de la vivienda, etc. Todas ellas designan clases de productos culturales con métodos adecuados para la producción segura de aquéllos. Por lo demás, ellas tienen una existencia pasajera en el mundo circundante. Por el contrario, las adquisiciones científicas, después de haberse logrado para ellas el método eficaz de producción, tienen un modo de ser totalmente diferente, una temporalidad totalmente distinta. No se gastan, son imperecederas; un producir reiterado no crea algo igual, a lo sumo igualmente utilizable, sino que produce, en un número cualquiera de operaciones de la misma persona y de un número cualquiera de personas, «idénticamente» lo mismo, idéntico según el sentido y

la validez. Personas ligadas entre sí en comprensión recíproca actual no pueden sino experimentar lo producido en igual forma por los respectivos compañeros como «idénticamente» lo mismo con lo que ellos también producen. En una palabra: lo que logra la actividad científica no es algo real, sino algo ideal.

Pero más aún, lo que así es logrado como válido, como verdad, es utilizable como material para la producción posible de idealidades de grado más alto, y así siempre de nuevo. Ahora bien, cada logro obtiene de antemano, en el interés teórico desarrollado, el sentido de una finalidad meramente relativa, se torna pasaje para fines siempre nuevos, siempre de grado superior, en una infinitud trazada como universal campo de acción, como «dominio» de la ciencia. Ciencia designa, pues, la idea tiempo, una finitud ya está cumplida y conservada con validez permanente. Ésta constituye, al mismo tiempo, el fondo de premisas para un horizonte de tareas infinito como unidad de una tarea omnímoda.

Mas, para completar, hay que notar aún aquí algo importante. En la ciencia, la idealidad de los productos de trabajo individuales, de las verdades, no significa la mera posibilidad de repetición mediante la identificación del sentido y de la confirmación: la idea de la verdad, en el sentido de la ciencia, contrasta (de ello tendremos que hablar todavía) con la verdad de la vida precientífica. Ella quiere ser verdad incondicional. En ello hay una infinitud que da a cada confirmación y verdad fácticas el carácter de una confirmación y verdad sólo relativas, de una mera aproximación, referida precisamente al horizonte infinito, en el que la verdad en sí, por decirlo así, es considerada como un punto infinitamente lejano. Correlativamente se halla entonces esta infinitud también, en «lo que realmente es», en el sentido científico, así como en la validez «universal», para «cada cual» como el sujeto de argumentaciones a cumplir; pero el cada cual ya no es ahora tomado en el sentido finito de la vida precientífica.

Después de esta caracterización de la peculiar idealidad científica con las infinitudes ideales, implicadas múltiplemente en su sentido, se nos destaca, ante la mirada histórica, el contraste que enunciamos en esta proposición: Ninguna otra forma cultural, en el horizonte histórico anterior a la filosofía, es en semejante sentido cultura de ideas, ni conoce tareas infinitas, ni tales universos de idealidades que, como totales y según todas las particularidades así como según los métodos de producción de ésta llevan en sí, conforme al sentido, la infinitud.

Cultura extracientífica, aún no tocada por la ciencia, es tarea y creación del hombre en la finitud. El horizonte abierto ilimitado en el que vive no está explorado, sus fines y su obrar, su comercio y tráfico, su motivación personal, colectiva, nacional, mítica, todo se mueve en un mundo circundante finitamente aprehensible. No hay allí tareas infinitas, ni adquisiciones ideales, cuya infinitud sea, ella misma, el campo de acción, de tal modo que constituya para los actuantes conscientemente tal campo infinito de tareas.

Mas con el aparecer de la filosofía griega y su primera reformación del nuevo sentido de infinitud en idealización consecuente, ocurre un cambio progresivo que finalmente incorpora a su ámbito todas las ideas de la finitud y, con ello, la cultura espiritual

total y todo lo humano que encierra. Por eso, para nosotros los europeos, hay fuera de la esfera filosófico-científica aún múltiples ideas infinitas (si es permitida esta expresión), pero ellas poseen los caracteres análogos de la infinitud (de tareas, fines, verificaciones, verdades infinitas, de «valores verdaderos», «bienes auténticos», normas «absolutamente», válidas) gracias a la transformación de lo humano por la filosofía y sus idealidades. Cultura científica según ideas de la infinitud implica, pues, una revolución de toda la cultura, una revolución en el modo total de ser de la humanidad como creadora de cultura. Significa, también, una revolución de la historicidad, que es ahora historia del dejar-de-ser de la humanidad finita para el llegar-a-ser una humanidad de tareas infinitas.

Aquí nos encontramos con la fácil objeción de que la filosofía, la ciencia de los griegos, no es, con todo, algo privativo de los griegos, ni algo llegado al mundo sólo con ellos. ¿Acaso no se refieren ellos mismos a los sabios egipcios, babilonios, etc., y no aprendieron, efectivamente, mucho de éstos? Poseemos hoy una multitud de trabajos sobre las filosofías indias, chinas, etc., donde éstas son situadas en un mismo plano con la griega y tomadas meramente como configuraciones históricas diferentes dentro de una misma idea cultural. Naturalmente, no falta algo que les es común. Sin embargo, no se debe dejar que la generalidad meramente morfológica oculte las profundidades intencionales, ni ser ciego para las más esenciales diferencias de principio.

Ante todo, ya la actitud de los «filósofos» de una y otra parte, la dirección de su interés universal, es totalmente distinta. Cabe constatar tanto aquí como allá un interés que abarca el mundo, que conduce en ambas partes, por consiguiente también en las «filosofías» india, china y similares, a conocimientos universales del mundo, operando en todas partes a la manera de una vocación vital y conduciendo, a través de comprensibles motivos, a la formación de comunidades de profesión, en las cuales se transmiten o bien se van perfeccionando de generación en generación los resultados generales. Pero sólo entre los griegos hallamos un interés por la vida universal (cosmológico) en la forma esencialmente nueva de una actitud puramente «teórica» y, como forma de comunidad, en la que aquel interés se traduce por razones internas, tenemos la comunidad respectiva esencialmente nueva de los filósofos, de los científicos (de los matemáticos, astrónomos, etc.). Son los hombres que, no aisladamente, sino los unos con los otros y los unos para los otros, por tanto en trabajo comunitario interpersonalmente ligado, aspiran a la *theoria* y nada más que a la *theoria*, que desarrollan, y cuyo crecimiento y perfeccionamiento constante, con la extensión del círculo de los cooperantes y la sucesión de las generaciones de investigadores, es recogido finalmente por la voluntad con el sentido de una tarea infinita y universalmente común. La actitud teórica tiene su origen histórico entre los griegos.

Actitud, hablando en general, significa un estilo habitualmente fijo de la vida volitiva encauzado hacia direcciones de la voluntad o de intereses previamente delineados, hacia las finalidades, las creaciones culturales, cuyo estilo total está así determinado. Toda vida transcurre en este estilo constante como forma normal. Modifica los contenidos culturales concretos en una historicidad relativamente cerrada. La humanidad (o bien

una comunidad cerrada como nación, tribu, etc.) siempre vive, dentro de su situación histórica, en alguna actitud. Su vida tiene siempre un estilo normal y una constante historicidad o desarrollo en ese estilo.

La actitud teórica se refiere, pues, en su novedad, a una actitud precedente, anteriormente normal, y se caracteriza como un cambio de orientación. En la consideración universal de la historicidad de la existencia humana en todas sus formas de comunidad y en sus grados históricos, se muestra ahora que una cierta actitud es, por esencia, en sí, la primera, o bien que un cierto estilo normal de existencia humana (hablando con generalidad formal) señala una primera historicidad, dentro de la cual perdura formalmente como invariable el estilo normal fáctico correspondiente a cada situación de la existencia creadora de cultura, a todo ascender o descender o estancarse. Hablamos, en este respecto, de la actitud natural, primitiva, de la actitud de la vida originariamente natural, de la primera forma originariamente natural de culturas: superiores o inferiores, que evolucionan libremente o que se estancan. Todas las otras actitudes son, por consiguiente, referidas como modificaciones a esta natural. Dicho más concretamente: en una actitud natural de las agrupaciones humanas fácticas históricas deben surgir, en un momento determinado del tiempo, a partir de una situación interna y externa concreta, motivos que conducen primeramente a una transformación de los hombres y los grupos particulares dentro de ellas.

Ahora bien, ¿cómo caracterizar la actitud originaria por esencia, el modo fundamental histórico de la existencia humana? Respondemos: los hombres viven, naturalmente, por razones generativas, siempre en comunidades, en familias, tribus, naciones; éstas, a su vez, estructuradas interiormente más rica o más pobremente en asociaciones especiales. Ahora bien, la vida natural se caracteriza como vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo, un mundo que, como horizonte universal, se halla, en cierta manera, siempre presente a la conciencia, pero que no es enfocado temáticamente. Es temático aquello a lo que uno dirige la atención. Vida atenta siempre es un estar-dirigido a esto o aquello, dirigido a ello como a un fin o un medio, como a algo relevante o irrelevante, a algo interesante o indiferente, a algo privado o público, a lo diariamente necesario o a algo nuevo que aparece. Todo esto se halla en el horizonte del mundo, pero son necesarios motivos especiales para que quien esté en tal horizonte mundano se reoriente y lo convierta de alguna manera en temático, tomando en ello un interés persistente.

Mas aquí hacen falta explicaciones más detalladas. Los individuos que se reorientan, siguen teniendo también, como hombres de su comunidad universal (su nación), sus intereses naturales, cada uno los suyos propios; no pueden simplemente perderlos por ninguna reorientación, pues ello significaría, para cada uno, dejar de ser el que es, el que ha llegado a ser desde su nacimiento. En todas circunstancias, pues, la reorientación sólo puede ser transitoria; una duración habitualmente vigente para toda la vida por venir sólo puede tenerla en tanto que determinación incondicional de la voluntad de retomar, de tiempo en tiempo, pero en actos interiormente unificados, siempre la misma actitud, y mantener como vigente y realizable su nuevo tipo de intereses a través de esta continui-

dad que vincula intencionalmente las discreciones, y realizarla en correspondientes formaciones culturales.

Conocemos algo parecido en los oficios que aparecen ya en la vida cultural naturalmente originaria, con sus tiempos periódicos propios del oficio, que atraviesan la vida restante y su temporalidad concreta (las horas de servicio de los funcionarios, por ejemplo).

Ahora bien, son posibles dos casos. Los intereses de la nueva actitud quieren servir ya sea a los intereses de la vida natural, o bien, que en lo esencial viene a ser lo mismo, a la praxis natural, y entonces la nueva actitud misma es también práctica. Ésta puede asimismo tener un sentido semejante al de la actitud práctica del político quien, como funcionario público, tiene en miras el bien público, y por tanto quiere servir, con la suya, a la praxis de todos (e indirectamente también a la propia). Esto, por cierto, pertenece aún al ámbito de la actitud natural, que es diferente, por esencia, para distintos tipos de miembros de la comunidad, distinta para «los» que dirigen la comunidad que para los «ciudadanos», unos y otros tomados, naturalmente, en un sentido extremadamente lato. Pero de todos modos, la analogía hace comprensible que la universalidad de una actitud práctica, que ahora se dirige al mundo en su totalidad, de ninguna manera deba significar un estar-interesado ni un ocuparse en todas las particularidades y totalidades especiales dentro del mundo, lo cual, a la verdad, sería impensable.

Frente a la actitud práctica de grado superior existe, empero, aún otra posibilidad esencial de la modificación de la actitud natural común (que conoceremos en seguida en el tipo de la actitud religioso-mítica), a saber la «actitud teórica», denominada así, en primer lugar, porque en ella surge, dentro de un desarrollo necesario, la *theoria* filosófica, la que se torna luego en finalidad propia o su propio campo de intereses. La actitud teórica, si bien también ella es una actitud profesional, es totalmente no práctica. Se funda en una epojé deliberada de toda praxis natural y, de este modo, también de toda praxis de grado superior que sirva a la naturalidad, dentro del margen de su propia vida profesional.

Empero, apresurémonos a decirlo, con ello no se habla aún de una «separación» definitiva entre la vida teórica y la vida práctica, o bien de un desintegrarse de la vida concreta del teórico en dos continuidades de vida inconexas, lo cual importaría, socialmente hablando, la aparición de dos esferas culturales espiritualmente inconexas. Porque es posible aún una tercera forma de la actitud universal (frente a la actitud religioso-mítica, fundada en la natural, y, por otro lado, a la actitud teórica), a saber la síntesis de los intereses de ambas partes que se efectúa en la transición de la actitud teórica a la práctica, de tal modo que la *theoria* que surge en unidad cerrada mediante la epojé de toda praxis (la ciencia universal), será llamada (probando su vocación en el mismo enfoque teórico) a servir de una manera nueva a la humanidad, que ante todo vive en la existencia concreta y siempre también de un modo natural. Esto sucede en la forma de una praxis nueva, la de la crítica universal de toda vida y de todos los fines vitales, de todas las formaciones culturales y sistemas de cultura ya surgidos de la vida de la huma-

nidad, y con ello también de una crítica de la humanidad misma y de los valores que la guían expresa o no expresamente; y luego, en una praxis que tiende a elevar a la humanidad mediante la razón científica universal, según normas de la verdad de todas las formas, y a transformarla en una humanidad radicalmente nueva, capacitada para una responsabilidad absoluta de sí, sobre la base de conocimientos teóricos absolutos. Mas antes de esta síntesis de la universalidad teórica y de la praxis universalmente interesada hay, evidentemente, otra síntesis de teoría y praxis, a saber, la del aprovechamiento para* la praxis de la vida natural de los resultados limitados de la teoría, de ciencias especiales limitadas que renuncian a la universalidad del interés teórico en aras de la especialización. Aquí se unen, pues, en la limitación, la actitud originario-natural y la teoría.

Ahora bien, es necesario, para la comprensión más honda de la ciencia griego-europea (universalmente hablando, de la filosofía) en su diferencia de principio de las «filosofías» orientales, valoradas en un mismo nivel, considerar más de cerca la actitud práctico-universal, tal como ella se creó antes de la ciencia europea por aquellas filosofías, y esclarecer su condición religioso-mítica. Es un hecho conocido, pero también una necesidad esencialmente comprensible, que a toda humanidad que vive naturalmente le son inherentes —con anterioridad a la irrupción y la repercusión de la filosofía griega y, con ello, de una concepción del mundo científica— con motivos religioso-míticos y una praxis religioso-mítica. Ahora bien, la actitud mítico-religiosa consiste en que el mundo como totalidad se vuelve temático y, precisamente, prácticamente temático; el mundo quiere decir aquí naturalmente el mundo concreto —tradicionalmente valedero, por consiguiente míticamente aperebido, en la humanidad respectiva (nación, p. ej.). Aquí pertenecen, de antemano y en primer lugar, a la actitud mítico-natural no sólo los hombres y los animales y demás seres infrahumanos e infraanimales, sino también los seres suprahumanos. La mirada que los abarca como totalidad es práctica, no como si el hombre, quien, con todo, en el vivir natural, sólo está actualmente interesado en realidades particulares, pudiera llegar alguna vez al punto en que todo, súbitamente, se volviera para él, prácticamente y en su conjunto de igual importancia. Pero en tanto que el mundo entero es considerado como regido por potencias míticas, y en tanto que el destino humano depende directa o indirectamente del modo cómo éstas obran, se suscita en la praxis una concepción del mundo universal-mítica, que es entonces una concepción del mundo prácticamente interesada. Como se comprende, en esta actitud religioso-mítica aparecen los sacerdotes de un clero que administra, en forma unificada, los intereses religioso-míticos y su tradición. En ella se origina y se propaga el «saber» lingüísticamente fijado acerca de las potencias míticas (que son pensadas de un modo personal en un sentido amplísimo). Adopta, como si fuera espontáneamente, la forma de especulación mística, la que, presentándose como interpretación ingenuamente convincente transforma el propio mito. En eso, naturalmente, la mirada está permanentemente codirigida hacia el restante mundo dominado por las potencias míticas y hacia lo que le pertenece en cuanto a los seres humanos e infrahumanos (los cuales, por lo demás, no estabilizados en su ser propio esencial, también están abiertos al influjo de momentos míticos), hacia las

maneras cómo ellas rigen los acontecimientos de este mundo, cómo ellas mismas deben asociarse en un uniforme orden de poder supremo, cómo ellas intervienen, en funciones y funcionarios particulares, creando, ejecutando, imponiendo el destino. Mas todo este saber especulativo tiene el fin de servir al hombre, en sus fines humanos, para que pueda organizar su vida mundana del modo más feliz posible, para que pueda preservarla de enfermedades, de cualquier fatalidad, de la miseria y de la muerte. Se comprende que en esta concepción y conocimiento mítico-práctico del mundo pueden surgir también diversos conocimientos acerca del mundo real, que luego resultan aprovechados en conocimientos empírico-científicos. Mas en su nexo de sentido propio ellos son y permanecen como nociones mítico-prácticas, y es erróneo, y se desvirtúa su sentido, cuando uno, educado en los modos de pensar científicos, creados por Grecia y modernamente perfeccionados, habla ya de filosofía y ciencia (astronomía, matemática) india y china, y cuando, por consiguiente, se interpreta a la India, Babilonia, China con el mismo criterio que a Europa.

Ahora bien, con la actitud universal, pero mítico-práctica, contrasta agudamente la actitud «teórica» no práctica en todo sentido dado hasta ahora, la del *Θαυμάζειν*, al que los grandes maestros del primer período culminante de la filosofía griega, Platón y Aristóteles, atribuyen el origen de la filosofía. Se apodera del hombre la pasión por una concepción del mundo y un conocimiento del mundo que se aparta de todos los intereses prácticos y que, en la esfera cerrada de sus actividades cognoscitivas y de las horas a ellas consagradas, no desarrolla ni aspira sino a la *theoria* pura. En otras palabras: el hombre se convierte en espectador desinteresado, contemplador del mundo, se convierte en filósofo; o, mejor dicho, su vida adquiere de allí en adelante predisposición para las motivaciones sólo posibles en esta actitud para fines de pensar y métodos nuevos, dentro de los cuales, nace la filosofía y él mismo se convierte en filósofo.

Naturalmente, el surgimiento de la actitud teórica tiene, como todo lo surgido históricamente, su motivación fáctica en la conexión concreta del acontecer histórico. Es preciso, pues, en este respecto, esclarecer cómo de la índole y del horizonte de vida de la humanidad griega en el siglo VII, en su relación con las grandes y ya altamente cultivadas naciones de su mundo circundante, pudo aparecer aquel *Θαυμάζειν*, y de qué modo pudo volverse un hábito primeramente en los individuos. No nos detendremos en los pormenores; es más importante para nosotros comprender la vía de motivación, la de la adopción del criterio y creación del sentido que conduce, desde el mero cambio de orientación, o bien del mero *Θαυμάζειν*, a la *theoria*, un hecho histórico que, por cierto, debe tener su razón esencial. Es preciso esclarecer el cambio a partir de la *theoria* originaria, a partir de la cosmovisión (conocimiento del mundo por la pura visión universal) totalmente «desinteresada» (que ocurre en la epojé de todo interés práctico) a la *theoria* de la verdadera ciencia, vinculadas ambas por la contrastación de *δόξα* y *επιστήμη*. El interés teórico incipiente como aquel *Θαυμάζειν* es, evidentemente una variación de la curiosidad que tiene su estado originario en la vida natural, como irrupción en la marcha de la «vida seria», como repercusión de los originariamente desarrollados intereses vitales

o como mirada en derredor juguetona, cuando han sido satisfechas las necesidades de la vida directamente operantes, o transcurridas las horas de trabajo. La curiosidad (aquí no como «vicio» habitual) es también una variación, un interés que se ha desprendido de los intereses vitales, que los ha abandonado.

Orientado así, el hombre contempla ante todo la diversidad de las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real, y emerge la nueva pregunta por la verdad; por consiguiente no por la verdad cotidiana, vinculada a la tradición, sino por una verdad unitaria, universalmente válida para todos los que no estén deslumbrados por la tradición, una verdad en sí. Es propio, pues, de la actitud teórica del filósofo la decisión constante y predeterminada de consagrar toda su vida futura, en el sentido de una vida en lo universal, a la tarea de la *theoria*, de construir *in infinitum* conocimiento teórico sobre conocimiento teórico.

De este modo surge en personalidades aisladas, como Thales, etc., una nueva humanidad; hombres que crean profesionalmente la vida filosófica, la filosofía como una nueva forma cultural. Como se comprende, surge en seguida una nueva relación de convivencia comunitaria correspondiente. Estas formaciones ideales de la *theoria* son revividas y readaptadas de inmediato en el repensar y recrear. Conducen de inmediato a la labor conjunta, a la colaboración mutua a través de la crítica. También los que están fuera, los no filósofos, se vuelven atentos a esta insólita labor. Si a su vez la comprenden, se convierten también ellos en filósofos, o bien, si están demasiado absorbidos por su profesión, se suman a los que aprenden. Así la filosofía se propaga de doble manera, como la comunidad profesional de los filósofos que va ensanchándose y como un movimiento comunitario de la educación que igualmente se va ensanchando. Mas aquí se halla también el origen de la posterior y fatal escisión interior de la unidad del pueblo entre gente cultivada e inculta. Pero evidentemente esta tendencia de propagación no tiene sus límites en la nación patria. A diferencia de todas las otras obras culturales, ella no es un movimiento de intereses atado al suelo de la tradición nacional. También los extranjeros se inician en el saber y vienen a tomar parte, en general, en la poderosa transformación cultural que irradia de la filosofía. Mas, precisamente, esto es lo que hay que caracterizar mejor aún.

La filosofía que se va propagando en las formas de la investigación y de la acción educativa, ejerce un doble efecto espiritual. Por un lado es lo más esencial de la actitud teórica del hombre que filosofa, la peculiar universalidad de la postura crítica, la decisión de no admitir sin cuestionar ninguna opinión aceptada, ninguna tradición, sino de preguntar en seguida, respecto de todo lo tradicionalmente admitido en el universo, por su verdad en sí, por una idealidad. Pero esto no es solamente una nueva postura de conocimiento. En virtud de la exigencia de someter la empirie entera a normas ideales, a las de la verdad incondicional, aparece de inmediato un cambio de gran alcance en la praxis total de la existencia humana, por tanto de toda la vida cultural; ésta ya no debe regirse por la

ingenua empirie cotidiana y la tradición, sino por la verdad objetiva. Así la verdad ideal se convierte en un valor absoluto que trae consigo, en el movimiento de la formación cultural y su constante repercusión en la educación de los niños, una praxis universalmente transformada. Si consideramos con más detenimiento la índole de esta transformación, comprenderemos inmediatamente lo que es inevitable: Si la idea general de la verdad en sí se convierte en la norma universal de todas las verdades relativas que aparecen en la vida humana, de las verdades de situación reales y supuestas, ello alcanza también a todas las normas tradicionales, las del derecho, de la belleza, de la finalidad, de los valores dominantes de personas, valores de caracteres personales, etc.

Surge, así, una humanidad peculiar y una profesión peculiar de vida correlativa con la creación de una nueva cultura. El conocimiento filosófico del mundo origina no sólo estos peculiares resultados, sino un comportamiento humano que repercute de inmediato en todo el resto de la vida práctica, con todas sus exigencias y sus fines, los fines de la tradición histórica en los cuales uno se educa y que son las que a partir de allí rigen. Se forma una comunidad de intereses puramente ideales, entre los hombres que viven para la filosofía, unidos en la dedicación a las ideas que no sólo son útiles para todos, sino que son idénticamente patrimonio de todos. Necesariamente se configura un obrar comunitario de índole particular, el del trabajar los unos con los otros y los unos para los otros, de ejercer una crítica constructiva en beneficio mutuo, de la que emerge, como bien común, la pura e incondicional vigencia de la verdad. A ello se agrega ahora la tendencia necesaria de la transmisión de este tipo de interés mediante el hacer comprender aquello que allí se quiere y se obtiene; una tendencia, pues, de incorporar nuevas personas, todavía ajenas a la filosofía, a la comunidad de los que filosofan. Esto ocurre primeramente dentro de la nación propia. La propagación no puede tener éxito si se limita a la investigación científica profesional, su éxito se debe más bien a su extensión mucho más allá de la esfera profesional, como movimiento cultural.

¿Qué ocurre si este movimiento cultural se extiende a círculos del pueblo cada vez más amplios y, naturalmente, a los superiores, dominantes, menos absorbidos por la preocupación de la vida? Resulta evidente que esto no sólo conduce a una transformación homogénea dentro del cuadro normal de la vida público-nacional, apacible, sino que también tiene probabilidad de originar grandes divisiones interiores, que llevan a esta vida y a la totalidad de la cultura nacional a un estado subversivo. Se combatirán entre sí los conservadores satisfechos con la tradición y el círculo de los filósofos, y la pugna tendrá lugar seguramente en la esfera del poder político. Ya en los albores de la filosofía comienza la persecución. Los hombres que viven por aquellas ideas son proscritos. Y no obstante, las ideas son más fuertes que todos los poderes empíricos.

Además, también hay que tener en cuenta aquí que la filosofía, surgida de una actitud crítica universal contra todo lo tradicionalmente preestablecido, no se detiene, en su propagación, en las barreras nacionales. Sólo ha de existir la aptitud para una universal actitud crítica, la cual, por cierto, tiene también sus supuestos en cierta altura de la cultura precientífica. De este modo, la subversión de la cultura nacional puede extenderse, al

principio como ciencia universal en vías de progreso que se va convirtiendo en un bien común para las naciones primero extrañas las unas a las otras, y la unidad de una comunidad científica y cultural vincula a la mayoría de las naciones.

Aún debemos agregar algo importante, concerniente a la actitud de la filosofía con respecto a las tradiciones. Pues hay que considerar aquí dos posibilidades: o bien lo tradicionalmente válido se desecha por completo, o su contenido se retoma a un nivel filosófico y, de este modo, es reformado también dentro del espíritu de idealidad de la filosofía. Un caso notable es el de la religión. Quisiera dejar de lado las «religiones politeístas». Los dioses en plural, las potencias míticas de toda índole, son objetos del mundo circundante de la misma realidad que el animal o el hombre. En la noción de Dios es esencial el singular. Mas visto desde el lado humano, le es inherente que su vigencia de ser y de valor es experimentada por el hombre como supeditación interior absoluta. Aquí ocurre ahora la fácil confusión de esta absolutez con la de la idealidad filosófica. En el proceso de idealización general que procede de la filosofía, Dios, por así decirlo, se logifica e incluso se convierte en portador del logos absoluto. Estoy inclinado a ver, por lo demás, lo lógico ya en el hecho de que la religión se apoya teológicamente en la evidencia de la fe, como una manera peculiar y profundísima de la fundamentación del verdadero ser. Los dioses nacionales están ahí, en cambio, sin ser cuestionados, como hechos reales del mundo circundante. Antes de la filosofía no se formulan preguntas gnoseológico-críticas, ni problemas de evidencia.

Ahora ya tenemos delineada en lo esencial, aunque algo esquemáticamente, la motivación histórica que hace comprensible cómo, a partir de unos pocos hombres aislados en Grecia, pudo desarrollarse una transformación de la existencia humana y de toda su vida cultural, primero en su propia nación, y en las vecinas más próximas. Mas ahora también se ve que pudo surgir, desde aquí, una supranacionalidad de índole totalmente nueva. Me refiero, naturalmente, a la estructura espiritual de Europa. Ahora ya no es una yuxtaposición de distintas naciones que sólo influyen las unas sobre las otras por las luchas que suscitan el comercio y el poder, sino que un nuevo espíritu de libre crítica y de normas encauzadas hacia tareas infinitas, provenientes de la filosofía y sus ciencias especiales, gobierna a la humildad, creando ideales nuevos e infinitos. Los hay para los hombres individuales dentro de sus naciones, y también para las mismas naciones. Al fin existen también ideales infinitos para la síntesis cada vez más vasta de las naciones, en que cada una de ellas, por tender precisamente en el espíritu de la infinitud a su propia tarea ideal, brinda lo mejor de sí a las naciones con ella unidas. En este brindar y recibir se eleva la totalidad supranacional con toda su jerarquía de estructuras sociales, dominada por el espíritu de una tarea superabundante, articulada en infinitud múltiple, y permaneciendo sin embargo única. En esta sociedad total, dirigida por el ideal, la propia filosofía conserva su función conductora y su peculiar tarea infinita; la función de reflexión teórica, libre y universal, que abarca también todos los ideales y el ideal total: por tanto, el sistema de todas las normas. La filosofía tiene que ejercer constantemente, en el seno de la humanidad europea, su función como rectora sobre toda la humanidad.

-II-

Mas ahora debemos prestar atención a los malentendidos y escrúpulos seguramente muy apremiantes que, según mi opinión, derivan su fuerza sugestiva de los prejuicios de moda y de sus fraseologías.

Lo que aquí ha sido expuesto, ¿no es una rehabilitación precisamente en nuestro tiempo muy poco oportuna del racionalismo, de la rebuscada ilustración, del intelectualismo que se pierde en teorías divorciadas de la realidad, con sus consecuencias necesariamente desastrosas, de la huera manía cultural, del esnobismo intelectualista? ¿No significa esto querer volver otra vez al error fatal de que la ciencia hace sabio al hombre, que la ciencia está llamada a crear una genuina humanidad feliz y dueña de su destino? ¿Quién tomará aún en serio hoy día tales pensamientos?

Esta objeción por cierto está relativamente justificada para el estado de evolución europeo del siglo xvii hasta fines del siglo xix. Pero no alcanza al sentido propio de mi exposición. Me parece que yo, el presunto reaccionario, soy mucho más radical y mucho más revolucionario que los que actualmente se muestran tan radicales en sus palabras.

También yo estoy convencido de que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo. Mas esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana sólo posee una significación subalterna. La racionalidad, ciertamente, en aquel sentido elevado y auténtico (y sólo de éste hablamos), en el sentido originario que le dieron los griegos y que se convirtió en el ideal del período clásico de la filosofía griega, necesitaba todavía de muchas reflexiones esclarecedoras, pero es ella la llamada a dirigir el desenvolvimiento de la humanidad hacia la madurez. Por otra parte, admitimos gustosamente (y el idealismo alemán ya hace mucho nos ha precedido en esta idea) que la forma evolutiva que tomó la *ratio* como racionalismo del período de la ilustración, había sido una aberración, si bien, de todos modos, una aberración explicable.

La razón es un título vasto. El hombre según la buena y vieja definición, es el ser viviente racional, y en este sentido amplio también el negro papúa es hombre y no animal. También él tiene sus fines y procede reflexivamente, sopesando las posibilidades prácticas. Las obras y los métodos, a medida que surgen, van formando la tradición, y, pueden siempre ser comprendidos de nuevo en su racionalidad. Pero así como el hombre e incluso el negro papúa representan un nuevo escalón zoológico frente al animal, así la razón filosófica representa un nuevo escalón en la humanidad y en su razón. Mas el escalón de la existencia humana y de las normas ideales para tareas infinitas, el escalón de la existencia *sub specie aeterni*, sólo es posible en la universalidad absoluta, precisamente en la universalidad comprendida, desde el principio, en la idea de la filosofía. La filosofía universal con todas las ciencias particulares constituye por cierto un aspecto parcial de la cultura europea. Pero se halla en el sentido de toda mi exposición que esta parte desempeña, por decirlo así, el papel de cerebro de cuyo funcionamiento normal

depende la verdadera salud espiritual de Europa. Lo humano de la humanidad superior o la razón exige, pues, una filosofía auténtica.

Mas es aquí donde reside ahora el peligro. Al decir filosofía, debemos tal vez distinguir entre la filosofía como hecho histórico de una respectiva época, y la filosofía como idea de una tarea infinita. La filosofía en cada caso históricamente real es el intento en mayor o menor medida logrado de realizar la idea conductora de la infinitud y, con ello, del conjunto total de las verdades. Los ideales prácticos, intuitos como polos eternos, de los cuales no puede apartarse uno en toda su vida sin arrepentimiento, sin tornarse infiel a sí mismo y, con eso, infeliz, no son, de ninguna manera, ya en la mera intuición claros y precisos, sino que se anticipan en una generalidad ambigua. Su determinación sólo emerge en el obrar concreto y en el éxito por lo menos relativo del proceder. Es entonces cuando corren el constante peligro de ser traicionados por interpretaciones unilaterales que satisfacen prematuramente; pero la sanción viene en forma de contradicciones subsiguientes. De ahí el contraste entre las grandes pretensiones de los sistemas filosóficos que, sin embargo, son incompatibles entre sí. A lo cual se agrega la necesidad pero también la peligrosidad de la especialización.

Así, por cierto, puede una racionalidad unilateral llegar a ser un mal. Esto puede también expresarse así: pertenece a la esencia de la razón que los filósofos sólo pueden comprender y elaborar su tarea infinita primeramente en una absolutamente inevitable unilateralidad. No hay en esto, en principio, ninguna absurdidad, ningún error, sino, como ya se ha dicho, que el camino que para ellos es directo y necesario, sólo les permite abarcar una faz de la tarea, sin echar de ver, al principio, que la tarea infinita en su conjunto, la de conocer teóricamente la totalidad de lo que es, tiene aún otras faces. Si la deficiencia se anuncia en oscuridades y contradicciones, esto da motivo a un comienzo de reflexión universal. Por consiguiente, el filósofo siempre debe tratar de adueñarse del sentido verdadero y pleno de la filosofía, de la totalidad de sus horizontes de infinitud. Ninguna línea de conocimiento, ninguna verdad particular debe ser absolutizada ni aislada. Sólo en esta conciencia suprema de sí, que a su vez se convierte en una de las ramas de la tarea infinita, puede la filosofía cumplir su función de afianzarse a sí misma y, con ello, a la auténtica humanidad. Pero que esto sea así, pertenece también a la esfera del conocimiento filosófico en el grado de suprema reflexión sobre sí mismo. Solamente en virtud de esta constante reflexividad constituye la filosofía un conocimiento universal.

He dicho que el camino de la filosofía pasa por la ingenuidad. Éste es el momento para criticar el tan altamente celebrado irracionalismo, y al mismo tiempo denunciar la ingenuidad de aquel racionalismo que es tomado por la racionalidad filosófica genuina, pero que, en rigor, caracteriza la filosofía de toda la Edad Moderna a partir del Renacimiento y que se toma por el racionalismo verdadero, por tanto universal. Esta ingenuidad, inevitable al comienzo, involucra a todas las ciencias, y en los comienzos «las» ciencias que ya en la Antigüedad llegaron a desarrollarse. Dicho más exactamente: la denominación más general que conviene a esta ingenuidad es el «objetivismo», que se configura

en los diferentes tipos del naturalismo, de la naturalización del espíritu. Filosofías antiguas y modernas eran y siguen siendo ingenuamente objetivistas. Mas con justicia debe añadirse que el idealismo alemán, procedente de Kant, ya se había esforzado apasionadamente por superar la ingenuidad que ya se había tornado muy sensible, sin que pudiera alcanzar realmente el grado de la reflexividad superior que hubiera sido decisivo para la nueva forma de la filosofía y de la humanidad europea.

Sólo puedo aportar algunas indicaciones toscas sobre lo dicho. El hombre natural (digamos el del período prefilosófico) está vuelto hacia el mundo en todos sus actos y preocupaciones. Su esfera de vida y de actuación es el mundo circundante, que se extiende espacio-temporalmente alrededor de él, donde él mismo se incluye. Esto subsiste en la actitud teórica que, en un primer momento, no puede ser sino la del espectador desinteresado en relación al mundo que, con ello, se despoja de sus mitos. La filosofía ve en el mundo el universo de lo existente, y el mundo se convierte en el mundo objetivo frente a las representaciones de mundo, que cambian según la nacionalidad y los sujetos individuales; la verdad se convierte, pues, en verdad objetiva. Así comienza la filosofía como cosmología, dirigida primeramente, como es obvio, en su interés teórico, a la naturaleza corpórea, porque precisamente todo lo dado espacio-temporalmente tiene de todos modos, por lo menos en su base, la fórmula existencial de lo corpóreo. Hombres y animales no son solamente cuerpos, pero en la orientación de la mirada hacia el mundo circundante ellos aparecen como algo existente de un modo corpóreo, por consiguiente, como realidades dispuestas en la espacio temporalidad universal. Así todos los sucesos psíquicos, los de cada yo, como el experimentar, pensar, querer, tienen cierta objetividad. La vida comunitaria, la de las familias, pueblos, etc., parece entonces disolverse en la de los individuos particulares, considerados como objetos psicofísicos; la vinculación espiritual por medio de una causalidad psicofísica prescinde de una continuidad puramente espiritual, en todas partes impera la naturaleza física.

El curso histórico del desarrollo está delineado con precisión por esta actitud hacia el mundo circundante. Ya la mirada más fugaz a los cuerpos existentes en el mundo circundante muestra que la naturaleza es un todo homogéneo que une todas las cosas, un mundo para sí, digamos, abarcado por la espacio-temporalidad homogénea, dividido en objetos particulares, todos iguales entre sí como *res extensae* y que se determinan los unos a los otros causalmente. Muy pronto se da el primer paso hacia un descubrimiento importantísimo: es la superación de la finitud de la naturaleza ya pensada como un *ens* objetivo, una finitud a pesar de la infinitud abierta. Se descubre la infinitud, primero en forma de la idealización de las magnitudes, de las medidas, de los números, de las figuras, de las rectas, polos, superficies, etc. La naturaleza, el espacio, el tiempo se tornan extendibles *idealiter* a lo infinito y divisibles *idealiter* a lo infinito. De la agrimensura nace la geometría, del arte de los números la aritmética, de la mecánica cotidiana la mecánica matemática, etc. Ahora la naturaleza y el mundo intuitivos se transforman, sin que se haga de ello expresamente una hipótesis, en un mundo matemático, el mundo de las ciencias de la naturaleza matemáticas. La Antigüedad abrió la marcha, y con su

matemática se efectuó al mismo tiempo el primer descubrimiento de ideales infinitos y de tareas infinitas. Esto se convierte, para todos los tiempos posteriores, en el norte de las ciencias.

¿Cómo repercutió entonces el éxito embriagador de este descubrimiento de la infinitud física en la dominación científica de la esfera del espíritu? En la actitud vuelta hacia el mundo circundante, la actitud constantemente objetivista, todo lo espiritual apareció como algo sobrepuesto a la corporeidad física. Era muy fácil así una transposición de la manera de pensar científico-natural. Por ello encontramos ya en los comienzos el materialismo y el determinismo de Demócrito. Pero los espíritus más grandes retrocedían sin embargo ante tales doctrinas, así como ante toda psicofísica de estilo más moderno. Desde Sócrates, la reflexión toma por tema al hombre en su humanidad específica, como persona, el hombre en la vida espiritual comunitaria. El hombre está siempre situado en el mundo objetivo, pero éste ya se convierte en el gran tema para Platón y Aristóteles. Aquí surge una singular división, lo humano pertenece al universo de los hechos objetivos, pero como personas, como yoes, los hombres se proponen fines, objetivos, reciben normas eternas. Aunque la evolución decayó en la Antigüedad, no estaba sin embargo perdida. Demos el salto a la llamada Edad Moderna. Con un ardiente entusiasmo es acogida la tarea infinita de un conocimiento matemático de la naturaleza y, en general, de un conocimiento del mundo. Los progresos enormes en el conocimiento de la naturaleza deben ahora ser extendidos también al conocimiento del espíritu. En la naturaleza la razón ha demostrado su poder. «Así como el sol es un único sol que ilumina y calienta todas las cosas, así también la razón es la única razón» (Descartes). El método científico-natural tiene que descubrir también los secretos del espíritu. El espíritu es real, se halla objetivamente en el mundo y como tal fundado en lo corpóreo. Por consiguiente, la comprensión de mundo adopta inmediatamente y en todos los dominios la forma de un dualismo, más exactamente de un dualismo psicofísico. La misma causalidad, sólo escindida en dos, abarca el mundo único; el sentido de explicación racional es el mismo en todas partes, pero sin embargo tal que toda explicación del espíritu, si pretende ser única y, de este modo, tener un alcance universal filosófico, ha de conducir a lo físico. No puede haber una investigación explicativa del espíritu pura y cerrada en sí, una psicología o teoría del espíritu vuela puramente hacia lo interior, que vaya directamente desde el yo, desde lo psíquico inmediatamente vivido, a la psique ajena; debe tomar el camino exterior, el camino de la física y la química. Todos los discursos en boga sobre el espíritu colectivo, la voluntad del pueblo, los fines ideales políticos de las naciones, etc., no son más que romanticismo y mitología, originados en una transposición analógica de conceptos que sólo poseen sentido propio en la esfera personal del individuo. El ser espiritual es fragmentario. Podemos responder ahora a la pregunta por la fuente de todas las tribulaciones: este objetivismo o esta concepción del mundo psicofísica es, a pesar de su aparente evidencia, una unilateralidad ingenua de la que no se tenía conciencia. La realidad del espíritu como presunto anexo real de los cuerpos, su presunto ser espacio-temporal dentro de la naturaleza, es un contrasentido.

Mas aquí es preciso, para nuestro problema de la crisis, mostrar cómo es posible que la «Edad Moderna», tan orgullosa durante siglos de sus éxitos teóricos y prácticos, haya caído finalmente ella misma en una creciente insatisfacción, y que aún debe experimentar su situación como situación de penuria. En todas las ciencias se insinúa esta penuria, en último análisis como penuria del método. Pero nuestra penuria europea, si bien no comprendida, concierne a muchos.

Se trata íntegramente de problemas que proceden de la ingenuidad, en virtud de la cual la ciencia objetivista toma lo que ella denomina el mundo objetivo por el universo de todo lo existente, sin considerar que la subjetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia objetiva. Al que ha sido formado en la ciencia natural le parece evidente que todo lo meramente subjetivo debe ser eliminado, y que el método científico-natural determina en términos objetivos lo que halla su figuración en los modos de representación subjetivos. Así pues busca también para lo psíquico lo objetivamente verdadero. Al mismo tiempo se supone, con ello, que lo subjetivo eliminado por lo físico ha de ser investigado precisamente como algo psíquico por la psicología, y naturalmente por una psicología psicofísica. Pero el investigador de la naturaleza no se da cuenta de que el fundamento permanente de su trabajo mental, subjetivo, es el mundo circundante vital que constantemente está presupuesto como fondo, como terreno de la actividad, sobre el cual sólo tienen sentido sus preguntas y sus métodos de pensamiento. Ahora bien, ¿dónde se somete a la crítica y al esclarecimiento la enorme adquisición metodológica que lleva desde el mundo circundante intuitivo a las idealizaciones de la matemática y a la interpretación del mundo circundante como ser objetivo? La revolución de Einstein concierne a las fórmulas en las cuales es tratada la *physis* idealizada e ingenuamente objetivada. Pero cómo las fórmulas en general, cómo la objetivación matemática en general, cobra sentido sobre el fondo de la vida y del mundo circundante intuitivo, de ello nada se nos dice, y así Einstein no reforma ni el espacio ni el tiempo en los cuales se desarrolla nuestra vida real concreta.

La ciencia de la naturaleza matemática es una técnica maravillosa que permite efectuar inducciones de una capacidad productora, de una probabilidad, precisión, calculabilidad, que antes ni siquiera podían ser sospechadas. Como creación, ella es un triunfo del espíritu humano. Pero por lo que hace a la racionalidad de sus métodos y teorías, es de todo punto relativa. Presupone ya una disposición fundamental previa que en sí misma carece por completo de una racionalidad efectiva. Al haberse olvidado, en la temática científica, del mundo circundante intuitivo, del factor meramente subjetivo, se ha dejado también olvidado el sujeto mismo actuante, y el hombre de ciencia no se convierte en tema de reflexión. (Con ello la racionalidad de las ciencias exactas permanece, desde este punto de vista, en la misma línea que la racionalidad de las pirámides egipcias.)

Es cierto que desde Kant poseemos una teoría del conocimiento propia, y por otra parte existe una psicología que quiere ser, con sus pretensiones a una exactitud científico-natural, la ciencia fundamental general del espíritu. Pero nuestra esperanza de una genui-

na racionalidad, esto es, de un conocimiento genuino, es defraudada aquí como por doquier. Los psicólogos ni se dan cuenta de que tampoco ellos se ven a sí mismos, en su planteo, como hombres de ciencia creadores, ni ven su mundo circundante vital concreto. No advierten que de antemano se presuponen a sí mismos necesariamente como seres humanos que viven en la comunidad de su mundo circundante y de su época histórica, incluida también su voluntad de alcanzar la verdad en sí, válida para todo el mundo. En razón de su objetivismo, la psicología no puede de ninguna manera convertir en tema de [»]reflexión, con su sentido peculiar y esencial, el alma, esto es, el yo que obra y padece. Ella podrá objetivar y tratar inductivamente la vivencia valorante, la vivencia volitiva, repartidas en la vida corporal, pero ¿será capaz de hacer lo propio con respecto de los fines, los valores, las normas?; ¿puede ella convertir en tema de reflexión la razón misma, digamos como «disposición»? Se pasa completamente por alto que el objetivismo, en su carácter de creación auténtica del investigador en búsqueda de normas verdaderas, presupone ya estas normas, que este objetivismo, por tanto, no quiere ser derivado de hechos, porque los hechos ya son pensados ahí como verdades y no como ficciones. Por cierto que se advierten luego las dificultades aquí presentes; así comienza la polémica en torno al psicologismo. Pero con el rechazo de una fundamentación psicológica de las normas, sobre todo de las normas que presiden la verdad en sí, no se ha ganado nada. Cada vez se hace más palpable, en general, la necesidad de reformar toda la psicología moderna, pero todavía no se comprende que ella ha fracasado por su objetivismo, que ella no llega, en absoluto, a la peculiar esencia del espíritu, que es un contrasentido su aislamiento del alma concebida objetivamente, y su interpretación psicofísica del ser-en-comunidad. Es cierto que el trabajo de la psicología moderna no ha sido inútil; ha elaborado muchas reglas empíricas que poseen también un valor práctico. Pero ella tiene tan poco de auténtica psicología como la estadística moral, con sus conocimientos no menos valiosos, tiene de ciencia moral.

Mas por todas partes se anuncia en nuestro tiempo la candente necesidad de una comprensión del espíritu, y se ha hecho casi insoportable la confusión que afecta las relaciones de método y de contenido entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Dilthey, uno de los más grandes hombres de la ciencia del espíritu, ha dedicado toda la energía de su vida al esclarecimiento de las relaciones entre la naturaleza y el espíritu, al esclarecimiento de la contribución de la psicología psicofísica, la cual, como él creyó, debía ser completada por una psicología nueva, descriptiva, analítica. Los esfuerzos de Windelband y Rickert desgraciadamente no han aportado la claridad esperada. También ellos, como todos, permanecen ligados al objetivismo; y tanto más los nuevos psicólogos reformadores, que creen que toda la culpa se reduce al prejuicio del atomismo largo tiempo reinante, y que se ha inaugurado una nueva época con la psicología de la totalidad. Pero la situación no podrá de ningún modo mejorar mientras no se ponga en evidencia la ingenuidad del objetivismo, surgido de una actitud natural con respecto al mundo circundante, y que no se haya abierto paso la comprensión de que es un contrasentido la concepción dualista del mundo, en la cual naturaleza y espíritu aparecen como

realidades de sentido homogéneo, si bien causalmente contruidos el uno sobre la otra. Estimo con toda seriedad que una ciencia objetiva acerca del espíritu, una teoría objetiva del alma, objetiva en el sentido de atribuir a las almas, a las comunidades personales una existencia dentro de las formas espacio-temporales, no la ha habido nunca ni nunca la habrá.

El espíritu, y más aún, sólo el espíritu es el que existe en sí mismo y para sí mismo; sólo el espíritu es autónomo y puede ser tratado en esta autonomía, y sólo en ésta, en forma verdaderamente racional, de un modo verdadera y radicalmente científico. Mas por lo que hace a la naturaleza, en cuanto a su verdad científico-natural, ella sólo posee una autonomía aparente, y sólo aparentemente ofrece un conocimiento racional de sí en las ciencias de la naturaleza. Pues la naturaleza verdadera en su sentido científico-natural, es obra del espíritu que la explora, y presupone, por consiguiente, la ciencia acerca del espíritu. El espíritu es, por esencia, apto para ejercer el conocimiento de sí mismo, y como espíritu científico es apto para ejercer el conocimiento científico de sí, y esto reiteradamente. Sólo en el conocimiento puro científico-espiritual no le alcanza al hombre de ciencia la objeción de que se encubre a sí mismo en su saber. Por consiguiente, es erróneo, de parte de las ciencias del espíritu, luchar con las ciencias de la naturaleza por una igualdad de derechos. Tan pronto como aquéllas reconocen a las últimas una objetividad que se basta a sí misma, sucumben ellas mismas al objetivismo. Pero tal como están conformadas actualmente en sus múltiples disciplinas, las ciencias del espíritu carecen de la racionalidad última, auténtica, posibilitada por una cosmovisión espiritual. Precisamente esta falta por todas partes de una genuina racionalidad es la fuente ya insostenible de la oscuridad del hombre sobre su propia existencia y sus tareas infinitas. Éstas se hallan inseparablemente unidas en una tarea única: *Sólo cuando el espíritu retorna de la ingenua orientación hacia lo exterior a sí mismo, y permanece consigo mismo y puramente consigo mismo, puede él bastarse a sí.*

Mas, ¿cómo se llegó a un comienzo de tal reflexión sobre sí? Tal comienzo no era posible mientras el sensualismo, o mejor dicho el psicologismo de los datos, la psicología de la tabula rasa, dominó el campo. Sólo cuando Brentano exigió una psicología como ciencia de las vivencias intencionales habíase dado un paso que podía llevar más adelante, si bien Brentano mismo todavía no llegó a superar el objetivismo, ni el naturalismo psicológico. El desarrollo de un método real para comprender en su intencionalidad la esencia fundamental del espíritu, y para construir, a partir de ahí, una teoría analítica del espíritu que se desenvuelve hasta el infinito de modo coherente, condujo a la fenomenología trascendental. Ella supera al objetivismo naturalista y a todo objetivismo en general de la única manera posible, esto es, partiendo el filósofo de su yo, más precisamente, considerándose puramente como el ejecutor de todos los actos dotados de validez y convirtiéndose en espectador puramente teórico de los mismos. En esta actitud se consigue construir una ciencia del espíritu absolutamente autónoma, en el modo de una consecuente comprensión de sí mismo y comprensión del mundo como obra del espíritu. Allí el espíritu no es espíritu en la naturaleza o al lado de ella, sino esta misma entra en

la esfera del espíritu. El yo entonces ya no es una cosa aislada al lado de otras cosas similares dentro de un mundo dado de antemano; la exterioridad y la yuxtaposición de los yoes personales desaparecen dando lugar a una relación íntima entre los seres que son el uno con el otro y el uno para el otro.

Pero sobre este punto no es posible extenderse aquí; ninguna conferencia podría agotarlo. Mas espero haber mostrado que aquí no se trata de restaurar el antiguo racionalismo, que era un naturalismo absurdo e incapaz de comprender, en suma, los problemas del espíritu que nos tocan más de cerca. La *ratio* de que ahora se trata no es sino la comprensión realmente universal y realmente radical de sí del espíritu, en la forma de una ciencia universal responsable, en la cual se instaura un modo completamente nuevo de científicidad, en el que hallan su lugar todas las cuestiones concebibles, las cuestiones del ser y las cuestiones de la norma, así como las cuestiones de lo que se designa como existencia. Es mi convicción que la fenomenología intencional ha convertido por vez primera el espíritu como espíritu en campo de experiencia y ciencia sistemáticas, determinando así la reorientación total de la tarea del conocimiento. La universalidad del espíritu absoluto abarca todo lo existente en una historicidad absoluta, dentro de la cual se sitúa la naturaleza como obra del espíritu. Sólo la fenomenología intencional, y precisamente la transcendental, ha aportado claridad gracias a su punto de partida y a sus métodos. Sólo ella permite comprender, y por las más profundas razones, lo que es el objetivismo naturalista y, en particular, que a la psicología, debido a su naturalismo, tenía que escapársele en suma el problema radical y específico de la vida espiritual que es su actividad creadora.

—III—

Sinteticemos la idea fundamental de nuestra exposición: La «crisis de la existencia europea», tan discutida actualmente y que se documenta en innumerables síntomas de la desintegración de la vida, no es un destino oscuro, no es una fatalidad impenetrable, sino que resulta comprensible y penetrable a la mirada sobre el fondo de la *teleología de la historia europea* que la filosofía es capaz de poner al descubierto. Pero esta comprensión depende de que previamente se aprehenda el fenómeno de «Europa» en su núcleo esencial. Para poder entender la anormalidad de la «crisis» actual, debimos poner de relieve el *concepto de Europa* como la *teleología histórica de fines de razón infinitos*; debimos mostrar cómo nació el «mundo» europeo de ideas de la razón, es decir, del espíritu de la filosofía. La «crisis» entonces pudo esclarecerse como el *fracaso aparente del racionalismo*. La razón del fracaso de una cultura racional no se halla, empero —como ya se ha dicho—, en la esencia del mismo racionalismo, sino únicamente en su «enajenamiento», en su absorción dentro del «naturalismo» y el «objetivismo».

La crisis de la existencia europea tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa en un distanciamiento de su propio sentido racional de la vida, el hundimiento en

la hostilidad al espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa por el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que triunfe definitivamente sobre el naturalismo. El peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como «buenos europeos» con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana del Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal.

4 *Informaciones y actividades*

I

En la primera sección Habermas presenta la “teoría tradicional” y la “teoría crítica”, es decir, a dos de los que van a ser los tres principales contendientes en la discusión sobre teoría de la ciencia, en que consiste este artículo.

La sección se abre con una discusión un tanto plana y elemental del concepto griego de *teoría*.

El artículo comienza con una referencia a la renovación que de la idea griega de *teoría* se practica en el idealismo alemán. Quizás hubiera sido más oportuno una referencia a Hegel, por cuanto que es propiamente en la *Ciencia de la Lógica* y en la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* de Hegel donde de forma más decidida (en el contexto del idealismo alemán) tiene lugar una renovación de la Ontología antigua o de la tradición de pensamiento ontológico, efectuada con los medios suministrados por el pensamiento moderno desde Descartes hasta Kant y el primer idealismo alemán. La referencia a Schelling quizá tenga que ver con que Schelling es un autor por el que Habermas se interesó bien pronto; sobre él escribió su tesis doctoral, y desde él cabe mirar tanto a las tradiciones cabalísticas (“El idealismo alemán de los filósofos judíos” es un temprano artículo de Habermas) como a Heidegger, y a través de Ernst Bloch (“Un Schelling marxista” es el título de otro temprano artículo de Habermas sobre Bloch) a la corriente de pensamiento hegeliano-marxista. En cualquiera de los casos, las series de referencia en la historia del pensamiento, que cabe anudar en Schelling, desempeñan siempre un papel tácito, pero importante en la obra de Habermas.

En el segundo párrafo subraya los rasgos básicos de la “teoría” en sentido griego. Ésta se refiere al ámbito de lo que siempre es, al que se opone el ámbito de lo que nace y perece, en el que se incluye sobre todo el de los avatares humanos y el de los cotidianos

intereses humanos. Éste último es el ámbito de la opinión, de lo conjetural, de la *doxa*, del buen sentido o de la prudencia en los asuntos humanos, pero de nada que tenga que ver con la *teoría*. Lo cual no es óbice para que la teoría, que es “lo más feliz y el mejor de todos los bienes”, por acercarse a los dioses, sea a la vez una formación de quien la practica hacia lo mejor de sí.

Inmediatamente Habermas se vuelve al otro concepto de teoría, al concepto de “teoría crítica”. Este concepto de teoría, bastante vago, confuso e incluso mal articulado en el artículo de M. Horkheimer, al que apela Habermas en la nota a pie de página (“Teoría tradicional y teoría crítica”) viene inspirado en último término por la tesis de K. Marx contra L. Feuerbach de que “los filósofos se han limitado a interpretar de múltiples modos el mundo, ahora lo que importa es cambiarlo.” El sentido de esta tesis viene a ser el siguiente: los filósofos, al pretender haber descrito el orden de lo que siempre es y de lo que verdaderamente es, no tienen más remedio que dar una imagen del mundo como algo acabado, completo, perfecto; no tienen más remedio que decir que en última instancia el orden del cosmos está bien trazado, que “el mundo está bien hecho”. Y, *en el fondo*, los filósofos tienen razón; su error consiste en esa su pretensión de situarse en el orden de lo que siempre es, del verdadero ser. Pues entonces no tienen más remedio que dar por realizada, que dar por real, aunque sea trasladándola al trasmundo, la posibilidad y promesa de razón que el mundo contiene y que hay que realizar. La “gran filosofía”, la “teoría tradicional”, estabiliza y bendice así la sinrazón existente.

Y en el mismo párrafo Habermas introduce ya la pretensión de Husserl de renovar ese concepto clásico de teoría capaz de vehicular una reflexión sobre sí misma de la cultura occidental y de suministrar orientación en el contexto de la crisis de civilización de los años treinta de este siglo.

En relación con esta primera sección del artículo cabe señalar a título simplemente de sugerencia las siguientes tareas:

- 1) Analícese el significado que tienen en general en la filosofía griega los términos opuestos *episteme/doxa*. Ambos se refieren a un tipo de saber, pero ¿respecto de qué ámbitos? ¿Cuáles son sus características, tanto del tipo de saber, como de los respectivos ámbitos a que ese saber se refiere?
- 2) En lo que respecta al ámbito de la acción humana, los griegos distinguían entre saber técnico y saber práctico; analícese con algún detalle el significado de los términos *techné* y *praxis*.
- 3) ¿En algún momento del artículo de Habermas juega algún papel significativo la distinción entre técnica y práctica?
- 4) Búsquese en un diccionario de filosofía el nombre de K.R. Popper. Sin duda se hallará descrito el concepto que Popper tiene de teoría y, sin duda, ese concepto tiene bastante que ver con lo que hoy por lo común solemos entender por teoría. Señálese la diferencia entre el concepto griego de *episteme*, es decir, el concepto griego de teoría, y el concepto actual de teoría o ciencia. Señálese qué relación establece Popper entre teoría y política.

- 5) Por “teoría crítica” o por “Escuela de Frankfurt” se entiende hoy una corriente de pensamiento social, o de filosofía social, o de teoría sociológica, que nace a principio de los años treinta en un intento de diagnosticar en el marco de referencia del pensamiento hegeliano-marxista, al que someten a una radical transformación, la crisis de civilización de los años treinta. Recurriendo a las fuentes de que se disponga, añádase algunos datos más. Por ejemplo, ¿quién fue Marcuse?

II

En la sección segunda del artículo la argumentación de Habermas se vuelve algo sinuosa y retorcida, y el lector ha de procurar no perderse. En la sección I se ha presentado la “teoría crítica” y el intento de renovación de la tradición de la “gran teoría” o de la “gran filosofía” que representa Husserl, “el cual hace derivar la crisis de que las disciplinas avanzadas, sobre todo la Física, han venido a parar bien lejos de aquello que merece llamarse teoría”. Pues bien, en esta sección II se trata de presentar al tercer interviniente en esta disputa, al “positivismo lógico”, o en general a la interpretación positivista de las ciencias. Se va a tratar entonces en el artículo de una discusión entre la posición de Husserl en los años treinta (concepto “tradicional” de teoría), la tradición de “teoría crítica”, de la que Habermas se presenta como heredero una generación después del famoso artículo de M. Horkheimer, y la comprensión y autocomprensión “positivista” de las ciencias, consolidada también en los años treinta, y que es la posición predominante cuando se escribe este artículo en 1965.

Y Habermas empieza en la sección II poniendo juntos a los dos adversarios, a Husserl por un lado y al positivismo por otro. Empieza diciendo: si la crisis se debe, según Husserl, a que las ciencias han venido a parar bien lejos de lo que merece llamarse teoría, las cosas no están del todo claras. Pues ello no es así sin más. Demos un repaso a los distintos tipos de ciencia: a las ciencias de la naturaleza, a las ciencias históricas y a los saberes de tipo histórico e interpretativo en general, y a las ciencias sociales como son la sociología, la teoría política y la ciencia económica. Pues bien, quienes practican hoy estas ciencias entienden su tarea en términos positivistas; de modo que podemos decir que hoy (1965) predomina una autocomprensión positivista de las ciencias. Supongamos que esta comprensión o autocomprensión positivista de las ciencias fuera adecuada, entonces las ciencias, en contra de lo que dice Husserl, seguirían respondiendo *por lo menos en parte* al concepto tradicional de “teoría”. En el primero y segundo párrafo de esta sección II se nos explica en qué aspectos las ciencias, cuando se las entiende en términos positivistas, siguen respondiendo, pese a todo, al concepto “tradicional” de teoría y se nos explica al mismo tiempo en qué consiste para cada tipo de ciencias esa autocomprensión positivista. En el párrafo tercero se explica en qué está la diferencia entre esa autocomprensión y el concepto tradicional de teoría. Y en el último párrafo de la sección II se hace una recapitulación de las diferencias y las coincidencias.

El lector se perdería si no tuviese muy presente que todo el razonamiento de la sección II es hipotético. Tiene la siguiente forma: supongamos que la comprensión positivista de las ciencias es la correcta; en ese supuesto las coincidencias y diferencias respecto a la tradición de la “gran teoría” o “gran filosofía” que Husserl trató de renovar, serían tales y cuales. Ahora bien, esa posición no tiene por qué ser la correcta, aun cuando represente la idea que la mayoría de los científicos se hagan hoy de su trabajo. Y de hecho Habermas va a cuestionar tanto lo que fue el proyecto de Husserl, como la comprensión positivista de las ciencias, es decir, a partir de la sección IV va a desarrollar una teoría distinta acerca de la estructura y naturaleza de nuestros distintos tipos de saber.

A título de sugerencia cabe proponer en relación con la sección II las tareas siguientes:

- 1) Descríbase en qué consisten a grandes rasgos y tal como se exponen en el artículo las coincidencias entre el concepto tradicional de teoría y el concepto de teoría que prevalece en las ciencias modernas cuando se las entiende en términos positivistas.
- 2) Descríbase, asimismo a grandes rasgos, en qué consisten las diferencias.

Pero no podemos mantenernos sólo en cuestiones generales sino que también hay que entrar en detalles, pues buena parte de la dificultad que ofrece este artículo de Habermas está en la cantidad de asuntos a los que se limita a hacer una rápida referencia. Las tareas pueden referirse a ulteriores aclaraciones acerca de qué es positivismo (positivismo de Comte, positivismo de Mach, positivismo lógico o empirismo lógico) y qué es historicismo (Dilthey) y a una explicación más detallada de las peculiaridades de los distintos tipos de ciencia, a los que se hace referencia. Respecto a esto último cabe añadir que a grandes rasgos Habermas en esta sección II entiende las cosas más o menos así: las ciencias de la naturaleza son de tipo hipotético-deductivo; se trata en ellas de establecer hipótesis acerca de relaciones matemáticas entre rasgos medibles del fenómeno y de someter a contrastación empírica lo que deductivamente se sigue de ellas. Las ciencias históricas no están interesadas en leyes generales, sino que en ellas se trata de establecer con rigor los hechos, comprendiendo o entendiendo bien qué ocurrió y las consecuencias de lo que ocurrió. Las “ciencias sistemáticas de la acción” entran o acceden también a su objeto por vía de *comprensión*, pero, por ejemplo, las ciencias del comportamiento tratan a partir de ello de establecer hipótesis acerca de la covarianza entre rasgos generales y medibles de fenómenos comportamentales, o de fenómenos económicos, o de fenómenos políticos, mientras que una buena parte de la ciencia económica, por ejemplo, se pone en el papel del agente económico que (con medios escasos para conseguir lo que le apetece) trata de maximizar lo que considera su propia utilidad, obteniéndose desde ese punto de vista un saber de tipo normativo (máximas de acción) o por lo menos un saber que es descripción del comportamiento de un agente económico enteramente racional; nos explicamos después el comportamiento económico real suponiendo que aproximadamente los agentes se atienen a esas máximas de acción. Las tareas relacionadas con

la sección II tendrían que versar, pues, sobre qué es positivismo, qué es historicismo, y sobre la cuestión “explicación/compreensión”; y aunque el concepto de “neutralidad valorativa”, intuitivamente bien comprensible, ha sido el centro de las dos primeras cuestiones, quizá sea también conveniente entrar con más detalle en él. A título de sugerencia se proponen las siguientes:

- 3) Recurriendo a un diccionario o enciclopedia de filosofía descríbase la posición de Auguste Comte en relación con las ciencias naturales y las ciencias sociales.
- 4) Recurriendo a un diccionario o enciclopedia de filosofía descríbase la posición de W. Dilthey en lo que respecta a las ciencias históricas.
- 5) Para esclarecer la comisión de un delito tenemos que intentar ponernos en el lugar de la persona que cometió ese delito; ingrediente esencial de ese esclarecimiento suele ser el llegar a entender las motivaciones del autor. Es claro que sería ridículo pretender lo mismo en el caso de cualquier fenómeno natural. Recurriendo a los conceptos de “compreensión” y “explicación” trátase de aclarar la diferencia.
- 6) Recurriendo a una enciclopedia de filosofía señálense cuáles son los rasgos fundamentales de la posición del positivismo lógico, en lo tocante a qué puede valer como conocimiento y en lo concerniente al significado emotivo de los enunciados normativos.

III

En el párrafo final de la sección II se ha llegado a la conclusión de que “aun cuando las ciencias positivas comparten con la tradición de la gran filosofía el concepto teoría, destruyen, sin embargo, la pretensión clásica que la gran filosofía asoció siempre con ese concepto”. Por “gran filosofía” se están entendiendo aquí tanto la filosofía griega como la filosofía de la Ilustración europea; sobre el formato de la pretensión de conocimiento de la “gran filosofía” frente a la forma reducida de conocimiento que frente a ella representan las ciencias, hemos hablado ya en la introducción y nos remitimos a lo que hemos dicho allí. En la sección III se hace una exposición de cómo se articula en Husserl la pretensión de renovar la “teoría tradicional”, es decir, de cómo se articuló en la obra de Husserl la tentativa que esa obra (vista en los años treinta) representa de hacer frente a la crisis de civilización con los medios de un saber que, como ejercicio de una razón libre, se enderezase a esclarecer los fundamentos últimos del conocimiento, los fundamentos últimos de la moral y del derecho, del arte y de la esfera de lo expresivo en general y pudiese finalmente arrojar luz sobre el sentido de la existencia y el sentido del mundo. Al principio del segundo párrafo de la sección III Habermas no deja de rendir sus respetos a esta posición, que, como el lector puede verificar leyendo la conferencia de Husserl que recogemos en el apéndice, representa una emocionante afirmación (una de las pocas rotundas afirmaciones que se produjeron en los años treinta de este siglo) de los principios de la Ilustración europea, tanto contra la barbarie nazi, como contra todo tipo

de barbarie que pudiera pretender quedar por encima de esos principios, y una rotunda afirmación, como dice Husserl, de la idea de Europa, o de la idea de "humanidad europea".

Y aquí empieza a hacerse visible la estrategia argumentativa de Habermas en el artículo. Habermas está completamente de acuerdo con las intenciones de Husserl, pero está completamente convencido de que "las ciencias positivas comparten con la tradición de la gran filosofía el concepto de teoría, pero destruyen la pretensión clásica que la gran filosofía asoció con ese concepto." Habermas está convencido de que esa pretensión está ya destruida por las ciencias de que disponemos, y de que no puede recomponerse. Pero va a pretender lo siguiente: si interpretamos correctamente la naturaleza y el sentido de los sistemas de saber, es decir, la naturaleza y el sentido de las ciencias de que disponemos, cabe asumir lo que fueron las intenciones básicas de la gran filosofía ilustrada. Naturalmente estas pretensiones habrán de quedar reducidas de formato, sobre todo en lo tocante al sentido último de la vida y mundo, que no podrán ser otro que el sentido que como seres finitos que somos podamos darle. Pero en cualquier caso es condición humana moderna la constatación de que la ciencia moderna ha acabado destruyendo las pretensiones de la "gran teoría", lo cual no nos obliga a suscribir la idea positivista de un saber cuyas relaciones con la práctica se reducirían en lo esencial a relaciones técnicas.

Pasemos ahora a la explicación que da Habermas de la posición de ese último representante de la "gran teoría tradicional" que es Husserl. Habermas reconstruye en tres pasos la crítica de Husserl a la pretensión de exclusividad del tipo reducido de conocimiento que representan las ciencias.

El primer paso consiste en una referencia a Kant. Y es importante que el lector tenga presente que Habermas acepta por entero este paso. Pues la teoría de Habermas de los "intereses cognoscitivos" que subyacen en los distintos tipos de conocimiento no es en definitiva sino una versión de la filosofía trascendental de Kant. Por "trascendental" se entiende desde Kant todo lo que tiene que ver con la posibilidad del conocimiento o de nuestra experiencia del mundo. Veamos qué quiere decir esto, orientándolo hacia lo que es la posición de Habermas en este artículo. Decimos que, por ejemplo, la ciencia física descubre rasgos medibles de los fenómenos tal como ellos son en sí, que descubre cosas en ese sentido tal como las cosas son, que en ese sentido el conocimiento que la ciencia física suministra es un conocimiento objetivo; dejaría de serlo si el trabajo de investigación se viese perturbado por intereses y valoraciones del investigador; es objetivo porque descubre el orden matemático de la naturaleza tal como éste es en sí con independencia del investigador. La mente del investigador y los resultados que el investigador produce serían como una especie de espejo en que queda reflejada la realidad.

Pues bien, una posición kantiana, como es la de Habermas, viene a decir lo siguiente: tal explicación de la objetividad del conocimiento es una pura ingenuidad. La objetividad es siempre una objetividad construida, no existe algo así como una mente espejo. Esa supuesta mente espejo nunca podría conocer nada, pues se la supone limpia de todo, y, por tanto, también de los supuestos y operaciones que hacen que podamos

tener determinado acceso a determinados objetos, y sin esos supuestos y operaciones no se nos puede abrir a nosotros mundo alguno, es decir, no hay para nosotros objetos de conocimiento. Expliquemos esto mismo de otro modo; para que se nos dé algo, primero hay que mirar; pero ese mirar tiene un “para qué”, es decir, ese mirar tiene una finalidad, o dicho aún de otra manera: ese mirar viene dirigido por algún interés antropológico fundamental, es decir, por un interés inherente a la propia especie animal que somos; es ese interés el que está a la base de las reglas lógico-metodológicas que rigen en un determinado campo de investigación, y, por tanto, el que determina el tipo de teorías posibles en ese campo y, por tanto también, el tipo de objetos con que en ese campo damos. Pero la pregunta es si entonces no nos estamos despidiendo de la objetividad del conocimiento en ese campo. La respuesta es que no, que con ello no estamos explicando sino las condiciones de la objetividad posible en ese campo. Sin esas condiciones nuestro conocimiento en ese campo no sería el que es, ni habría para nosotros tal campo de conocimiento; y sin ninguna condición previa que articulase los distintos tipos de objetividad, no habría para nosotros objetividad, ni, por tanto, tampoco conocimiento, ni, por tanto realidad.

Para entender algo mejor esto, pensemos de nuevo en la fórmula de Galileo que relaciona el espacio y el tiempo en el movimiento uniformemente acelerado $e = g \cdot t^2 / 2$. Zubiri solía decir que es seguro que un dios no tendría ni idea de Física. Y si consideramos esa fórmula es claro el porqué. Primero, un dios penetraría la esencia de lo que es el tiempo y de lo que es el espacio y, por supuesto, penetraría el enigma de lo que se encierra tras la constante g ; nosotros, en cambio, al establecer esa fórmula parece que hemos desistido de todo eso. Un dios no tiene objetos; es decir, las cosas no serían para un dios algo que se le pueda presentar ahí delante; las cosas no podrían ser para un dios sino término de su propia actividad creadora, y, por tanto, el dios, al poner las cosas, pondría y penetraría y conocería también su esencia. Por último, un dios estaría en todo lugar en todo momento, es decir, quedaría más allá del espacio y del tiempo, de los cuales como creación suya sería señor. Y si todo ello es así, ¿para qué podría querer conocer un dios la fórmula de Galileo? Un dios conocería lo que está más allá de esa fórmula; y si esa fórmula es Física, lo que el dios conocería es lo que está más allá de la Física, es decir, dios no sabría Física, sino Meta-física, y, por tanto, no ocuparía su mente, aunque ésta sea infinita, con la nada de conocimiento que, en lo que a Metafísica se refiere, representa esa fórmula de Galileo. Sin embargo, el tipo de conocimiento que representa esa fórmula es absolutamente esencial para seres finitos como nosotros que no podemos menos de estar interesados en el control técnico de un entorno natural resistente y en el que tenemos que sobrevivir y afirmarnos. *Una vez supuesto ese interés*, esa fórmula nos refleja la realidad, tal como ésta objetivamente es, habida cuenta del tipo de acceso que podemos tener de ella; y fuera de ese acceso no hay para nosotros realidad ni objetividad.

Los dos pasos siguientes del primer párrafo de esta sección III se articulan de la siguiente forma: las ciencias de la naturaleza se explican por una determinada forma de mirar, la cual se ignora a sí misma. Es en una reflexión de nosotros que miramos, sobre

ese tipo de mirada nuestra que representan las ciencias, como se nos pone de manifiesto la estructura de esa mirada. A las ciencias esa estructura no se les descubre porque en lo que las ciencias están interesadas es en lo que se ve, no en la estructura del ver. Pues bien, a partir de eso cabe pensar en un conocimiento de tipo superior, que se ocupase de indagar los supuestos, la estructura, los fundamentos últimos de las distintas formas de ver, de la forma de ver cognitiva, de la forma de ver moral y jurídica, de la forma de ver estética, de la relación que guardan esas formas de ver con las formas cotidianas de ver, de un saber que, indagando su propia estructura, sus posibilidades y su sentido, fuese capaz de normar a las distintas formas de ver desde los fundamentos últimos de éstas, los cuales no podrían ser otros que los fundamentos y el sentido de la existencia humana y del mundo. Este tipo de conocimiento no tendría más remedio que quedar por encima de nuestros intereses finitos que articulan el resto de nuestras formas de ver; representaría algo así como el punto de vista del dios, la mirada del dios sobre el mundo; con lo cual ese tipo de conocimiento realizaría el concepto griego de “teoría” y representaría ciertamente una reedición, más radicalizada aún si cabe, del nivel de radicalización que el saber de la Ilustración representó de la herencia griega. Sobre tales bases, frente a la barbarie del siglo xx, sería posible una existencia en “autorresponsabilidad absoluta”, es decir, una vida racional, es decir, una existencia asentada sobre una razón libre sabedora de sus últimos fundamentos, o por lo menos sobre una razón orientada a ese tipo de saber de fundamentos. Pues como dice Husserl: “Una vida racional sería una vida en la que el yo estuviera absolutamente seguro de su razón como razón absoluta. Y ello no es sino una vida filosófica” (*Husserliana XXVII*, pág. 107).

En los párrafos segundo y tercero de esta sección III Habermas hace una exposición y crítica un tanto planas de lo que Husserl pretende. Husserl no hubiera aceptado esas críticas. Y tampoco Habermas las necesita. Pues le basta mostrar (o suponer) que el intento de Husserl de renovar la “gran teoría” es inviable, que nuestra existencia intelectual contemporánea se caracteriza por la reiterada experiencia de esa inviabilidad. En general hay que decir que en este artículo, que en realidad es una lección inaugural de curso, la primera lección que Habermas pronunció tras su vuelta como profesor a Francfort, su autor no hace fuertes a sus adversarios, sino que en muchos casos se limita más bien a hacer una caricatura de ellos, o a recoger no más que una vulgarización o idea estereotipada de ellos. A veces resulta difícil reconocer en lo que Habermas dice del “positivismo lógico” al R. Carnap de la *Sintaxis lógica del lenguaje*, o al R. Carnap de *La construcción lógica del Mundo*. Y otro tanto puede suceder aquí con E. Husserl. Y, sin embargo, el razonamiento de Habermas en los dos últimos párrafos de esta sección es claro: *Primero*, se acepta la idea de Husserl de que la objetividad de las ciencias viene constituida por intereses. *Después*, se dice contra Husserl que también en la idea que los griegos se hacían de la teoría subyacían intereses. Sólo haciendo explícito ese interés subyacente en la “teoría tradicional” nos podremos convertir en los herederos de ese tipo de teoría, no intentando reeditarla, lo cual ya resulta imposible, sino intentando ver cómo ese interés opera dentro de los sistemas de conocimiento de que disponemos e intentando

reactivarlo contra una comprensión de las ciencias que lo desactiva, contra la comprensión positivista de las ciencias.

Las tareas que cabría sugerir en relación con la sección III, tendrían que versar todas sobre Kant y Husserl y sobre posibles reformulaciones de Kant y Husserl. En buena parte creo que esto excede las posibilidades de este curso, pero pueden intentarse las dos tareas siguientes:

- 1) El término “trascendental” hace referencia a todo cuanto tiene que ver con las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento. Recurriendo a un diccionario, reconstrúyase más detalladamente el significado de este término en Kant.
- 2) ¿En qué sentido la posición de Habermas en este artículo es una reformulación de Kant?

IV

El centro de esta sección lo constituye la afirmación de Habermas de que “contemplación desinteresada significa entonces emancipación”, afirmación que figura en el primer párrafo. Es decir, la “teoría tradicional” viene movida por un interés; el interés que subyace en esa teoría y que explica su estructura es un “interés emancipatorio”, y como la teoría tradicional casi por necesidad tiene que ocultarse a sí misma esa su propia estructura en cuanto determinada por ese interés, resulta que se trata de una teoría que se ignora a sí misma en aquello que la mueve, de un tipo de teoría que sucumbe a una ilusión. Con lo cual Habermas está diciendo que no hay objetividad posible sin que venga estructurada por un interés subyacente, esto es, que tanto en la “teoría tradicional” como en el positivismo (que en este aspecto se constituye en heredero de la “teoría tradicional”) se está interpretando mal el concepto de “objetividad”. Pero a renglón seguido, Habermas va a empezar a sugerir ya lo siguiente. Si una vez que el viejo tipo de teoría, en lo que respecta a contenidos cosmológicos y a contenidos de todo tipo, queda irremediablemente disuelta por el desenvolvimiento de lo que llamamos la ciencia moderna, si una vez que eso ocurre, digo, sucede que en el propio contexto de esa ciencia (por vía de una elucidación del concepto de *objetividad*) cabe movilizar y prestar relevancia a un tipo de saber del que quepa considerar que en su estructura viene articulado por tal “interés emancipatorio”, sería ese tipo de saber el que se convertiría en el heredero de lo que, digámoslo así, era el verdadero núcleo de las pretensiones de la vieja teoría.

Para entender mejor todo ello, tomemos los párrafos segundo y tercero de la sección IV. Es muy importante que nos hagamos al menos una vaga idea de la imponente temática a la que Habermas está apuntando en ellos, pues de otro modo difícilmente podríamos entender por qué Habermas afirma que el interés que nos explica la estructura de la “teoría tradicional” es un “interés emancipatorio”. No es trivial que a la hora de tratar de entender lo que los griegos entendieron por “teoría” haya que recurrir a la idea

de “interés” ni mucho menos a la idea de un interés por la liberación y la emancipación. Pues bien, a lo primero a lo que Habermas se está refiriendo es a *Dialéctica de la Ilustración* de M. Horkheimer y Th. W. Adorno. En escritos posteriores, por ejemplo en *Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas aborda esa temática recurriendo expresamente a Max Weber, de cuyos planteamientos dependen por lo demás Horkheimer y Adorno en la mencionada obra. Habermas suele también referirse, aunque por lo general sólo puntualmente, a la idea de K. Jaspers (en *Origen y Meta de la Historia*) de “tiempo eje”, es decir, a ese período de diez o doce siglos en la historia de la cultura, en que emergen y se consolidan hinduismo y budismo, confucionismo y taoísmo, la religión de Zoroastro, el profetismo judío (incluyendo naturalmente en él al cristianismo), la filosofía griega (incluyendo naturalmente en ella a todo el helenismo, y teniendo presente la influencia del estoicismo en la severa mentalidad republicana romana y, por tanto, también en la decisiva creación cultural que para Occidente representó el derecho romano). Ese “tiempo eje” representa una revolución en los sistemas culturales de interpretación, de la que en definitiva seguimos viviendo; dicho de otra manera: es en las grandes “religiones universales” y en la “filosofía griega” donde el mundo se convierte en un mundo definitivamente *uno*, donde definitivamente se está hablando a todos los hombres, donde el mito se estira a sí mismo hasta el punto de que casi se supera a sí mismo y se empieza a hablar de “principios”, de esencias, de razones, de qué son las cosas, es decir, donde el mito, o bien deja paso a la “libre razón” (si miramos las cosas desde la filosofía griega), o donde el mito queda a punto de ser abordado por la razón, que extraerá de él lo que en él había de razón, pero por una razón que acaba apenas de emerger, que acaba, digámoslo así, de conocerse a sí misma.

Consideremos el mismo tema desde otro punto de vista. Somos una clase de cosa que no es sino una cosa más entre todas las demás cosas, pero que no sería la clase de cosa que es si no fuera a la vez una cosa que se enfrenta a todas las demás cosas; somos una cosa entre muchas, y una cosa frente a todas. Somos una cosa entre muchas, pero una cosa que habla y que hablando es capaz de referirse al mundo en su totalidad, a todo lo que hay, preguntándose por ejemplo por qué lo hay y por qué el mundo todo tiene precisamente el orden que exhibe y no cualquier otro orden posible. Pues bien, es en las grandes “religiones universales” y en la gran filosofía griega donde expresa y definitivamente esa estructura de la clase de ente que somos queda referida a la unidad del mundo en conjunto y también al origen o fuente de donde el mundo en conjunto recibe su ser y esa su unidad; nuestro destino está ligado al destino de lo que hay en su totalidad; somos una cosa que perteneciendo al mundo como todas las demás cosas, es a la vez una cosa transmundana, es decir, que tiene que ver con ese reverso del mundo en el que la diversidad, la pluralidad, el desordenado y caótico bullir de lo que nace y parece quedan convictos de apariencia y se reducen a la unidad del “Uno y Todo”, en relación con el cual se juega el verdadero destino de la clase de cosas que somos. La “teoría tradicional” (que por su propia estructura no tiene más remedio que competir con las grandes religiones universales, en el sentido, por ejemplo, de la afirmación de Hegel de que la filosofía

da en conceptos lo que la religión da todavía en representaciones cercanas aún al mito), la cual se refiere a “la unidad de un cosmos que reposa sobre sí mismo y a la identidad de un ser no sometido a cambios ni mudanzas” es la que proporciona “sostén y apoyo a una conciencia individual emancipada de los poderes originarios, de los poderes míticos” (final del párrafo primero de la sección IV). Dicho de otra manera, en el orden y unidad del mundo que la teoría tradicional “descubre” y en el ejercicio de esa actividad teórica, es donde, se asegura y cerciora de su propia unidad un *sí-mismo*, un *self*, que acaba de constituirse, que acaba de formarse, y que se ata a la teoría como Ulises se hizo amarrar al palo del barco para, abiertos los oídos al canto de las sirenas, escapar sin embargo a la tentación de disolución y pérdida de identidad, a la tentación de retorno a la unidad amorfa y simbiótica con la naturaleza, al paradisíaco estado de no-yo, al mundo mágico de la fuerza bruta del cíclope o a la pérdida de la propia identidad que representa la entrada en el amorfo paraíso de los fascinantes encantos de Circe. La inmersión extática del sujeto en el Uno-Todo tiene lugar mediante una radicalización del *self* pensante, es decir, por vía de un radical cerciorarse ese *self* de su propia identidad, mediante un descubrirse a sí mismo como idéntico al fundamento *uno* pensante del ordenado universo, y no mediante una disolución de la unidad del “yo pienso” en el mundo del animismo y de la magia.

Y es ese mismo orden el que la subjetividad moderna (por ejemplo, con Descartes) redescubre como no fundado sino en sí misma, haciendo por tanto una nueva reedición de la “gran teoría” en la que el contenido de la “gran teoría tradicional” queda convicto de no ser todavía más que encantamiento y mito. Es la razón moderna la que descubre como mítico aquel cercioramiento que la razón practicó de sí en la “teoría tradicional” y es a su vez el desenvolvimiento de la ciencia moderna y de la “teoría crítica” moderna el que revela la ilusión que se encierra en el tipo de “gran teoría” que proyectó la Ilustración europea y que Husserl trata de renovar. Pero en las dos versiones de la “teoría tradicional”, la que representó el pensamiento griego y la que representó la moderna Ilustración europea, esa gran teoría se nos revela como “reflexión”, como un conocimiento sostenido por el interés del individuo racional de dar verdaderamente consigo y no perderse, como un conocimiento movido por (y coincidente con) el interés por estar verdaderamente cabe sí mismo sin ilusiones.

Y si esto es así, precisamente el que en la autocomprensión positivista de las ciencias se siga insistiendo en la vieja comprensión de la objetividad nos hace sospechar que tal objetividad viene estructurada por un interés de fondo, es decir, lo mismo que sucedió a la teoría tradicional, también la autocomprensión objetivista de la ciencia se engaña sobre su propia trastienda. Ilustrándonos a nosotros mismos sobre esa trastienda de nuestros sistemas de conocimiento, es como podemos activar en el contexto de las ciencias modernas un proceso de autorreflexión del que se siga para la práctica algo más que consecuencias de tipo técnico y recomendaciones de tipo técnico. Ese proceso de reflexión pone de manifiesto la relación entre objetividad e interés (es decir, pone de manifiesto que nuestros sistemas de conocimiento y el tipo de objetividad específico de

cada uno de ellos, se asientan sobre intereses cognoscitivos específicos) y acaba descubriéndose a sí mismo en el propio contexto de los sistemas modernos de saber como la realización del interés (supremo) por la libertad y la emancipación. De ello se trata en las secciones V y en la sección VI.

Las tareas que cabe sugerir en relación con la sección IV tienen que ver con la idea de que a la “teoría tradicional” se le oculta el “interés emancipatorio” que la guía, un interés que en el caso de la “teoría tradicional” se ignora a sí mismo y que, por tanto, en las plasmaciones culturales a que da lugar puede contribuir y contribuye a la consolidación ideológica de relaciones de dominio, que sólo la crítica de las religiones y de la “gran teoría” puede poner de manifiesto. Se trata de la crítica que en el hegelianismo de izquierdas se ejerce tanto de la religión como de la gran teoría filosófica.

- 1) Por poner un ejemplo, en la concepción pitagórica del mundo es evidente el interés por poner en relación el orden matemático del cosmos con el autocercioramiento de lo que se considera el núcleo más genuino del sí-mismo. La primera modernidad, es decir, el Renacimiento se entiende a sí mismo como retorno del mundo antiguo. En una poesía de Fray Luis de León al músico Salinas se recoge de modo ejemplar esa relación. Analícese en la perspectiva de este artículo de Habermas esta glosa poética del sentido de la “teoría tradicional”.
- 2) Las “tesis sobre Feuerbach” (1845) de K. Marx es un breve y famoso texto, al que cabe acceder con facilidad, en el que se acaba criticando a la “teoría tradicional” como una promesa de razón que se ignora a sí misma, y en la que, por tanto, se acaba dando por realidad lo que sólo es promesa, una promesa que sólo cabe realizar cuando reflexivamente nos percatamos de tal equivocación, pues mientras tanto consolida la convicción de que el mundo está bien hecho, y el orden de las cosas es el que debe ser. Inténtese poner las últimas tesis en relación con la sección IV del texto de Habermas.
- 3) Hemos indicado que la “teoría tradicional” trata de absorber conceptualmente los contenidos de la religión. De ahí que la crítica de la “gran teoría” haya ido precedida siempre de una crítica de la religión. Recurriendo a un diccionario o enciclopedia de filosofía reconstrúyanse las tesis básicas de L. Feuerbach en su libro *La Esencia del Cristianismo*.

V

Esta sección y la siguiente son las más importantes del artículo, pues representan la propuesta positiva que éste contiene. En esta sección nos podemos introducir de la siguiente forma: en el penúltimo párrafo de la sección anterior hemos visto cómo “no sospechamos una conexión no confesada entre conocimiento e interés porque las ciencias se hayan desconectado del concepto clásico de teoría”, que es lo que Husserl dice y lo

que Husserl sospecha; ya lo hemos visto: las ciencias, al no ser sino un sofisticado mirar directamente sobre las cosas, al no ser en última instancia sino un mirar en “actitud directa y natural”, es decir, en actitud no reflexiva, representan para Husserl un tipo de conocimiento que permanece ligado a los intereses naturales de la existencia; sólo el mirar reflexivo, sólo el mirar sobre el mirar, se desliga de esos intereses y realiza (con los medios de la moderna filosofía de la subjetividad) el viejo ideal de “teoría”. De esta posición de Husserl ha tomado, por lo demás, Habermas la idea de una conexión entre conocimiento e interés. Ahora bien, como a lo largo de la sección IV Habermas ha señalado que precisamente el ideal de “teoría pura” oculta un sustancial interés, un interés por la emancipación, puede añadir además al final de este penúltimo párrafo que sospechamos en la ciencia una conexión entre conocimiento e interés precisamente “porque la ciencia (en su autocomprensión positivista) no se ha liberado por completo del ideal de objetividad de la vieja teoría.”

Pasemos ahora al último párrafo de la sección IV. El “objetivismo” tanto de la “teoría tradicional” como de la comprensión y autocomprensión “objetivista” de las ciencias consiste “en que se deja de lado el marco trascendental, sólo dentro del cual se forma el sentido de esos enunciados”, es decir, en que se elimina la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, de modo que, en cuanto se tiene en cuenta ese marco, “en cuanto esos enunciados se entienden relativamente a un sistema de referencia supuesto ya siempre de antemano, es decir, relativamente al sistema de referencia implícito en que esos enunciados cobran sentido, la apariencia objetivista se demora y nos permite así percatarnos de cómo el conocimiento viene regido por un determinado interés”. Y añade Habermas: “Mostrar tal cosa es la tarea de una teoría crítica de la ciencia que logre escapar a las trampas del objetivismo”, es decir, la finalidad de una teoría crítica de la ciencia es mostrar la conexión entre conocimiento y valoración, y en algunos campos mostrar la identidad entre conocimiento e interés, eludiendo así un ideal de objetividad que esencialmente comporte un “principio de neutralidad valorativa” con el cual quepa deslegitimar un tipo de teoría, como es la “teoría crítica”, en que indisolublemente se articulen descripción y valoración. Éste es el propósito de Habermas.

Esto mismo puede decirse también en términos positivos. La obtención de un conocimiento es resultado de una forma de mirar y ese mirar está de antemano estructurado de una determinada manera. Y de esa estructura depende el tipo de estados de cosas con los que se da y por consiguiente el tipo de objetos implicados en esos estados de cosas. Pero, ¿no se está negando así la objetividad del conocimiento? No, se está explicando qué quiere decir que el conocimiento sea “objetivo”. Baste decir que, si ello no fuera así, no habría objeto alguno para el conocimiento ni, por tanto, conocimiento. Dicho aun de otra manera: una ciencia, un campo de investigación es una “empresa racional” en el sentido en que de ello habla St. Toulmin; una empresa racional tiene su telos, su “punto”, su “para qué”, el conocimiento no es nunca en abstracto, es conocimiento en una empresa de conocimiento; de ese “para qué” obtienen su sentido las reglas lógico-metodológicas del campo, las reglas referentes tanto al tipo de teorías que se

admiten, como las reglas referentes a su comprobación crítica. Y del tipo de teorías depende con qué tipos de estados de cosas podemos dar y con qué tipo de objetos nos comprometemos al desarrollar dichas teorías. Pues bien, es a ese “para qué” a lo que Habermas llama interés cognoscitivo rector y organizador de la correspondiente esfera de investigación.

Debe tenerse además presente que toda la sección V tiene más bien un carácter expositivo que un carácter argumentativo. No hay que olvidar que este artículo “Conocimiento e Interés” es una conferencia inaugural de un profesor que llega a una universidad y tiene sólo el sentido de exponer cuál va a ser su programa de investigación, y a lo sumo de hacer plausible ese programa, pero no de argumentarlo ni mucho menos de desarrollarlo. De hecho el tema de los intereses cognoscitivos subyacentes en las tres categorías de procesos de investigación que aquí distingue Habermas, Habermas lo desarrollaría posteriormente en el libro *Conocimiento e Interés* (1968) publicado tres años después que el artículo.

Pasemos ahora a algunas cuestiones puntuales. Habermas distingue cuatro tipos de ciencias: las ciencias empírico-analíticas, que son principalmente las ciencias de la naturaleza; las ciencias histórico-hermenéuticas, es decir, la historia y lo que en general podemos llamar humanidades; las ciencias sistemáticas de la acción, entre las que incluye a la Economía, la Sociología y la Política; y, por último, se refiere a la “ciencia social crítica”, haciendo inmediatamente referencia a la “crítica ideológica” y también al “psicoanálisis”, pero sin detenerse a explicar la relación que guardan entre sí las tres cosas. En el libro *Conocimiento e Interés* el psicoanálisis es un “ejemplo” de “ciencia social crítica”. Lo que une a las tres cosas es el papel central que en las tres desempeña la “autorreflexión”, es decir, precisamente esa no distinción entre sujeto y objeto, que para la comprensión positivista se convierte en criterio de no-objetividad; en las tres se trata, pues, de una misma “categoría” de procesos de conocimiento. Estamos hablando entonces de cuatro tipos de ciencias y de tres “categorías de procesos de investigación” (último párrafo de la sección IV). La razón es clara: las ciencias sistemáticas de la acción, al igual que las ciencias histórico-hermenéuticas, no tienen más remedio que acceder a sus objetos por vía de “comprensión”; pero una vez que se accede a ellos, tratan de buscar las relaciones matemáticas o cuasimatemáticas que guardan entre sí magnitudes observables, en orden a poder hacer uso de ese conocimiento en tecnologías sociales. Es el caso, por ejemplo, de la economía, y también de buena parte de la sociología y también de la investigación empírica de las regularidades comportamentales en los procesos políticos. En las “ciencias sistemáticas de la acción” se imbrican, pues, dos categorías de procesos de investigación. Dicho de otro modo: en las “ciencias sistemáticas de la acción” se imbrican el interés por autoentendernos y el interés por poder desarrollar tecnologías sociales.

En el segundo párrafo de la sección V (“En la observación controlada ...”) hay un paso que puede despistar, pero cuyo sentido es bien simple. Los datos experimentales (que valen para contrastar una teoría) vienen a tener la estructura “cuando hacemos esto, nos da esto”. Esos datos “reflejan, pues, éxitos o fracasos de nuestras operaciones”.

Podemos decir que reflejan “hechos” a condición de que añadamos que tales hechos sólo se nos pueden dar en una experiencia así articulada. En relación con todas estas cuestiones conviene recurrir a la interpretación que en el libro *Conocimiento e Interés* hace Habermas de la teoría de la Ciencia de Ch. Peirce.

En los dos párrafos de la sección V dedicados a las ciencias histórico-hermenéuticas las tesis que se enuncian vienen a ser las siguientes: A) “En el caso de estas ciencias es la comprensión del sentido y no la observación, lo que nos permite acceder a los hechos”, se trata aquí de comprender sentidos de las acciones, de interpretar textos, de entender documentos. B) El historicismo “asoció a esto la idea de teoría pura”, es decir, también los hechos históricos estarían ahí en el pasado y el trabajo del historiador consistiría en transportarse a ese pasado para aprehenderlos; C) pero esto es ignorar la trastienda de este tipo de conocimiento; es ignorar la condición de posibilidad de la objetividad de la ciencia histórica: “quien entiende establece una comunicación entre ambos mundos; aprehende el contenido transmitido al aplicarse la tradición a sí mismo y a su propia situación”. Para entender estas tres tesis no hay nada mejor que poner un ejemplo en el que prácticamente se hacen tangibles en su articulación. El primer tercio de este siglo representa la gestación de una crisis de civilización que en los años treinta y cuarenta conduce a una de las mayores catástrofes de la historia de la especie. Desde la filosofía ello se interpreta como un cuestionamiento y autocuestionamiento de las propias bases de la cultura occidental, para decidir sobre los cuales hay que remontarse a los propios orígenes de la cultura occidental en Grecia (de ello es buen ejemplo la conferencia de Husserl recogida en el apéndice), a fin de ver qué se incluyó y que se excluyó, cómo y desde dónde se configuró la gran tradición de pensamiento griego. Es entonces cuando se vuelven relevantes los “presocráticos”, es decir, el pensamiento griego previo al Sócrates que nos aparece incluido en la gran filosofía platónica. Y es entonces cuando empieza la gestación de algo que no es nada más (y nada menos) que una colección de fuentes: *Fragmentos de los presocráticos* de H. Diels (Berlín 1960¹⁰). Pues bien, esos fragmentos, esas citas estaban ya siempre ahí, dispersas en toda la literatura griega posterior, pero sólo se nos descubren como “fragmentos de los presocráticos”, sólo se nos descubren precisamente en el sentido que ahora cobran en nuestro intento de entender lo anterior a Sócrates, a fin de poder entendernos nosotros en tanto que herederos de lo que se inició en Grecia. Sólo desde tal trastienda y desde tales supuestos se da con los “hechos históricos” que nos aparecen en el libro de Diels y sólo entonces cobran sentido todas las cuestiones relativas a rigor, seriedad, precisión en el trabajo historiográfico, en este caso en el trabajo de recopilación de fuentes. Y por último, ni entendemos, ni damos con hechos, ni por supuesto entendemos tales hechos, sino en el intento de “aplicarnos” lo que tienen que decirnos, es decir, sólo los entendemos en el serio intento de aclararnos sobre nosotros mismos, en el serio intento de aclararnos sobre nuestra propia cultura que tuvo allí su fuente. Un hecho histórico es algo que, concebiblemente, sólo se nos puede dar en este marco de referencia. Pero cabe insistir: ¿es que antes no había también “presocráticos”? Naturalmente que sí, pensadores centrados más

bien en asuntos cosmológicos y por cierto de una manera un tanto ingenua, frente a los que los sofistas y Sócrates dieron un decisivo giro centrándose casi exclusivamente en asuntos humanos. Nada pues de los hechos culturales que, por ejemplo, en relación con los presocráticos interesan a Nietzsche o a Heidegger. Pero cabría objetar que eso es asunto de Nietzsche y de Heidegger; sí, pero precisamente esta objeción implica que hay que discutir con posiciones bien contemporáneas para decidir sobre hechos o no-hechos culturales anteriores al siglo IV. a.C., y esto es precisamente lo que estábamos tratando de mostrar: que hechos históricos sólo se nos descubren en nuestros afanes de entender-nos en el presente mirando hacia el futuro y peleando con el pasado. Por lo demás, es en este marco donde se producen comprensiones o incomprensiones específicas; por ejemplo, los profesores de “Historia de la filosofía antigua” no pasan de los “presocráticos”, con lo que nadie entiende a qué viene todo ese asunto de los presocráticos, ni mucho menos qué es todo lo que esto tenga que ver con la crisis de civilización de los años treinta.

Pasemos a otro tema: conforme los párrafos antepenúltimo y penúltimo de la sección V, el saber que consiste en autorreflexión, es decir, el saber que se plasma en enunciados que no sabríamos a qué vienen si no entiendiéramos que toda la “empresa” responde a un interés por la emancipación y la libertad, ese saber, digo, “libera al sujeto de su dependencia de poderes hipostatizados”. Se trata de lo siguiente: tomemos el ejemplo del psicoanálisis. Regularidades comportamentales a las que el sujeto queda sometido, que son suyas y que, sin embargo, le resultan extrañas y que son percibidas por él como patologías, regularidades comportamentales que han cobrado para él un carácter cuasinatural, quedan trabajosamente penetradas por la reflexión en una búsqueda del punto donde el sujeto se perdió de sí mismo, momento en el cual esa su cuasi-naturalidad se desmorona, se viene abajo, significando ello un reencuentro del sujeto consigo, una emancipación, una liberación (recuérdese nuestro ejemplo de los sindicatos americanos en la introducción). Por tanto, Habermas puede añadir que “la autorreflexión viene determinada por un interés emancipatorio”. Pero añade también: “Las ciencias de orientación crítica lo comparten con la filosofía”. Con lo cual la posición de Habermas queda un tanto indeterminada. No sabemos si las ciencias de orientación crítica coinciden con la filosofía, si aparte de ellas hay además filosofía crítica, ni sabemos tampoco cuántas y cuáles son esas ciencias, habida cuenta del plural que Habermas emplea. Ya en el último párrafo de la sección IV había señalado Habermas que mostrar la conexión de conocimiento e interés “es tarea de una teoría de la ciencia que rompa con las trampas del positivismo”. La filosofía no parece ser sino un momento de autorreflexión en el contexto de los sistemas de saber, capaz (precisamente por ello) de activar las formas reflexivas de saber con las cuales necesariamente la filosofía habrá de solaparse en buena parte.

Y conviene que no perdamos de vista lo principal, que queda recogido en el breve párrafo final de esta sección V. Destruídas por el desenvolvimiento de las ciencias pre-tensiones de la “gran filosofía”, de la “teoría tradicional”, es en este proceso de autorreflexión donde se hace justicia al interés que movió a la “gran teoría”, y, por tanto, es la “teoría crítica” la que puede considerarse su heredera. Pero cabe preguntarse: ¿no queda

esto demasiado por debajo de las pretensiones de la “gran teoría”? Pues antaño la gran teoría incluso trató de absorber el “contenido racional” de las religiones. Respuesta: así es, y a este propósito habría que recurrir a Max Weber (“El político y el científico”) para dejarse ilustrar por él. Hoy sólo podemos pensar en liberación y emancipación en una perspectiva contextual, histórica, finita, en una liberación del dolor, humillación y desorientación añadidos al inevitable dolor y desorientación que de por sí ya comporta la existencia. Antaño la “gran filosofía” vio en las religiones el mito al que había que extraer su contenido racional; dada la condición humana contemporánea, la autorreflexión se enfrenta hoy a dos mitos, al que representaron las grandes religiones universales y al que representa la “gran filosofía”.

La filosofía, viene a decirnos Habermas, no es algo que quede por encima de las ciencias, ni algo que quede al lado de las ciencias, ni algo que se comporte como un saber de fundamentos respecto de las ciencias; la filosofía es el momento de reflexión dentro del sistema de las ciencias y de la cultura en general, y correspondientemente también la focalización interesada de ese proceso de reflexión sobre la existencia concreta en conjunto, y sobre todo sobre los aspectos en que en ella anidan la ceguera, la falta de libertad y la desorientación. Con todo lo cual, las categorías de “reflexión” y “autorreflexión” que la autocomprensión positivista de las ciencias tiende a anular por considerarlas como una merma para la objetividad del conocimiento, se convierten para Habermas en dos categorías absolutamente centrales y ello a partir de un sistemático desmontaje del concepto “tradicional” y del concepto “positivista” de objetividad.

En resumen: si la exposición que hace Habermas en esta sección V pudiera considerarse una demostración de sus tesis, no sólo habría quedado demostrado que se da una conexión entre conocimiento e interés (en la sección VI se tratará de hacernos cargo del porqué de esa conexión), sino que además se habría mostrado que hay lugar para un tipo de saber (“teoría crítica”) que, decididamente en contra de todo ideal de neutralidad valorativa, viene esencialmente articulado por un interés por la libertad y la emancipación. Este interés presupone un interés por entender y entendernos. Y ambos intereses presuponen a su vez un interés por afirmarnos en nuestro entorno natural.

Las tareas que sugerimos tienen que ver con la estructura del conocimiento en las tres categorías de procesos de investigación que Habermas distingue, los cuales vendrían regidos por los intereses fundamentales a los que en esta sección se hace referencia.

- 1) Puede empezarse con una distinción clásica, la distinción entre saber “nomológico” y saber “idiográfico”, es decir, entre el tipo de saber que se endereza a obtener relaciones matemáticas entre los rasgos que caracterizan a los fenómenos de un determinado campo en general y el saber que se endereza a hacerse cargo de configuraciones particulares o fenómenos históricos individuales. Esa oposición conceptual se acuña en el contexto del neokantismo de fines del s. XIX y principios del s. XX. Reconstrúyase la discusión sobre ese par de conceptos.

- 2) En las ciencias sistemáticas de la acción, como es por ejemplo la Economía, se articulan dos procesos de investigación que responden a “intereses de conocimiento” distintos. Trátese de aclarar distintos sentidos de esa articulación.
- 3) Trátese asimismo de aclarar la afirmación de Habermas de que “una ciencia social crítica habría además de esforzarse en averiguar cuándo los enunciados teóricos aprehenden verdaderas estructuras invariantes y legiformes de la acción social, y cuándo se limitan a aprehender relaciones de dependencia ideológicamente congeladas, pero que por principio son susceptibles de cambio”.
- 4) En la esfera del saber autorreflexivo, ¿puede haber diferencia entre el objeto del conocimiento y el sujeto del conocimiento? Discútase qué pueda tener que ver con ello la afirmación de Habermas de que “en un proceso de ilustración sólo hay participantes”.
- 5) Una última tarea que cabe sugerir en relación con el último párrafo de la sección V es la de plantear la cuestión acerca de qué es la filosofía, con base en los tres contenidos que, como ya hemos señalado, se enfrentan en el artículo de Habermas, a saber: “teoría tradicional”, “positivismo” y “teoría crítica”.

VI

Pasemos a comentar la sección VI. Ante todo conviene recordar una vez más que Habermas está tratando de hacer plausible ante su público un programa de investigación; se trata sólo de la exposición de ese programa, no de entrar en el desarrollo de cada uno de sus puntos. Recordado lo cual, conviene distinguir muy bien en esta sección los cuatro temas siguientes:

1) El primer párrafo se refiere a algo obvio. No hay para nosotros mundo si no “miramos”, y este nuestro “mirar” no es tal sin una determinada articulación, sin una determinada trastienda, sin unos determinados supuestos estructurales. Es a esa trastienda, a esa articulación, a esa estructura a lo que en el artículo se le viene denominando “reglas lógico-metodológicas” que definen la categoría de proceso de investigación de que se trate. Y es nuestra reflexión sobre ello la que nos descubre a esas reglas como siendo la realización o plasmación de un “para qué”, de una “finalidad”, de un “sentido” de esos procesos de investigación o de la “empresa racional” o “empresas racionales” en que se integran. Y es a ese “sentido” a lo que a lo largo del artículo se le viene llamando “interés rector del conocimiento”. Por tanto son esas reglas y, por ende, el interés subyacente, los que establecen las condiciones de la objetividad posible, esto es, es desde esos supuestos desde donde en última instancia se determina qué es lo que puede valer o no puede valer como conocimiento en ese campo. Cuando estamos absorbidos en un determinado proceso de investigación, cuando estamos absorbidos en la averiguación científica de algo,

lo único que nos interesa son los objetos y las relaciones entre objetos, que se nos descubren en el campo en el que nos estamos moviendo. Cualquier otro interés, propósito o finalidad, no tendría otro efecto que el de perturbar la objetividad del conocimiento. Pero precisamente porque "la ciencia tiene que empezar ganándose la objetividad de los enunciados en contra de la presión y seducción de los intereses particulares, ya sean individuales o colectivos, precisamente por eso tiende a engañarse sobre intereses fundamentales, a los que no sólo debe su fuerza impulsora, sino las propias condiciones de la objetividad posible". En definitiva, una cosa son los "intereses constitutivos de nuestra propia capacidad cognitiva", "los límites trascendentales de nuestra aprehensión posible o comprensión posible del mundo", y otra intereses particulares, sean individuales o grupales. Hablamos de lo primero, no de lo segundo. Y los primeros no constituyen menoscabo de la objetividad, sino condición y articulación de la objetividad.

Pues bien, en lo que sigue se trata precisamente de fijar los puntos de una reflexión crítica sobre la ciencia, o de una "teoría crítica" de la ciencia, con la que aclararnos acerca de las condiciones de posibilidad y la estructura de lo que llamamos "objetividad" del conocimiento, la cual no es tal objetividad sin un interés cognoscitivo subyacente: se trata de fijar los puntos de referencia de una reflexión que nos permita aclararnos precisamente acerca de esa cuestión.

2) Y en reflexión con ello, la primera perspectiva que abre Habermas es la enunciada al final del párrafo tercero de esta sección: "Mi primera tesis es, por tanto, que las operaciones del sujeto trascendental tienen su base en la historia natural de la especie humana". Esta tesis queda completa con la que se enuncia al final del párrafo quinto: "Los intereses rectores del conocimiento se forman en el medio del trabajo, del lenguaje y de los sistemas de dominación". La relación entre ambas tesis se establece, también en el párrafo quinto, del modo siguiente: "Los puntos de vista específicos desde los que, de forma trascendentalmente necesaria (es decir, no pudiendo ser ello de otra manera en lo que a posibilidad de conocimiento se refiere) aprehendemos la realidad, fijan tres categorías de saber posible ... esos puntos de vista brotan de los intereses de una especie que por su propia naturaleza está ligada a determinados medios de socialización: el trabajo, el lenguaje y el poder político ... así los intereses rectores del conocimiento son intereses inherentes a las funciones de un yo que mediante procesos de aprendizaje se adapta a sus condiciones externas de vida; que mediante procesos de formación se ejercita en la trama de comunicación de un mundo social; y que en medio de un conflicto entre sus propias pulsiones y las coerciones sociales construye su propia identidad."

Se trata, en suma, de lo siguiente: en este artículo Habermas está haciendo una reformulación del planteamiento de Kant en términos de intereses cognoscitivos; y ello sucede de la siguiente forma: las operaciones del "yo trascendental", es decir, la articulación de los puntos de vista desde los cuales se nos abre mundo pasan a convertirse en la estructura de los medios, sólo en el seno de los cuales es posible la vida de la clase de producto de la naturaleza que somos, y también el que nos venga abierto mundo.

Poniendo rótulo a lo que acabo de decir, podríamos expresarnos del modo siguiente: Habermas abre la perspectiva de una *interpretación naturalista* del “yo trascendental” de Kant en términos de intereses cognoscitivos inherentes a la especie que somos. Y esos intereses cognoscitivos nos son inherentes, a causa de que nuestra existencia, es decir, la existencia de la clase de seres naturales que somos, es decir, nuestra vida consciente (e inconsciente) viene estructurada conforme a esos tres medios distintos, sólo en el seno de los cuales nos viene descubierto mundo. Como se dice en el párrafo tercero de esta sección VI, la necesidad inherente a las determinaciones trascendentales no es otra que la necesidad de acertar con intereses que nos son constitutivos.

Pero lo dicho es sólo un aspecto de la cuestión. Otro aspecto muy distinto es el de las dificultades inherentes a toda “epistemología naturalizada”, ya sea en la perspectiva de Marx y de la izquierda hegeliana, ya sea en la perspectiva de “Verdad y Mentira en sentido extramoral” de Nietzsche (Habermas se ocupó muy pronto de la “teoría del conocimiento” de Nietzsche), ya sea en la perspectiva de Quine. Obviamente, Habermas está pensando en el naturalismo de la izquierda hegeliana y de Marx y en el “naturalismo de Nietzsche”, de los que está dependiendo aquí. Pero son las dificultades inherentes a esa posición naturalista (y quizá a toda posición naturalista), las que llevan a Habermas a precisarla con la tesis enunciada al final del párrafo cuarto: “Mi segunda tesis es, pues, que el conocimiento es instrumento de la conservación, pero en la misma medida en que es instrumento de la autoconservación trasciende la pura autoconservación”. La tesis viene precedida por una serie de consideraciones que predominantemente revisten la forma “sí, pero no”, como no podía ser de otra manera. Se señala en qué estriba precisamente la dificultad de la posición naturalista: en la ruptura que el lenguaje y la cultura representan respecto de la naturaleza; y como somos seres dotados de lenguaje y cultura, resulta entonces que la dificultad de la posición naturalista estriba precisamente en la clase de seres que somos. Abandonemos entonces la posición naturalista; pero el caso es que ello no es posible sin más, pues ¿es que podemos entendernos de otra forma que resultado como resultado de la historia natural? Es obvio que no. Y es este “sí, pero no”, o “no, pero sí”, el que se refleja en estos párrafos de Habermas. Por de pronto, cuando hablamos de naturaleza en este contexto no puede tratarse de la que se nos descubre en el tipo de conocimiento regido por el interés cognoscitivo técnico, ésa es una naturaleza “constituida” y en este contexto hablamos de naturaleza “constituyente”, de la naturaleza de la que somos producto.

3) Por más vueltas que le demos, paralelamente a lo anterior, a veces entreverada con todo ello, pero netamente distinguible de ello, discurre en Habermas una línea de argumentación que proviene directamente de la “filosofía de la reflexión” y que es la que impone su lógica en todos los pasos en que cobra importancia la categoría de “autorreflexión”.

Señalemos algunos de estos pasajes. Por ejemplo en el párrafo segundo: “Al percatarnos de la irrebalsabilidad de estos límites trascendentales de nuestra comprensión

posible del mundo, no es sino un fragmento de naturaleza el que a través de nosotros y en nosotros cobra autonomía dentro de la misma naturaleza. Si el conocimiento pudiera superar alguna vez en astucia a ese su interés innato, ello no podría consistir en otra cosa que en percatarnos de que la mediación del sujeto y objeto que la conciencia filosófica atribuye exclusivamente a su síntesis, es decir, a la síntesis que ella opera, viene originalmente producida por intereses. Reflexivamente el espíritu puede tornarse consciente de esa su base natural. Pero el poder de esa base natural alcanza hasta la propia lógica de la investigación científica." El conocimiento viene, pues, regido por intereses cognoscitivos básicos que brotan de la propia base natural del conocimiento, pero éste, en su forma de autorreflexión, puede penetrar esa su base natural y, por tanto, aunque no suprimirla, sí quedar por encima de ella. Y de esto depende (a mi juicio) la segunda tesis enunciada. En lo mismo se vuelve a insistir también en otro párrafo: "Ciertamente, es siempre apariencia esa supuesta autonomía carente de presupuestos con la que el conocimiento empezaría aprehendiendo la realidad, para sólo después ponerse al servicio de intereses extraños al conocimiento. Pero el espíritu sí que puede volverse sobre la trama de intereses que de antemano establecen la conexión entre sujeto y objeto, lo cual está reservado en exclusiva a la autorreflexión. La autorreflexión puede en cierto modo dar alcance al interés, aunque no suprimirlo". Cabe preguntarse si lo que nos está diciendo Habermas no es sino lo siguiente: en la autorreflexión el conocimiento no puede suprimir ese su interés, pero se descubre, se tiene y se sabe a sí mismo tal cual es, es decir, como interesado; esto es, en la autorreflexión el conocimiento se tiene a sí mismo tal como *objetivamente* es, es decir, como interesado. Y si esto es así, ¿no se está introduciendo de contrabando el concepto "tradicional" y "positivista" de objetividad, el venir dadas a la mente-espejo las cosas tal como en sí son? Y aquí cabría quizá empezar a recordar a Habermas las objeciones de Hegel a Kant.

Y es que la forma de conocimiento que la "autorreflexión" representa, parece ser una forma de conocimiento muy especial; parece incluso tratarse de un tipo de conocimiento no falibilista: "No es casualidad que los criterios de la autorreflexión queden por encima de esa peculiar indeterminación, de ese peculiar no estar nunca del todo decididos en el que los estándares de todos los demás procesos de conocimiento han menester de que se los sopesen y pondere críticamente. Los estándares de la autorreflexión gozan teóricamente de certeza. El interés por la emancipación no es algo que vagamente vislumbremos, es algo que vemos a priori y en que a priori estamos ... la emancipación es la única idea que de verdad poseemos, entendiendo aquí idea en el sentido de la tradición filosófica. Por eso quizá la forma de expresarse del idealismo alemán, conforme a la cual la razón incluye ambos momentos no esté del todo obsoleta. Razón significaba a la vez voluntad de razón. En la autorreflexión un conocimiento por mor del conocimiento llega a coincidir con el interés por la emancipación." El que la razón no se realiza del todo sino dándose alcance a sí misma, el que en ese movimiento de darse alcance a sí misma la razón no sea sino voluntad de razón, y el que en ese darse alcance y estar cabe sí, es decir, en ese no ignorarse, en esa no alienación ni extrañamiento, consista la emancipa-

ción y la libertad, de suerte que (en todo ese movimiento) razón, voluntad de razón, interés por la emancipación y la libertad, y movimiento de emancipación, vengan a coincidir, todo ello digo, son ideas bien básicas del idealismo alemán que para Habermas “no están del todo obsoletas”. Pero esto no es ni “materialismo”, ni “epistemología naturalizada”, ni “naturalismo”, sino “idealismo alemán”, es decir, “teoría tradicional” y por cierto en sentido bien fuerte. De modo que la respuesta de Habermas a la pregunta (y objeción) que acabamos de hacer sería: en la autorreflexión el conocimiento se alcanza a sí mismo tal como *objetivamente* es, es decir, como interesado, porque la autorreflexión no es sino la puesta en práctica del interés por la emancipación. Dicho de otro modo: sólo interesadamente puede darse alcance a sí mismo el conocimiento y descubrirse como interesado. Sobre el concepto tradicional y positivista de objetividad prevalece, pues, la conexión de conocimiento e interés.

Pero con ello no quedan resueltos los problemas sino que saltan aún más a la vista: cuando se habla de una “naturaleza” de la que brotan los intereses cognoscitivos no se trata de la que aprehendemos en el contexto de la ciencia de la naturaleza, además, los intereses cognoscitivos sólo brotan de la naturaleza a condición de brotar también de la ruptura con la naturaleza que la cultura representa, lo cual es añadir indeterminación sobre indeterminación; y, por último, de todo ello nos percatamos en un movimiento de autorreflexión, por el que el espíritu que también somos, superando la naturaleza y, en definitiva, rebasando también lo irrebasable, da alcance a esos intereses y viene así a coincidir emancipatoriamente consigo mismo. De modo que, la teoría de los intereses cognoscitivos es ciertamente una versión del transcendentalismo de Kant, pero esa versión, para resultar sostenible, queda inserta en el marco de un “hegelianismo de izquierdas”, de un “con Hegel contra Hegel”, que, más que una solución, representa de por sí un problema del que Habermas sólo se percatará plenamente tras el libro *Conocimiento e Interés*.

4) Y en ese marco, casi de súbito, Habermas enuncia en tres lapidarias frases otras tantas contundentes tesis sobre el lenguaje, que en realidad no tienen mucho que ver con la textura conceptual de lo que hemos expuesto en (2) y en (3). Se trata de las siguientes: “Pues aquello que nos separa de la naturaleza es lo único que conocemos conforme a su propia naturaleza: el lenguaje. Con la estructura del lenguaje viene ya puesto para nosotros algo así como emancipación. Con la primera frase que pronunciamos queda también inequívocamente expresada la intención de un consenso general que no se vea empañado por la coerción.” Cediendo a cierto esnobismo en la forma de expresarnos, podríamos decir que estas tres tesis pertenecen a un “paradigma” distinto que el de la “epistemología naturalizada” y el de la “filosofía de la reflexión”, pertenecen al “paradigma del lenguaje” o al “paradigma de la comunicación”. Y ello no quiere decir sino que la conceptualización con que cabría desgranar esas tesis, tendría muy poco que ver con la conceptualización que hemos introducido al referirnos a los dos temas anteriores. Vamos a comentar brevemente cada una de esas tres frases.

En la primera, para introducir el lenguaje, se aprovecha el tema que ha aparecido ya en dos o tres ocasiones en estos párrafos. El lenguaje es el lugar de la ruptura con la naturaleza que la cultura representa, el lugar en que también se produce ese estar cabe nosotros mismos por encima de la exterioridad de la naturaleza, el lugar en que estando fuera de nosotros, con los demás, no estamos sino cabe nosotros mismos, el lugar de un fuera, que siendo fuera, no es sino un dentro. Pero ello lleva a Habermas, si no precisamente a equiparar lenguaje y autorreflexión, sí a dotar a nuestro saber del lenguaje de los atributos de que goza el peculiar tipo de conocimiento que representa la autorreflexión. En la "autorreflexión" "un conocimiento por mor del conocimiento llega a coincidir con el interés por la emancipación", es decir, como en la autorreflexión se funden autotransparentemente conocimiento y voluntad, conocimiento e interés, esto es, como en la autorreflexión el conocimiento da alcance (hasta coincidir con él) al propio interés que lo rige, resulta que la autorreflexión es lo único que "conocemos" por dentro, que conocemos "conforme a su naturaleza". Aparte de lo "bonito" de la antítesis ("aquello que nos separa de la naturaleza es lo único que conocemos por su propia naturaleza"), es la mencionada analogía la que quizá lleva a Habermas a hacer esa afirmación sobre el lenguaje. Pero, ¿de verdad resulta que, porque hablemos, el lenguaje nos resulta autotransparente en su propia naturaleza? Tal suposición me parece disparatada.

Es difícil que los oyentes de Habermas entendieran las dos tesis siguientes (difícilmente pudieron entender otra cosa que su lado "edificante") cuando Habermas las formuló en esta conferencia en 1965. De hecho Habermas sólo las desarrolló en la discusión con N. Luhmann en 1970 y en un largo artículo titulado "¿Qué significa pragmática universal?" publicado unos años después (1976). Tienen que ver con lo que Habermas llama "base de validez del habla", que viene a consistir en lo siguiente: cuando efectuamos un acto de habla, no podemos menos de pretender que nuestra emisión lingüística resulta inteligible, que lo que decimos es verdad (si estamos enunciando algo), o que se cumplen las "presuposiciones de existencia" de lo que decimos (si nuestro acto de habla no consiste en una aserción), que nuestra acción de hablar se atiene al contexto normativo vigente e (indirectamente) que ese contexto normativo es correcto, y que lo que decimos es expresión de nuestro pensamiento. Es decir, no tenemos más remedio que pretender inteligibilidad, verdad, rectitud normativa y veracidad. Pues bien, cuando la comunicación discurre con normalidad, esas pretensiones, o bien se consideran de antemano desempeñadas o resueltas, o bien fácilmente resolubles o desempeñables. Cuando se cuestiona alguna de esas pretensiones, el proceso de comunicación sufre una perturbación que tiene dos posibilidades límite, o la violencia, o el paso a un proceso de argumentación en el que renovar el consenso normativo perturbado; por tanto, en la propia estructura de la comunicación lingüística viene ya inscrita la idea de un "consenso racional". Aunque la explicación que acabo de dar no es del todo exacta (sobre todo en lo que se refiere a las pretensiones de inteligibilidad y veracidad), sí permite entender por qué dice Habermas que "con la propia estructura del lenguaje viene puesto ya para nosotros algo así como razón o emancipación" y "por qué con la primera frase que pronunciamos queda expresada la idea de un consenso normativo general".

Digamos, para acabar, que en la quinta tesis se entreveran el “paradigma de la reflexión” y el “paradigma de la comunicación”.

En resumen, esta sección del artículo de Habermas resulta confusa, pero se vuelve algo más clara si nos percatamos de las raíces de esa confusión. En ella trata Habermas de articular (sin conseguirlo del todo) una reformulación materialista de la filosofía de Kant con ideas provenientes del idealismo alemán. Y ambas cosas se articulan a su vez con una emergente filosofía de la comunicación, cuya concepción de fondo no se ve muy bien qué tiene que ver ni con lo primero ni con lo segundo. En el “epílogo” (1973) del libro *Conocimiento e Interés* (1968) Habermas se ha vuelto ya consciente de todos estos problemas. Considera que no puede renunciarse a ninguno de esos cabos y trata de articularlos mediante una concepción nueva, que resulta más coherente. La categoría de autorreflexión queda relativizada por las categorías de “pretensiones de validez”, de “base de validez del habla”, de “discurso teórico” y “discurso práctico”, y de “resolución discursiva o desempeño discursivo de pretensiones de validez”, es decir, por categorías y conceptos concernientes a un universo de argumentación y discurso, del que los procesos de autorreflexión obtendrían sus criterios de validez teórica y práctica. Desde ese momento Habermas considera que tanto el artículo “Conocimiento e Interés” como el libro *Conocimiento e Interés* han quedado desbordados.

Las tareas que cabe sugerir en relación con esta sección podrían ser las siguientes:

- 1) Si estamos de acuerdo con Habermas en que las ciencias de la naturaleza aprehenden la naturaleza conforme a reglas lógico-metodológicas cuyo sentido nos explicamos suponiendo un interés cognoscitivo técnico, y después decimos que los “intereses rectores del conocimiento provienen de la naturaleza”, ¿estamos utilizando el término “naturaleza” con un mismo sentido?
- 2) La segunda cuestión versa sobre un importante tema no tratado en el comentario: “Una naturaleza seductora que como libido está siempre presente en el individuo, se disoció del círculo de funciones de la autoconservación, empujándonos a que le demos un cumplimento y satisfacción utópicos.” Se trata de una referencia a la teoría psicoanalítica de la cultura (cfr., por ejemplo, *El malestar en la cultura* de S. Freud). Recurriendo, bien a ese libro de Freud, bien a alguna exposición de las ideas de Freud, señálese los rasgos básicos de esa teoría.
- 3) Una tercera tarea puede consistir en una explicación de las tesis de Habermas sobre el lenguaje, recurriendo a la primera sección de “¿Qué significa pragmática universal?” y a la última (“Lógica del discurso”) de “Teorías de la Verdad” (Ambos en *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*).
- 4) Una cuarta tarea podría consistir en hacerse cargo del sentido crítico que en el “hegelianismo de izquierdas” tiene el naturalismo. Ya hemos dicho que, en buena parte, a la “teoría tradicional” viene a serle inherente la afirmación de que, habida cuenta del mundo visible y del tras mundo, el mundo en conjunto está bien hecho. La “teoría tradicional” vendría así a estabilizar la aceptación de la irracionalidad existen-

te, considerándola inherente a la condición humana. El materialismo, el naturalismo, el saberse el hombre un fragmento de la naturaleza a la vez que una ruptura con la naturaleza, habiendo por tanto de proyectarse tomando la responsabilidad de sí mismo y haciéndose a sí mismo con voluntad y conciencia, todo ello, digo, representa una rotunda crítica de al menos buena parte de la “teoría tradicional”.

VII

Los dos primeros párrafos de la sección VII conectan con el tema del primer párrafo de la sección VI; como es natural, el científico se entrega a lo que en un determinado campo de investigación, articulado conforme tales o cuales reglas metodológicas, se le descubre. No se pregunta por cuáles son los supuestos de que se le descubra algo, ni tampoco es ése su tema; el investigador actúa como si su mente fuera un simple espejo que se limitase a reflejar lo que se le descubre. Lo cual, viene a decir Habermas, no sólo es perfectamente legítimo, sino también funcional y sano.

Pero “la loa del objetivismo tiene su límite”, es decir, hay un límite allende el cual esa sanidad deja de serlo. Ello ocurre cuando esa sana y directa actitud objetivista se convierte en “una profesión de fe científicista”, es decir, cuando se convierte en la afirmación de que no hay más conocimiento que el que representa la moderna ciencia de la naturaleza y los saberes que se aproximan a su modelo, y ello tal como el positivismo lo entiende, de suerte que todo lo que no encaje en ese modelo queda relegado al ámbito de lo espurio y de lo irracional.

Pues lo único que queda entonces en pie como racional son el conocimiento científico y la relación medio-fin (si quieres tal fin, pon tales medios) que constituye el marco de la aplicación de las tecnologías que se siguen del saber científico: como si el tomar los hombres con voluntad y conciencia las riendas de su propio destino consistiese sólo en problemas de tipo técnico, como si ello no incluyese una profunda discusión sobre valores y fines. Tal discusión tendría siempre que empezar con una discusión de nuestra propia historia, pero la autocomprensión positivista del saber histórico propende a congelar esa discusión y a convertir la historia en un museo. Éste es otro efecto perverso del objetivismo, que refuerza el efecto consistente en reducir la racionalidad a ciencia y técnica.

El final del penúltimo párrafo contiene una feroz crítica a las delirantes filosofías objetivistas de la historia, que convierten el decurso de la historia humana en algo regido por una necesidad cuasinatural, siendo una *cuasisuperciencia* la que se encargaría de escudriñarlo y no tanto de impartir desde arriba directrices para la acción, como de legitimar un decisionismo y partidismo recetados y administrados en términos burocráticos. Es obvio que se está hablando del “marxismo soviético”.

Estos efectos perversos sólo puede desmontarlos una filosofía “que destruya la apariencia objetivista”, es decir, una filosofía crítica de la ciencia que logre activar, y no

impedir, la autorreflexión en el medio de los propios sistemas de saber de que disponemos. Es la única manera de rehabilitar la tradicional conexión entre teoría y práctica; ello no puede hacerse renovando la tradición de la "gran teoría" y sucumbiendo con ello a la apariencia objetivista que caracteriza a esa tradición, sino sólo destruyendo críticamente esa apariencia a la que sucumbe también la "gran teoría". "El modo que la filosofía tiene de permanecer fiel a su gran tradición es renegar de ella." Y una vez desmontada la apariencia a la que también sucumbe la gran teoría, queda claro que "la idea de que la verdad de los enunciados está ligada en última instancia a la intención de una vida verdadera, es algo que hoy ya no cabe salvar ni conservar sobre las ruinas de la ontología", sino sólo en el medio de la autorreflexión y de la crítica. Una filosofía de corte positivista es una filosofía que se autoanula esotéricamente tras agotarse en confirmar que es solamente a las ciencias, entendidas en términos objetivistas, a las que compete toda autoridad en el terreno del conocimiento. Una filosofía como la que Habermas desarrolla no quiere reducirse a eso, aspira a convertirse en el elemento reflexivo que medie entre las esferas de saber y entre las esferas del saber y la conciencia pública haciéndose así heredera del papel que la filosofía cumplió en la "gran tradición filosófica". Y ello no impartiendo directrices desde arriba, sino induciendo procesos de reflexión, pues "en un proceso de ilustración sólo puede haber participantes."

5 Vocabulario

FEUERBACH, L. A. (1804-1872), discípulo de Hegel y autor de *Esencia del Cristianismo* (1840), reactiva para el pensamiento moderno y el pensamiento contemporáneo la relación de tensión que siempre se había dado desde Grecia entre los mitos de los orígenes y la religión, por un lado, y la “teoría tradicional”, por otro, aun en los casos en que esa teoría se había entendido a sí misma como una *fides quaerens intellectum* como fue el caso de la filosofía medieval. Hegel, en su curso de filosofía de la religión había intentado mostrar cómo la religión queda disuelta en la “gran teoría”: la religión no hace sino dar en representaciones lo que la filosofía da en conceptos. Feuerbach interpreta: el mito y la religión no son sino un soñar del espíritu humano, espíritu humano que se ignora por tanto a sí mismo en lo mejor de sí, en sus potencialidades de autotranscendencia, de felicidad y de justicia. Pero esa misma crítica queda ahora a punto de volverse también contra la “gran teoría”; ésta, al declarar que el mundo está bien hecho, no constituye sino otro tipo de estabilización de esa autoignorancia del espíritu humano, y no es sino un dar por cerrado, concluso y acabado desde siempre lo que sería tarea del hombre realizar. En términos generales, este conjunto de ideas subyace en la sección IV del artículo “Conocimiento e Interés” de Habermas.

FREUD, S. (1856-1940), publica en 1900 *La Interpretación de los Sueños*, obra fundacional de lo que llamamos el psicoanálisis. La demostración en esa obra de que los sueños son susceptibles de interpretación y de lectura se convierte en el principio de un análisis de cómo opera la trastienda de la vida consciente y de que la vida consciente viene construida efectivamente sobre esa trastienda. En “Conocimiento e Interés” Habermas toma el psicoanálisis como ejemplo de “ciencia social crítica”, y ello en el sentido siguiente: La autorrepresión y autocensura que el individuo impone a sus deseos y a su naturaleza instintiva al ir emergiendo como individuo, es decir, al ir creciendo e ir “internalizando” las pautas de comportamiento que en el proceso de socialización individual y colectivo se van convirtiendo en elemento configurador de su personalidad, son un elemento central de ese proceso de socialización por el que, en el caso individual, del organismo humano inicial acaba resultando un individuo humano “normal”, un “hijo de su medio”, un “hijo de su época”. En el caso de perturbaciones del proceso de socia-

lización, esos deseos y naturaleza instintiva se convierten en objeto de una elaboración ilusiva a espaldas del yo que se sabe a sí mismo, es decir, en parte de la vida individual, pero que el *self*, el ego, no controla, y cuya dinámica es sentida por éste como destructiva, manifestándose esa dinámica en forma de síntomas, que el analista tiene que descifrar en un proceso terapéutico por el que el paciente pueda al cabo aclararse acerca de quién es propiamente él. Ello abre la posibilidad de discernir entre regularidades constitutivas y regularidades construidas y “síntomáticas” tanto en el ser individual como en el ser colectivo. Y sólo en el medio de la autorreflexión puede efectuarse tal discernimiento.

HEGEL, G. W. F. (1770-1831), profesor en la Universidad de Jena, después en el instituto de enseñanza media de Nürenberg y posteriormente en las universidades de Heidelberg y Berlín. Sus grandes obras *Fenomenología del Espíritu* (1807), *La Ciencia de la Lógica* (1812-1816), *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817) y *Filosofía del Derecho* (1820), junto con sus cursos de la Universidad de Berlín, representan otros tantos hitos del “idealismo alemán”, a la vez que algo así como la “madurez intelectual” de Europa y la más imponente realización en el mundo moderno del concepto tradicional de teoría. “Todo lo real es racional y sólo lo racional es real”, decía Hegel; lo que no corresponde a su concepto es sombra que está condenada a desvanecerse. Pero Hegel da por concluso, cerrado y acabado, como ocurre siempre en la teoría tradicional, el orden de lo real y racional, el orden de “lo que ya siempre era”.

HEGELIANOS DE IZQUIERDAS o JÓVENES HEGELIANOS, grupo de pensadores discípulos de Hegel o provenientes de Hegel, entre los cuales hay que incluir a Feuerbach y al propio Marx, respecto a los que Habermas en el *Discurso Filosófico de la Modernidad* ha podido afirmar que nuestra situación intelectual sigue siendo la de ellos. Estos pensadores se mueven en el marco de pensamiento que representa la filosofía de Hegel, a la que entienden, por un lado, como “su tiempo puesto en conceptos”, pero, por otro, como índice de un tiempo, de una época, que no responde a esos propios conceptos e ideas (por ejemplo, los ideales de igualdad, libertad y solidaridad de la Revolución Francesa) a los que, sin embargo, tiene que apelar para entenderse a sí misma. Mostrar el presente en esa su discordia interna, y ello en el marco de una teoría que, rompiendo con la forma de la “teoría tradicional”, sea capaz de mantener como perspectiva y promesa el postulado de mundo bien hecho con que la teoría tradicional suele presentarse, éstas, digo, son las tareas de la “teoría crítica” que estos pensadores inauguran.

HERMENÉUTICA, esta denominación va ligada en el pensamiento moderno y contemporáneo a nombres como los de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, etc.; significa “arte de la interpretación”. Como a lo histórico no accedemos sino entendiéndolo internamente, es decir, interpretando tanto documentos como acciones, el término “hermenéutica” hace hoy referencia a una corriente de pensamiento moderno y contemporáneo, por lo demás muy plural, en la que se trata de aclarar la especificidad del

ser histórico, partiendo de ese modo de acceder a él. Y habida cuenta de que las ciencias son fenómenos históricos, la hermenéutica puede entablar una pretensión de universalidad en lo tocante al alcance de sus propios resultados, relativizando históricamente la pretensión de universal validez con que, por ejemplo, las ciencias de la naturaleza se presentan. A esta pretensión de universalidad de la hermenéutica se ha referido Habermas en *La Lógica de las Ciencias Sociales*.

JENA, ciudad alemana de la región de Turingia, a unos diez kilómetros de la ciudad de Weimar. Jena por su universidad y muy particularmente por su facultad de filosofía, en la que cuaja la corriente de pensamiento que se conoce con el nombre de idealismo alemán, y Weimar porque en ella transcurrió la vida de Goethe y parte de la de Schiller, se convirtieron ambas en ciudades emblemáticas de la cultura alemana de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

MARX, K. (1818-1885), junto con el de Nietzsche, Weber, Freud y quizá algún otro como el de Keynes, es uno de los nombres determinantes no ya sólo de la cultura intelectual, sino también y sobre todo de la cultura social y política de nuestro siglo. En el caso de Marx se añade que difícilmente puede señalarse evolución política importante en nuestro tiempo que no haya venido acompañada e incluso en cierto modo determinada por alguna “imagen de Marx”; de uno u otro modo, el “marxismo”, bien en sus formas sofisticadas, bien en las vulgarizaciones de ideas de Marx, bien como fantasma, bien como promotor, bien como inspirador, bien como doctrina a reformular, bien como escollo a evitar, bien como enemigo a destruir, ha estado presente en buena parte de las evoluciones culturales, políticas y sociales de nuestro siglo. Esto nos resulta aun hoy tan obvio, que carecemos de la suficiente distancia crítica como para percatarnos de lo sorprendente de este fenómeno. Desde la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* (1843) hasta *El Capital o Crítica de la Economía Política* (1863) la obra de Marx es toda ella una crítica del desenvolvimiento de una “modernidad social” empujada por la dinámica del sistema económico, a la vez que una crítica del marco hegeliano en que esa crítica se sitúa. La perspectiva en que se hacen ambas críticas es la siguiente: puede que la propia dinámica de un orden económico y social que está llamado a globalizarse obligue a los hombres a proyectar un orden social y político en el que la modernidad sea lo que en la *Filosofía del Derecho* de Hegel dice ser, es decir, un orden integrado y racional, pero que en realidad no es.

NIETZSCHE, F. (1844-1900), su obra es un desmontaje de los supuestos de la gran teoría tradicional, de las ideas más básicas de toda la cultura occidental concernientes a conceptos tan cruciales como el de ser, el de verdad, el de conocimiento, o concernientes a los supuestos más básicos del terreno de lo práctico-moral. La teoría crítica no tiene más remedio que aceptar, por un lado, la destrucción que Nietzsche lleva a cabo de

esos imprescindibles supuestos, pero insistiendo, por otro, que de lo que se trata, precisamente por ser imprescindible, es de reconstruirlos en otro "medio", y no en el medio que representó la "teoría tradicional". Y en este aspecto es de fundamental importancia para entender este artículo de Habermas el tener presente la recepción que en él se efectúa de la rotunda naturalización que, por ejemplo, en "Verdad y mentira en sentido extramoral" Nietzsche lleva a cabo de lo que Kant llamaba "las condiciones de posibilidad de la experiencia", condiciones que para Kant eran a la vez condiciones de toda posible objetivación, es decir, condiciones también de posibilidad de los objetos de la experiencia.

ONTOLOGÍA, ciencia de todas las cosas, consideradas éstas en sus últimas causas, adquirida (a diferencia de lo que sucede con la fe religiosa) mediante la "luz natural"; así rezaba una vieja definición escolástica, que podríamos reformular en los siguientes términos: la ontología es un saber acerca de lo que hay, considerado precisamente en ese aspecto, esto es, en el aspecto de su ser, y referido ese ser a su fuente; con lo cual la ontología es siempre onto-teología; este tipo de saber no tiene más remedio que comportarse a la vez como un saber de fundamentos respecto a otros saberes particulares. La cultura moderna se caracteriza porque esta concepción tradicional de la gran teoría experimenta con Descartes un vuelco que se consuma en Kant; la ontología, la "teoría tradicional", se desmorona, pasando a convertirse en una "teoría del conocimiento" en la que la "razón autónoma" se cerciora desde sí misma de los fundamentos últimos del conocimiento, de las bases de la moral y del derecho, y de los fundamentos últimos de la validez de lo estético-expresivo. También esta "teoría tradicional" convertida en "teoría del conocimiento" tiene que presentarse con la pretensión de representar un saber de fundamentos respecto de las ciencias y respecto de las demás esferas de la cultura. En la forma que, frente a la tradición ontológica antigua y medieval, la "teoría tradicional" cobra en el mundo moderno, ésta tiene en E. Husserl uno de sus últimos y grandes representantes (1859-1938).

POSITIVISMO, en su forma de "positivismo lógico" es, sin duda, una de las corrientes de pensamiento más importante de este siglo, si tenemos en cuenta que en el positivismo lógico se recibe la herencia de Frege, de Russell y del primer Wittgenstein, es decir, si tenemos en cuenta que bajo el rótulo "positivismo lógico" nos referimos a una corriente de pensamiento en que convergen todos esos ingredientes y en la que cabría también incluir al positivismo jurídico de Kelsen. La crítica de Habermas se refiere básicamente a dos puntos de la posición positivista, (1) a la borradura por parte del positivismo de algo así como condiciones constitutivas de posibilidad del conocimiento y a la consiguiente reducción de lo que pueda valer como conocimiento a datos de los sentidos y construcción lógica, y (2) a la tesis positivista de la estricta separación entre conocimiento e interés, entre conocimiento y valoración. La estrategia argumentativa de Habermas consiste en desmontar kantianamente la primera, para poder criticar la segun-

da. Ello lleva a una concepción completamente distinta de la objetividad del conocimiento.

SCHELLING, F.W.J. (1775-1854), profesor en Jena y después en Munich, es, junto con Fichte y Hegel, una de las máximas figuras de la corriente de pensamiento moderno que se conoce bajo el nombre de "idealismo alemán".

TEORÍA CRÍTICA, frente a la "teoría tradicional" (veáse "ontología") el tipo de crítica del presente iniciado por los "hegelianos de izquierdas". Habermas se remite directamente a la forma que a esa reflexión crítica dan en los años treinta y cuarenta de este siglo los miembros de la llamada "Escuela de Francfort", entre los que figuran M. Horkheimer, Th. W. Adorno y H. Marcuse.

6 *Bibliografía*

Habida cuenta de la multitud de temas y de autores a los que hace referencia Habermas en este artículo, no cabe pensar en unas referencias bibliográficas que cubriesen mínimamente la totalidad de los temas y autores mencionados. Nos limitamos, pues, a recoger algunas obras mencionadas en la introducción o en los comentarios y a añadir alguna bibliografía secundaria.

AYER, A. (1981): *El Positivismo Lógico*. Madrid, Ed. Tecnos. Es una recopilación de textos de los principales representantes del positivismo lógico. “Nuevo viraje en Filosofía” de M. Schlick. “Antigua y nueva lógica” de R. Carnap y “La destrucción de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” de R. Carnap son tres artículos que permiten reconstruir bastante bien la destrucción que en el positivismo se lleva a cabo de la “gran teoría”.

DIELS, H. y KRANZ, W. (1960¹⁰): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín.

FREUD, S. (1970): *El malestar en la cultura*. Madrid, Ed. Alianza. Los ensayos recogidos en este libro cubren el importante tema de teoría psicoanalítica de la cultura, apuntado en una de las tareas de la sección VI.

GADAMER, H. G. (1984): *Verdad y Método*. Salamanca, Ed. Sígueme. Debería ser la principal obra de referencia a la hora de efectuar cualquier tipo de ampliación sobre historicismo y hermenéutica.

- HABERMAS, J. (1982): *Conocimiento e Interés*. Madrid, Ed. Taurus. Debería constituir el libro fundamental de referencia a la hora de ampliar temas concernientes a la idea de “intereses rectores del conocimiento” y a la distinta estructura de las tres categorías de procesos de investigación que Habermas distingue. El “epílogo” de 1973 marca el tránsito desde este libro a la obra posterior de Habermas.
- (1988): *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid, Ed. Tecnos. Contiene los artículos “La pretensión de Universalidad de la hermenéutica”, y “Sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche”, a los que se ha hecho referencia en los “Comentarios” y en el “Vocabulario básico”.
- (1987/1988): *Teoría de la Acción Comunicativa*, 2 tomos. Madrid, Ed. Taurus. Es la obra fundamental de Habermas.
- (1989): *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Ed. Cátedra. Contiene los artículos: “Teorías de la Verdad” y “¿Qué significa pragmática universal?”, a los que se ha hecho referencia en la sección de comentarios y tareas.
- (1989): *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid, Ed. Taurus. Representa la toma de posición de Habermas frente al posmodernismo.
- HORKHEIMER, M. (1973): *Teoría Crítica*. Barcelona, Ed. Barral. Contiene el famoso artículo “Teoría tradicional y teoría crítica” al que Habermas hace referencia en la primera sección de su artículo.
- HUSSERL, E. (1990): *La Crisis de las Ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*. Barcelona, Ed. Crítica. El texto de esa obra y sobre todo las conferencias recogidas en el apéndice, uno de los cuales se recoge en el presente libro en traducción distinta, deberían ser los textos de referencia para cualquier ampliación que convenga hacer en relación con la crítica de Habermas a Husserl.
- MAC CARTHY, TH. (1987): *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, Ed. Tecnos. Contiene la mejor introducción que cabe hallar en castellano a la temática de los “intereses cognoscitivos” y también una excelente introducción a la filosofía del lenguaje de Habermas, a la que me he referido en el punto cuarto de mi comentario a la sección VI del artículo de Habermas.
- MERTON, R. K. (1972³): *Teoría y Estructura sociales*. México, FCE. Contiene el artículo “La profecía que se cumple a sí misma y la profecía que se niega a sí misma”, al que se ha hecho referencia en la introducción.
- MONTERO MOLINER, F. (1987): *Retorno a la Fenomenología*. Barcelona, Ed. Anthropos. Es la mejor introducción a los temas de Husserl, que puede hallarse hoy en castellano.

- POPPER, K. P. (1982): *La Lógica de la Investigación Científica*. Madrid, Ed. Tecnos. Es la fuente de las posiciones a las que en la Introducción me he referido como “derivados del positivismo”.
- TOULMIN, ST. (1977): *La comprensión humana*. Madrid, Ed. Alianza. En él desarrolla Toulmin la idea de “empresa racional” a la que hemos hecho referencia en los comentarios.
- TOULMIN, ST. y FEIGL, H. (1981): “El legado del positivismo lógico”, Cuadernos Teorema, Valencia. Una magnífica y breve visión de conjunto del “positivismo lógico”.

