

---

## Capítulo tercero

# Historía

---

¿Qué significa que el saber primero tenga que ser una ciencia primera? Para Platón y Aristóteles la búsqueda de un saber primero supuso un abandono de la concepción socrática de la filosofía como un estudio de la praxis. Las ideas platónicas o el motor inmóvil de Aristóteles pudieron ser entendidos como objetos de una ciencia dedicada a estudiar lo que no puede ser de otra manera. La comprensión de la ciencia como un saber demostrativo, y por tanto necesario, determinó su alejamiento de la praxis. Sin embargo, cabe pensar la primeridad de la filosofía en una línea distinta. Ciertamente, un saber primero tiene que ser verdadero y riguroso, accesible a todos. Pero esto no lo convierte necesariamente en un saber alejado de la praxis. La contingencia de las acciones humanas no significa que ellas no puedan ser objeto de un saber riguroso, dotado de algunas verdades universalmente accesibles.

### **Si fallor, sum**

La filosofía posterior a Platón y a Aristóteles volvió a pensar socráticamente sobre las cosas humanas. La ética fue, sin duda, una de las preocupaciones centrales de la filosofía helenista. Sin embargo, ninguno de los grandes filósofos helenistas esbozó una ontología de la praxis semejante a la que hemos visto apuntar en Aristóteles. La filosofía helenista más bien intentó fundamentar la ética en una metafísica general sobre el universo, tal como podemos observar en las grandes especulaciones de los estoicos y de los epicúreos. Los primeros recurrieron a Heráclito, mientras que los segundos echaron mano de los atomistas para fundamentar sus respectivas éticas. A estas metafísicas hay que añadir las grandes construcciones teóricas del neoplatonismo. Pero la multiplicidad de construcciones metafísicas conduce, tanto entonces como hoy, al escepticismo. La misma constatación de que las grandes teorías metafísicas sobre el cosmos están al servicio de unos intereses éticos nos induce a dudar sobre la verosimilitud de esas teorías.

De hecho, el escepticismo es una de las grandes corrientes filosóficas del helenismo, que hunde sus raíces en las reflexiones de Pirrón. Pero es interesante observar que la mismísima escuela de Platón, la Academia, fue pronto invadida por el escepticismo, hasta el punto de que el término "académico" terminó siendo sinónimo de "escéptico". Y es que la certeza de la lógica es compatible con la inseguridad generalizada sobre el resto del universo y sobre todas las construcciones metafísicas respecto al mismo.

Hay épocas históricas en las que el escepticismo es una simple moda intelectual que acaba por convertirse en un dogma socialmente establecido e incuestionable. Quien no es totalmente escéptico, simplemente es tachado de "dogmático". En estas situaciones el escepticismo ya no tiene que ser argumentado. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico, *todo* tiene que ser argumentado. Y cuando el escepticismo es defendido con razones, resulta muy estimulante para el pensamiento. El escepticismo desafía a la filosofía a preguntarse qué es lo que verdaderamente puede saber y con qué grado de certeza puede saberlo. Y esto es muy importante para nuestra investigación porque el escepticismo, frecuentemente, cumple la función de ponernos ante lo más inmediato, ante las cosas "a la mano entre las extrañas", como decía Aristóteles.

La discusión de Agustín de Hipona con los escépticos apunta ciertamente en esta dirección. En primer lugar, Agustín sostenía que quien afirma que todo conocimiento es incierto, al menos está tratando de defender una posición verdadera. El escéptico, en la medida en que pretende enunciar una verdad, se contradice a sí mismo<sup>1</sup>. Se trata de un conocido argumento que traslada la discusión desde la primera negación total hacia el ámbito más inmediato del discurso del escéptico. Ahora bien, lo que Agustín muestra es la existencia de una contradicción en el discurso mismo del escéptico. Ya Aristóteles había dicho que quien negara la validez del principio de no contradicción tendría que quedarse callado "como una planta"<sup>2</sup>. Y esto supone entonces que ciertas verdades ideales, como las propias de la lógica, no pueden ser fácilmente cuestionadas por el escepticismo.

De hecho, Agustín sostiene, en segundo lugar, que las verdades propias de la matemática no dependen de nosotros mismos, sino que son algo que se nos impone. Tres por tres son nueve. Aunque nosotros desaparezcamos o pensemos en otra cosa, tres por tres seguirán siendo siempre nueve. Incluso para una raza de marcianos, tres por tres siempre serán nueve. Como dice Agustín de Hipona, se trata de un conocimiento necesariamente verdadero, "aun cuando ronque todo el género humano"<sup>3</sup>. Con esto Agustín no hace más que retomar lo que ya había descubierto Platón. Y, desde una postura platónica, Agustín puede aceptar parcialmente los argumentos escépticos sobre los límites del conocimiento sensible.

A pesar de ello, no deja de ser interesante, en tercer lugar, que Agustín señale que los llamados "engaños de los sentidos" no son tales. Como dice Agustín, si el remo metido en el agua aparece doblado, será porque hay alguna causa para que se presente así. Lo

---

1 Cf. Agustín de Hipona, *Contra academicos* III, 9.

2 Aristóteles, *Metafísica* 1006 a 14-15.

3 Agustín de Hipona, *Contra academicos* III, 11.

engañoso sería que se viera recto. Ciertamente, uno se puede engañar cuando da su asentimiento a la apariencia de que está doblado. Pero en este caso lo que uno tendría que haber hecho sería no dar el asentimiento más allá de la apariencia y limitarse a constatar lo que aparece, en cuanto aparece. Como dice Agustín: "no hallo cómo un académico pueda refutar al que dice: 'sé que esto me parece blanco; sé que esto deleita mis oídos; sé que este olor me agrada; sé que esto me sabe dulce; sé que esto es frío para mí' "<sup>4</sup>.

Esta observación es muy importante porque nos traslada desde el discurso del escéptico y sus contradicciones lógicas a algo todavía más inmediato para nosotros mismos. Lo que Agustín ha hecho es distinguir "fenomenológicamente" entre la verdad incondicional del aparecer y las verdades referidas a lo que realmente sea lo que aparece. Me puedo engañar en que esta hoja de papel sea blanca; pero no me engaño si digo simplemente que la veo blanca. En este caso ya no estoy discutiendo sobre cómo sea realmente el papel, sino que estoy hablando de mi propio acto de ver. O, en los ejemplos de Agustín, nos trasladamos a los actos de oír, de oler, de saborear, de sentir frío. Lo que Agustín está mostrando es que hay una verdad enormemente cercana a nosotros mismos, que es la verdad de nuestros actos. Nos podemos engañar sobre lo que son realmente las cosas que surgen en nuestros actos, pero los actos mismos están en un nivel de verdad distinto, más inmediato y radical. No se trata de una verdad puramente subjetiva. En su escrito, Agustín está dialogando con otros, y los otros pueden hacer la misma experiencia. Como dice Agustín: "si te pasa de vuelo lo que digo y dudas de su verdad, a lo menos sí estás cierto de tu duda acerca de estas cosas"<sup>5</sup>. Quien duda, a lo menos sabe que duda.

Nos encontramos aquí en una situación verdaderamente socrática. Lo que Agustín invita a hacer al escéptico, y a todo lector, es a volverse sobre lo más inmediato a sí mismo para encontrar en ello una verdad distinta de todas aquellas sobre las que hasta entonces dudaba. No es la verdad de las cosas, sino la verdad de los propios actos de duda. Se trata de algo que ya encontramos en Sócrates. Cuando Sócrates decía que él era el más sabio de todos los hombres porque solo él sabía que no sabía nada, estaba ya mostrando la diferencia entre un saber primero, que versa sobre el propio acto de saber, y todos los demás saberes. En el saber que uno no sabe hay un tipo de verdad primera, radical y distinta de todas las demás verdades. Incluso cuando uno no sabe puede saber al menos que no sabe, y este saber es más importante y radical que todo otro saber. Esta diferencia socrática entre dos tipos de saberes se convierte, para Agustín de Hipona, en la clave de su refutación del escepticismo y en el comienzo de una nueva perspectiva filosófica, diferente de la propia del mundo antiguo.

En *La ciudad de Dios*, Agustín formuló esta perspectiva de una forma clásica y certera. Sostiene que hay tres verdades incontestables, enlazadas entre sí: somos, conocemos que somos, y amamos este ser y este conocer. Y entonces señala:

En estas verdades me dan de lado los argumentos de los académicos, que dicen: '¿Qué, si te engañas? Pues si me engaño, soy (*si enim fallor, sum*). El que no es, no puede engañarse, y por eso, si me engaño, soy. Luego, si soy, si me engaño, ¿cómo me engaño de que soy, cuando es

4 Agustín de Hipona, *Contra academicos* III, 11.

5 Agustín de Hipona, *De vera religione*, cap. 39.

cierto que soy si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y por tanto, cuando conozco que soy, no me engaño. Se sigue también que, en cuanto conozco que me conozco, no me engaño. Como conozco que soy, así también conozco que conozco. Y cuando amo estas dos cosas, les añado el amor mismo, algo que no es de menor valía. Porque no me engaño de que amo, no engañándome en lo que amo, pues aunque el objeto fuera falso, sería verdadero que amaba cosas falsas<sup>6</sup>.

El hecho de amar, como el hecho de engañarse, como el hecho de conocer, son actos de los que no puedo dudar, por más que pueda dudar del objeto de estos actos. Los actos, como verdad primera, quedan para Agustín a salvo de las dudas escépticas. La novedad de esta postura no consiste, ciertamente, en el descubrimiento de un saber primero, distinto de los demás saberes. Esto ya estaba en Sócrates. Tampoco se trata de que Agustín haya descubierto por vez primera un saber que acompaña a todo otro saber, en el sentido de que, cuando conocemos, también conocemos que conocemos. Esto mismo lo podemos leer en Aristóteles:

El que ve siente que ve, y el que oye siente que oye, y el que camina siente que camina, y en todo lo demás igualmente hay algo que siente que estamos actuando (*ἐνεργοῦμεν*), cuando sentimos que sentimos, cuando inteligimos que inteligimos, y sentir que sentimos o que inteligimos es sentir que somos, pues el ser (*εἶναι*) era el sentir o inteligir<sup>7</sup>.

¿Dónde están entonces las diferencias entre Agustín y Aristóteles? Ciertamente, se puede constatar la importancia relativa que para cada autor tienen ciertas actividades: Agustín menciona el amor mientras que Aristóteles, fundador del Peripato, menciona el caminar. Sin embargo, en este momento nos interesan otras diferencias. Aristóteles había dicho que sobre las actividades humanas no hay propiamente ciencia porque siempre pueden ser de otra manera. Pero ahora Agustín nos muestra que sobre los actos tenemos algo muy distinto de una ciencia en el sentido de un saber demostrativo. Lo que tenemos respecto a los actos es una evidencia cierta, a salvo de la duda. Y esto constituye un descubrimiento decisivo en la historia de la filosofía. El saber primero, distinto de los demás saberes, en la medida en que se constituye como un saber sobre nuestros actos no será, ciertamente, una ciencia demostrativa, pero sí será un saber que alcanza ciertas evidencias radicales, distintas de las que encontramos en todos los demás saberes. Y estas evidencias, en lugar de estar situadas en el mundo de las ideas o en el ámbito de la lógica, se encuentran en nuestra vida práctica, tal como quiso Sócrates.

Hay, sin embargo, otra diferencia que tenemos que analizar más detenidamente. Tanto Aristóteles como Agustín hablan de "ser", y lo hacen en primera persona. Mientras que Agustín habla en singular ("si me engaño, soy"), Aristóteles lo hace en plural ("somos"). Esto ya es en alguna medida significativo. Aunque en ambos autores hay una intención dialógica, Agustín remite al "yo" más que al "nosotros". Sin embargo, lo más decisivo para la historia del pensamiento está en otro lugar. Para Aristóteles, el sentir que sentimos o que inteligimos es sentir que somos por la sencilla razón

6 Agustín de Hipona, *De civitate Dei* XI, 26.

7 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1170 a 29-33.

de que nuestro ser está en el sentir y en el inteligir. Como vimos, para Aristóteles el ser conserva un sentido dinámico, que no se llega a separar de los actos. En cambio, en Agustín asistimos a un cierto movimiento que va desde los actos mismos hasta el ser, no de los actos, sino del "yo". Se trata de un "yo" que no se identifica, según Agustín, ni con el acto de amar ni con el acto de conocer. Escuchemos al obispo de Hipona:

Yo... recuerdo, yo entiendo, yo amo por estas tres facultades, aunque yo no soy ni memoria, ni inteligencia, ni amor, sino que las poseo. Esto puede decirlo cualquier persona que posea estas tres facultades, pues ella no es estas tres<sup>8</sup>.

Para Agustín, la persona se caracteriza precisamente por ser un yo (*ego*) situado por detrás de sus actos, a los que posee. Se podría pensar aquí en la influencia del pensamiento judeocristiano, pues ciertamente el concepto de persona es una novedad desconocida para los griegos. Los relatos bíblicos de la creación y del éxodo habían descrito al ser humano como imagen y semejanza del único Dios, destinado a cuidar de la creación y a no caer en la esclavitud de ninguna cosa creada ni de ningún otro ser humano. El cristianismo, antes del "giro constantiniano", había mostrado la posibilidad de que todo ser humano, al adherirse al Mesías, adquiriera una nueva ciudadanía en un pueblo fraterno caracterizado por la ausencia de dominación. Sin duda, todo esto conducía a una nueva imagen de lo humano. Pero esta nueva visión de la persona no implicaba la necesidad de considerarla como un sujeto situado por detrás de sus acciones. Es posible que los cambios religiosos y políticos sucedidos en la época de Agustín le condujeran a pensar lo más específico de las personas en un ámbito separado de sus actos. Agustín no pensó que en los actos mismos pudiera haber una dignidad insospechada. Su argumentación antiescética nos había remitido a los actos mismos como aquello de lo que no podemos dudar. Pero enseguida Agustín nos traslada, desde los actos, hacia el yo que los ejecuta.

No solo eso. Agustín no se conforma con el descubrimiento del yo. El yo no se convierte, para Agustín, en el comienzo de un saber primero y radical, según el espíritu socrático. Agustín más bien quiere saber sobre las "cosas divinas", entendidas ahora de una manera muy distinta a como las entendieron los primeros pensadores griegos. La apelación de Agustín al carácter inconcuso de los actos no fue más que un argumento antiescético entre otros. Por eso, una vez que nos ha trasladado desde los actos hacia el ser del yo, Agustín nos propone seguir avanzando más allá del yo:

No quieras ir afuera; entra en ti mismo, porque en el hombre interior habita la verdad. Y si hallares que tu naturaleza es mudable, transciéndete a ti mismo. Pero no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos hacia allí donde la luz de la razón se enciende<sup>9</sup>.

Para Agustín, el ser del yo es un ser mudable. Y en lo mudable no merece la pena detenerse. Como Platón y Aristóteles, también Agustín huye de lo mudable en busca de algo permanente y seguro. Los motivos ya no son puramente

---

8 Agustín de Hipona, *De Trinitate* XV, 22.

9 Agustín de Hipona, *De vera religione*, cap. 39.

filosóficos, sino más bien de índole religiosa. Y es que lo permanente, para Agustín, ya no serán las ideas ni tampoco un primer motor inmóvil. Agustín encuentra lo inmutable en el Dios personal del cristianismo. Un Dios que, como Creador, tiene en sí mismo la verdadera razón de las cosas. Pero entonces ¿para qué ir directamente a las cosas? ¿Para qué atender a los actos en los que las cosas nos aparecen? Mejor será, piensa Agustín, ir hacia Aquel que tiene en sí mismo la explicación de todas las cosas y también la razón de que yo mismo exista y ejecute ciertos actos. El proyecto socrático de una filosofía primera es de nuevo abandonado y nos vemos trasladados hacia una visión del mundo centrada no en nuestros actos, sino en el acto creador de Dios.

## El acto de ser

Desde el punto de vista de la creación las cosas son, pero podrían no ser. Y esto significa, entonces, una importante escisión entre aquello que la cosa es (su esencia) y el hecho que la cosa sea (su existencia). Esta distinción, presente ya en Avicena (*Ibn Sina*), fue determinante para la filosofía de Tomás de Aquino, quien la adopta expresamente<sup>10</sup>. Ahora bien, la "existencia" por sí misma podría designar simplemente un *existere*, es decir, un subsistir fuera (*ex*) de las causas. Pero lo que explica que las cosas existan, que estén presentes en el mundo y subsistan en él, es que tienen ser. Y este ser es, para Tomás, un *acto*. Ciertamente, ya Aristóteles había dado al término ἐνέργεια un sentido entitativo, aludiendo precisamente a la realización plena de la cosa, cuando la cosa está manteniéndose en su fin (ἐντελέχεια). Por eso bien se puede decir que para Aristóteles el ser tenía un carácter de acto. Pero Aristóteles no había pensado nunca en el ser como un acto de los entes. Esta es precisamente la perspectiva de Tomás de Aquino. Para Tomás, el ser es precisamente "el acto del ente en cuanto ente"<sup>11</sup>.

Desde el punto de vista de Tomás de Aquino uno puede pensar lo que la cosa es, es decir, su esencia (que sería precisamente lo que designamos cuando la definimos), sin por ello pensar al mismo tiempo que la cosa *es*. Puedo entender lo que es el ser humano o lo que es el ave fénix, sin por eso pensar necesariamente que tiene ser. Solamente tenemos un ente cuando la esencia es (existe). Pero esto no sucede necesariamente. El ser no se deriva necesariamente de la esencia, excepto en un caso. Solamente de Dios se puede decir que su esencia consiste necesariamente en ser<sup>12</sup>. De este modo la dualidad aristotélica entre acto y potencia es trasladada, de alguna manera, a la relación entre ser y esencia. Es el efecto, sobre el concepto de acto, de la idea de creación. Obviamente, el ser así entendido no es un acto más de las cosas, sino su acto primero y radical. La creación de las cosas es hacer que ellas sean en acto. El ser es el "acto de la esencia" (*actus essentiae*)<sup>13</sup>, y todos los demás actos se derivan del acto de ser. Podrá discutirse hasta la saciedad en la escolástica si la distinción entre esencia y existencia es real o solamente de razón. Pero lo decisivo es la aparición de esta

10 Cf. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1.

11 Tomás de Aquino, *Quaestiones de quodlibet* IX, q. 2, a. 2.

12 Cf. Tomás de Aquino, *De ente et essentia* IV, 31-33

13 Tomás de Aquino, *Scriptum super sententiis* I, d. 4, q. 1, a. 1, ad 2.

distinción, derivada de la consideración del ser como acto, porque ella es la que contribuye decisivamente a obtener cualquier posibilidad de utilizar los descubrimientos agustinianos en el marco de un proyecto socrático de filosofía primera.

Ante todo, el acto va a tomar ahora un sentido primariamente entitativo como ente-lequia. La idea escolástica de que el acto primero es el ser implica que en la noción de acto ya no juega ningún papel decisivo el surgir o el darse (*ὑπάρχειν*) que estaba en el centro de la noción aristotélica de *ἐνέργεια*. El acto primero ya no es el surgir, sino lo que ha surgido. Ciertamente, Heidegger se equivocó al considerar el acto aristotélico como mera presencia. Pero posiblemente su equivocación estaba determinada por la influencia de la escolástica en su interpretación de Aristóteles<sup>14</sup>. Porque de la escolástica sí se puede decir que la dimensión dinámica de un "llegar a la presencia" se ha perdido, y el acto es entendido primeramente desde lo que ya ha llegado a la presencia. El ser como acto primero de la esencia encubre toda la dimensión del surgir que habíamos encontrado en el tratamiento aristotélico de los actos. El acto primero ya no es el surgir, sino lo que ha surgido. La crítica heideggeriana a la metafísica tendría que ser repensada desde este punto de vista.

Al desaparecer el surgir desaparece también la dimensión operativa de los actos como sentido primero de los mismos. El acto primero es el ser; las operaciones son actos segundos. Ciertamente, hay un caso en el que Tomás se mantiene muy cerca de Aristóteles. Para Tomás, en Dios el ser y la acción se identifican<sup>15</sup>. Esta concepción le permitía al Aquinate no solo asumir la idea aristotélica de un Dios cuyo acto principal consiste en la intelección, sino también la idea cristiana de un Dios que es esencialmente amor (1 Jn 4, 8). Sin embargo, la identidad entre el acto de ser y los demás actos se da solamente en el caso del ser divino. En el resto de los entes, las operaciones son distintas del acto primero de ser. Ni siquiera en el caso de los ángeles se puede afirmar que la intelección sea su propia sustancia, por más que Tomás creyera que el intelecto angélico no necesita de nada exterior, sino que se piensa solamente a sí mismo<sup>16</sup>. En el caso del ser humano, la operación intelectual presupone el acto de ser. Lo mismo puede afirmarse de todos los demás entes: primero son, después actúan. Es lo que enuncia el famoso aforismo escolástico: *operari sequitur esse*, el operar sigue al ser. No se trata de discutir si esto implica necesariamente una concepción pasiva del ser. Se trata solamente de constatar que el acto de ser adquiere ahora una primacía, relegando los demás actos a un carácter secundario. Y esto tiene gran importancia, porque entonces resulta obvio que las consideraciones agustinianas sobre el carácter indubitable de los propios actos se mueven en un terreno derivado. La filosofía primera tiene que ser filosofía del acto primero y por tanto una filosofía del ser, y no una filosofía de las operaciones humanas.

Incluso en el campo de las operaciones humanas vamos a asistir a un interesante desplazamiento durante la Edad Media. Ya hemos visto que, para Aristóteles, el sentido primario de los actos era el referido a la praxis humana. En la Edad Media, el término aristotélico de *πρᾶξις* fue traducido al latín utilizando vocablos tales como *operatio*

14 Cf. E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, pp. 44-111.

15 Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 55, a. 2, ad 3; *Summa contra gentiles* I, 99.

16 Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* IV, 11.

u *actio*. El término "praxis" apenas fue utilizado inicialmente por los medievales. Tomás de Aquino hablaba de vida activa, más que de vida práctica, y la contraponía a la vida contemplativa. Esta última consistiría en una operación del intelecto por sí mismo, mientras que en la vida activa el intelecto se usa para regir las facultades inferiores<sup>17</sup>. Esta idea de la vida activa va determinar el concepto de praxis cuando los medievales se hagan cuestión explícita del mismo. Duns Escoto se planteó expresamente la cuestión de qué es la praxis y la define del siguiente modo: la praxis es el acto de una facultad distinta del intelecto, que por su propia naturaleza sigue a la intelección y que puede ser realizado de acuerdo con la intelección correcta para que así resulte justo<sup>18</sup>. Démonos cuenta de lo que esto significa. Para Aristóteles, la intelección era la forma suprema de praxis. Y la praxis aristotélica se contraponía a la producción, pues esta última tenía sus fines fuera de sí misma. En el nuevo concepto de praxis que nos proporciona Escoto cabe, sin embargo, la producción. Como más adelante afirmará expresamente Francisco Suárez, tanto la acción en general (*actio*) como el hacer productivo (*factio*) pertenecen a la praxis<sup>19</sup>. Por otra parte, en el nuevo concepto de praxis se excluye expresamente la intelección: según Escoto la praxis se limita a seguirla. La praxis no solo queda excluida del acto primero, que es el acto de ser. También queda separada de la intelección y, por tanto, alejada radicalmente del ámbito de cualquier filosofía primera. Algo que será determinante para la Edad Moderna, la cual heredó el concepto medieval tardío de praxis.

## Cogito

Aunque las grandes construcciones de la metafísica medieval no permanecieron incontestadas, hay que esperar a Descartes para encontrar un verdadero nuevo comienzo. Se trata del famoso *cogito ergo sum*, el "pienso luego existo". Con frecuencia se han destacado las semejanzas entre el *cogito* cartesiano y el *si fallor, sum*, de Agustín, en el que posiblemente Descartes se inspiró. Durante la Edad Media la idea de Agustín había sido recogida por varios pensadores como Anselmo, Tomás, Escoto y otros muchos. Sin embargo, entre ellos y Descartes hay una diferencia fundamental. El "pienso luego existo" (*je pense donc je suis*) no es para Descartes un simple argumento entre otros para refutar a los escépticos. En Descartes, el *cogito* constituye el punto de partida sistemático para una refundación de todos los saberes, liberándolos de los presupuestos no suficientemente examinados. Utilizando la terminología aristotélica, podemos decir que si en Agustín teníamos la intuición de un primer principio, en Descartes tal primer principio quiere ser el comienzo de una verdadera ciencia deductiva (ἐπιστήμη) a partir de la cual se puedan ir obteniendo, de manera clara y distinta, todos los saberes. La unión de la intelección de los primeros principios con la deducción científica es justamente lo que Aristóteles denominaba sabiduría<sup>20</sup>. La filosofía de Descartes es justamente la búsqueda de una nueva sabiduría, organizada como un saber riguroso a partir de un punto de partida libre de todo cuestionamiento escéptico.

17 Cf. Tomás de Aquino, *Scriptum super sententiis* III, d. 35, q. 1, a. 3.

18 Cf. Duns Escoto, *Ordinatio*, prologus, pars V, q. 2, n. 1.

19 Cf. Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, 39.

20 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1141 a 1-20.



Este punto de partida no se lo pueden ofrecer a Descartes ni siquiera las verdades matemáticas que Agustín consideraba a salvo de la duda escéptica. A pesar de la admiración de Descartes hacia las matemáticas como modelo de saber claro y distinto, llega a admitir que sus verdades pueden ponerse también en duda, pues un "genio maligno" podría estar engañándonos sistemáticamente en todos nuestros razonamientos<sup>21</sup>. El único punto de partida a salvo de todo engaño es para Descartes el famoso *cogito*, reformulado en 1641 como *ego sum, ego existo*. Puedo dudar de todo menos del hecho de que yo soy una cosa que piensa, una *res cogitans*<sup>22</sup>. A partir de esta primera verdad, Descartes procede a demostrar la existencia de Dios utilizando el argumento ontológico de Anselmo y también la tesis de que mi idea de un ser infinito no puede proceder de mí, sino solamente de un ser infinito. Este ser tiene que ser infinitamente veraz, de modo que su veracidad nos permite superar la hipótesis de un genio que permanentemente nos engañe, con lo cual podemos aceptar sin dificultades todo lo que se nos presenta de una forma clara y distinta. Esto incluye la existencia del mundo exterior, entendido fundamentalmente como extensión accesible al conocimiento matemático de la nueva ciencia física. De este modo, el mundo cartesiano queda integrado por tres sustancias fundamentales: la cosa pensante, que se puede pensar clara y distintamente como sustancia<sup>23</sup>, la sustancia divina y la sustancia extensa.

Podría pensarse que, de esta manera, Descartes se aproxima decisivamente al ideal socrático de una filosofía primera que fundamente críticamente todos los demás saberes a partir de su origen en la vida humana. Ciertamente, tenemos un sensible avance respecto a Agustín en la idea de convertir al *cogito* en el punto de partida de un proyecto filosófico sistemático. También tenemos un intento efectivo de ir más allá de las verosimilitudes de la filosofía medieval hacia verdades estrictamente demostradas. Aunque el nuevo planteamiento pudiera ser tachado de intelectualista no hay que olvidar que las cogitaciones, para Descartes, no incluyen solamente el pensamiento en el sentido de un ejercicio de la razón, sino también los actos de imaginar, de temer, de querer o de sentir<sup>24</sup>. Sin embargo, la conceptualización cartesiana del *cogito* nos plantea problemas similares a los que ya encontramos en Agustín de Hipona. Descartes apenas se detiene en el hecho de que el "cogitar" sea un acto. Inmediatamente *pasa al sujeto que realiza ese acto*. Como Descartes nos dice literalmente: "cuando yo quiero, temo, afirmo, niego, siempre aprehendo alguna otra cosa que es como el sujeto de mi cogitación"<sup>25</sup>. Posiblemente Descartes consideró que el acto del *cogito* era demasiado evanescente. El "yo soy, yo existo" dura solamente el tiempo que dura el acto de pensar<sup>26</sup>. En cambio, el sujeto de este acto es una sustancia mucho más estable y permanente, por más que para Descartes esa continuidad no se la deba a sí mismo, sino a Dios.

En este traslado desde el acto hacia el sujeto que lo realiza pueden estar interviniendo diversos factores. Claramente, Descartes hereda de la tradición filosófica anterior a él algunos prejuicios metafísicos que nunca se detuvo a examinar detenidamente. En

21 Cf. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, pp. 22-23.

22 Cf. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, pp. 25-27.

23 Cf. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, p. 44.

24 Cf. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, pp. 29 y 37.

25 R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, p. 37.

26 R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, p. 27.

primer lugar, la escolástica había interpretado que el acto primero era el ser, mientras que las operaciones pertenecían al ámbito de los actos segundos. Ahora bien, el cogitar es claramente una operación y, por tanto, un acto segundo. Desde la perspectiva escolástica este acto segundo está esencialmente referido a un acto primero, pues todo operar es consecutivo al ser. De este modo el acto de cogitar requiere el ser de alguien que ejerce las cogitaciones. En el "pienso, luego existo", tenemos justamente esta transición desde lo que la escolástica consideraría un acto segundo hacia el acto primero de ser, es decir, hacia el ente que cogita. No estamos, obviamente, ante un razonamiento deductivo, a pesar de que la presencia del "luego" pudiera sugerir que se trata de un silogismo. Para ser tal necesitaríamos alguna premisa mayor, que Descartes omite. Para él se trata más bien de la visión unitaria que acontece con toda cogitación: cuando pienso, al mismo tiempo me doy cuenta inmediatamente de que existo. Sin embargo, no cabe duda de que en esta visión unitaria tiene lugar un desplazamiento desde el acto de cogitar, *que Aristóteles habría considerado como parte de la praxis*, hacia lo que la escolástica habría considerado como el auténtico acto primero: el acto de ser; en este caso, el ser del sujeto.

Por otra parte, el ser del sujeto es interpretado por Descartes rápidamente como sustancia. Descartes entiende por sustancia aquello que no necesita de nada para existir. Aunque en principio reconoce que esta definición solamente se puede aplicar propiamente a la sustancia divina, Descartes extiende su definición de sustancia a todo aquello que solamente necesita de Dios para existir, a diferencia de las cualidades y atributos, que necesitan una sustancia propia<sup>27</sup>. Por supuesto, la consideración de la "cosa que piensa" como una sustancia estable solamente parece posible en el sistema cartesiano una vez que se ha demostrado la existencia de Dios, quien con su veracidad garantiza el contenido de las ideas claras y distintas. En cualquier caso, el paso del acto a la sustancia tiene, sin duda, algunos supuestos. Ya Aristóteles había señalado que la entidad, la οὐσία, es mayormente ὑποκείμενον, es decir, substrato<sup>28</sup>. Tanto en el caso de Aristóteles como en el de Descartes parece estar funcionando la proyección sobre la realidad de la estructura de nuestro lenguaje. En las lenguas indoeuropeas los actos enunciados por el verbo están siempre referidos a lo que la gramática llama justamente "sujeto", y que consiste precisamente en el origen y en el soporte de tales actos. El acto de cogitar no solamente remite entonces a un ser como acto primero, sino que este ser es interpretado como un substrato, una sustancia o un sujeto. Se trata, en todos los casos, de términos equivalentes que tienen en común la referencia a aquello que yace (κείμενον, *jectum*) o está puesto (*stare*) por debajo (*sub-*, ὑπο-) de los actos que tal sujeto realiza. A pesar de sus pretensiones de evitar los engaños del lenguaje, Descartes parece haber quedado preso de uno de ellos<sup>29</sup>.

El resultado de este proceso es que la condición de acto, propia del *cogito*, desaparece del punto de mira de la filosofía cartesiana. En lugar de un acto, tenemos un ente, entendido como sujeto. Las cogitaciones cartesianas no pertenecen a la praxis. En esto, Descartes no hace más que continuar la línea emprendida por Duns Escoto. Ahora bien, la modernidad presenta aquí una importante dicotomía. Por una parte, los

27 Cf. R. Descartes, *Principia philosophiae* I, 51-52.

28 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1029 a 1-2.

29 Cf. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 31-32.

actos intelectivos se siguen considerando, al igual que en la Edad Media, como ajenos a la praxis. Pero, por otra parte, la praxis parece entenderse cada vez más según el modelo de la producción, algo que Aristóteles había excluido explícitamente de ella. Sin embargo, la producción se va haciendo ahora dominante, hasta el punto que aquello que los filósofos esperan del conocimiento es precisamente que sea productivo. Ya Francis Bacon había dicho que el conocimiento, para ser significativo, ha de producir frutos, pues su fin último no es otro que el poder sobre la naturaleza<sup>30</sup>. El mismo Descartes sostiene que la filosofía especulativa de los escolásticos tiene que ser sustituida por una "filosofía práctica", capaz de proporcionarnos los conocimientos necesarios sobre el mundo que nos rodea, de tal manera que después "aplicaríamos esos conocimientos a los objetos adecuados y nos constituiríamos en señores y propietarios de la naturaleza"<sup>31</sup>. Sin embargo, esta voluntad de posesión y de señorío, propia de la modernidad, sigue distinguiendo claramente entre el conocimiento y la práctica, como muestra precisamente el hecho de que el dominio sobre la naturaleza no sea más que una aplicación de algo que, inicialmente, se produce en un ámbito que la filosofía considera ahora esencialmente ajeno a la práctica, y que es justamente la teoría.

No es esta la única escisión que atraviesa la concepción moderna de los actos. Existe otra todavía más grave, y que es justamente el resultado de la escisión del mundo entre la sustancia pensante y la sustancia extensa. Y es que, desde cierto punto de vista, las acciones humanas tienen que ser consideradas como determinaciones de la voluntad y, por tanto, algo que concierne al querer. Tal como hemos visto, el querer, para Descartes, es algo que pertenece al *cogito*. Ahí es donde Descartes sitúa la voluntad humana y su libertad para obrar de una manera o de otra<sup>32</sup>. Pero, por otra parte, resulta obvio que la praxis humana acontece en el mundo, y que por tanto pertenece a la sustancia extensa. Las acciones, desde cierto punto de vista, son simples movimientos corporales. Esto significa entonces que las acciones deberían ser susceptibles de un estudio científico, totalmente ajeno a cualquier consideración sobre la libertad de nuestra voluntad. De esta manera, la praxis queda escindida entre dos sustancias: la sustancia pensante y la sustancia extensa. No es extraño que, en estas circunstancias, Descartes se haya desentendido de los problemas éticos, limitándose a recomendar una "moral provisional" destinada a evitar los conflictos en una cultura todavía muy intolerante. Pero una moral contemporizadora difícilmente puede realizar el proyecto socrático de una filosofía primera destinada a orientar radical y críticamente la praxis humana. El proyecto socrático requiere introducir la ética en el ámbito de la filosofía primera. Algo que no puede hacerse mientras se mantenga la dualidad metafísica entre la subjetividad y la realidad. Es decir, mientras se mantengan los presupuestos fundamentales de la modernidad.

## Impresiones

Si en la subjetividad cartesiana hemos encontrado un grave problema, podría pensarse que la filosofía de David Hume podría representar la solución al

---

30 Cf. F. Bacon, *Novum organum*, pp. 192, 209, 265.

31 Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode*, VI, p. 62.

32 Cf. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, pp. 55-62.

mismo. Hume pretende llevar a cabo un análisis del entendimiento humano con un rigor semejante al de la ciencia de Newton. Es significativo que el subtítulo de su *Tratado de la naturaleza humana* afirme expresamente que el libro quiere ser "un intento de introducir el método experimental de razonar en las cuestiones morales". Este rigor científico podría proporcionarnos un análisis de nuestra realidad más inmediata que esté libre de muchos de los presupuestos del cartesianismo y del racionalismo posterior. Para ello Hume emprende el análisis de la mente humana. A los contenidos de nuestro entendimiento Hume los llama en general "percepciones", y vienen a ser el equivalente de lo que más adelante se llamarían "representaciones". Según Hume, el análisis de las percepciones nos muestra que todas las percepciones complejas pueden reducirse al conjunto de las percepciones simples que las integran. Es decir, desde su punto de vista toda percepción compleja es el resultado de una asociación de percepciones simples. Las percepciones se pueden dividir, según Hume, en dos tipos: las ideas y las impresiones. Para Hume, todas nuestras ideas podrían reducirse a las percepciones originales de las que provienen, que serían las impresiones. Las impresiones son aquellas percepciones que penetran con más fuerza y violencia, y en ellas Hume incluye las sensaciones, las pasiones y las emociones cuando hacen su primera aparición en el alma. En cambio, las ideas son las débiles imágenes que dejan las impresiones en el pensamiento. De este modo, toda la vida mental se puede reducir a las impresiones, que serían sus componentes originarios<sup>33</sup>.

Esto significa, entonces, que todas nuestras opiniones respecto al mundo exterior provienen últimamente de las impresiones y de las relaciones que establecemos entre ellas por la costumbre. A partir de aquí, Hume puede rechazar algunas ideas clásicamente admitidas por la filosofía occidental. En primer lugar, Hume sostiene que las ideas universales no son otra cosa que el resultado de unir diversas percepciones particulares, asociándolas en una idea confusa a la que se designa con un nombre común y que dispone de una potencia indefinida de evocación de cosas particulares, creada en último término por la costumbre. Desde este punto de vista, las verdades matemáticas, lejos de ser eternas e inmutables, serían construcciones de nuestro entendimiento<sup>34</sup>. Por muy exactas que sean sus relaciones ellas son, en último término, creadas por nosotros. En segundo lugar, la idea de una sustancia que subyace a nuestras impresiones de las cosas no sería más que eso: una idea. De hecho, lo único que tenemos son impresiones fugaces y pasajeras de las cosas. Ahora bien, la experiencia nos enseña que cuando nos encontramos con un objeto semejante, las mismas impresiones se renuevan, y esta experiencia es reforzada por la costumbre. Esto nos lleva a asociar las ideas que dejan esas impresiones con la idea general de una sustancia que subyace a las impresiones y que explicaría la permanencia y la repetición de las mismas<sup>35</sup>. Se podría argüir que la sustancia exterior a nosotros es la causa de que tengamos tales impresiones, que de otra manera quedarían inexplicadas. Ahora bien, Hume tiene una respuesta muy coherente con sus principios: la causalidad es también una idea general, creada por nosotros. Según Hume, nunca hemos tenido una impresión de la causalidad. Lo único que

33 Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, I, 1, pp. 1-4.

34 Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, 4, pp. 47-53.

35 Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, 1, 6, p. 16.

tenemos son dos impresiones seguidas (por ejemplo, la de tirar de una cuerda y la del sonido de la campana), asociadas por la costumbre<sup>36</sup>.

Estas tesis de Hume tienen una gran importancia porque no se aplican solamente a lo que Descartes habría llamado "sustancias extensas", sino también a una sustancia particularmente decisiva para la filosofía moderna: a la sustancia pensante. El yo o sujeto estaría en la misma situación que cualquier otra sustancia. No tenemos la percepción inmediata y simple de nuestro propio yo. Lo que tenemos, más bien, es "un haz o colección de diferentes percepciones que se suceden unas a otras con una rapidez inaudita y están en perpetuo flujo y movimiento"<sup>37</sup>. Del sujeto no hay impresión. Lo que sucede es que este flujo continuo de percepciones las atribuimos a un sujeto que permanece por debajo de ellas. Pero, propiamente, el sujeto nunca se nos da de una manera inmediata y directa. Normalmente, estas afirmaciones de Hume han sido valoradas por lo que ellas significan de escepticismo. Si el sujeto es una idea elaborada por nosotros a partir de la experiencia y de la costumbre, poco sentido tiene discutir sobre su realidad o tratar de probar su inmortalidad. Sin embargo, no son estas cuestiones las que en este momento deberían importarnos. Más allá de la discusión sobre la realidad del sujeto, lo importante es el hecho de que Hume nos ha mostrado con claridad meridiana la diferencia existente entre nuestras percepciones y el sujeto que está por detrás de las mismas, y a quien estas percepciones se le pueden atribuir. No es lo mismo la cogitación que el sujeto de la misma. Tanto Agustín como Descartes pensaron que la verdad inmediata de nuestros actos nos ponía automáticamente ante la verdad inmediata de un sujeto, de un yo, que sería quien los realizaría. Pero ahora Hume nos muestra otra cosa. Aunque admitiéramos la realidad del sujeto, dejando atrás el escepticismo de Hume, lo que este nos sigue enseñando es que ese sujeto no está dado ante nosotros con la misma inmediatez primigenia con la que están dados nuestros actos. El *fallor* de Agustín y el *cogito* de Descartes son actos distintos del sujeto que los realiza. En esto consiste la contribución decisiva de Hume a la historia de la filosofía.

A pesar de esta distinción entre el sujeto y las percepciones, Hume no cae en la cuenta de que en las "percepciones" (impresiones e ideas) cabe establecer una diferencia entre los actos mismos y las cosas que en ellos se actualizan. En cierto modo, puede decirse que Hume no considera verdaderamente las percepciones como actos. Para Hume las impresiones serían, por ejemplo, las cualidades sensibles que tenemos de una cosa. El olor sería una impresión, al igual que el color. Ahora bien, esto no es algo tan claro. Una cosa es la impresión como acto y otra cosa son los contenidos, datos o notas (no entremos ahora en disquisiciones terminológicas) que se hacen presentes en ese acto. La impresión o, en general, las percepciones, designan actos. En cambio, los colores, los olores, etc., no son propiamente actos, sino los contenidos presentes en ese acto. En Hume esta distinción no aparece. Hume trata a las percepciones *como si fueran cosas*, pasando por alto su carácter de acto. *La equiparación escolástica entre el acto y el ente parece haber alcanzado a aquel que propugnaba quemar todos los libros de metafísica*<sup>38</sup>. Su reducción de la ética a la descripción de sentimientos morales es un aspecto más de esta confusión

36 Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, 4, 2, p. 212.

37 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, 4, 6, p. 252.

38 Cf. D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, XII, 3, p. 114.

entre el acto y sus contenidos. Si los actos se reducen a sus contenidos, difícilmente se puede extraer de ellos algún imperativo moral. Como él mismo mostrará, del puro "es" no se puede extraer un "debe"<sup>39</sup>. Ahora bien, un análisis más detenido de los actos tal vez hubiera podido encontrar en ellos una dimensión moral, pudiendo entonces realizar el proyecto socrático de la filosofía primera como una filosofía ética. Lamentablemente, Hume no ha desarrollado un análisis detenido de la estructura interna de las percepciones, tal como ellas aparecen inmediatamente ante nosotros. El análisis de este aparecer era lo decisivo. Hume nos ha proporcionado de una manera un tanto precipitada su concepción de lo que sean las percepciones, sin detenerse en el análisis exhaustivo de las mismas. Es como si Hume hubiera estado demasiado urgido por establecer su propio escepticismo. Un escepticismo que se define respecto a unas sustancias que, por otra parte, ha declarado incognoscibles. Un planteamiento más radical tendría que haberse concentrado más bien en el análisis de nuestras percepciones y de lo que acontece en las mismas. Tal vez en ellas hubiera encontrado mucho más que unos simples datos sensibles.

## Condiciones de posibilidad

La distinción entre el acto y sus contenidos tampoco la encontramos en aquellos que intentaron ir más allá del escepticismo de Hume. Kant tomó como punto de partida la ciencia newtoniana de su tiempo, observando que esa ciencia formula leyes universales que parecen ser mucho más que meras asociaciones de ideas sugeridas por la costumbre. De ahí el método trascendental de Kant. Las categorías utilizadas por las ciencias ciertamente no son datos de la experiencia, dirá Kant. Pero sí son condiciones de posibilidad de la misma. Tales categorías serían aquello que nuestro entendimiento aporta a la experiencia de las cosas. Además, toda nuestra experiencia estaría ya previamente estructurada por formas *a priori* que organizan espacio-temporalmente los fenómenos sensibles. De este modo, Kant puede propugnar la necesidad de un "sujeto trascendental" de tales categorías y formas *a priori* de la sensibilidad. No es un sujeto dado en la experiencia, sino una condición de posibilidad de la experiencia<sup>40</sup>. Con ello Kant logró mucho más que una aplicación al campo filosófico de los métodos propios de las ciencias naturales. El estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento sitúa a la filosofía en un ámbito distinto al de las ciencias, precisamente porque la filosofía puede presentarse a sí misma como una teoría del conocimiento capaz de fundamentar todos los saberes a partir de su origen en una subjetividad trascendental. Algo que nos sitúa plenamente en el proyecto socrático de filosofía. Además, Kant entendía que en ese sujeto trascendental es posible encontrar un "hecho de la razón"<sup>41</sup>, consistente en un deber incondicionado, que no se deriva de ninguna constatación empírica. De este modo, la subjetividad humana, en la que se originan todos los saberes, es también el ámbito de un saber ético capaz de cuestionar las distintas tradiciones morales y convertirse en una moral racional de validez universal. La filosofía no sería solo saber primero, sino también, como Sócrates quería, un saber ético crítico y radical.

39 Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, 1, 1, pp. 469-470.

40 Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 129-169.

41 Cf. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 55-56.

No obstante, el planteamiento de Kant carga con una importante dificultad metodológica. De hecho, Kant no analiza lo inmediatamente presente a nosotros, sino que elabora una teoría sobre cuáles son las condiciones de posibilidad de que llegue a aparecer eso que se muestra a nosotros de manera inmediata. El sujeto trascendental, junto con todas sus formas *a priori* de la sensibilidad y sus categorías, no es algo inmediatamente dado en la experiencia. En este punto la observación de Hume sigue siendo válida. Y en ello, por muy brillante que sea la "deducción trascendental" que nos conduce a descubrir tales estructuras trascendentales, la impugnación escéptica ya no podrá ser respondida con la inmediatez inconcusa de nuestros actos. De hecho, la misma historicidad de la ciencia física muestra el carácter contingente de las estructuras que Kant consideró presentes en todo sujeto trascendental. El espacio euclidiano era una condición de posibilidad de la ciencia de Newton; Kant lo consideró entonces como una forma *a priori* de la sensibilidad y, por tanto, como una estructura presente en todo sujeto cognoscente. Sin embargo, la física de Einstein maneja espacios no euclidianos. De este modo, el sujeto trascendental kantiano quedaría radicalmente alterado, y podría seguir siendo alterado en función de la evolución de las teorías físicas. Las deducciones trascendentales de Kant, transitando desde un hecho hacia sus condiciones de posibilidad, olvidan algo fundamental. La búsqueda legítima de las condiciones de posibilidad de un hecho constituye una investigación teórica siempre abierta. En cambio, lo que constituye un hecho inconcuso es el hecho mismo de investigar. Lo verdaderamente primero no es lo que obtengo en una "deducción trascendental", sino más bien, por ejemplo, la realización efectiva de una "deducción trascendental". Puedo dudar de los resultados de esa deducción, pero no del hecho de efectuarla. El *cogito*, entendido como acto y no como sujeto, tiene la fuerza de las verdades inmediatas y primeras, algo de lo que carece cualquier especulación sobre las estructuras de un sujeto que, como Hume mostró certeramente, no es el contenido inmediato de nuestros actos, sino a lo sumo una condición de posibilidad de los mismos.

Este subjetivismo implica en Kant, como en toda la filosofía moderna, una dualidad entre el ámbito del sujeto y el del mundo. Esto repercute directamente sobre las concepciones de nuestra praxis, ya que esta puede ser considerada, desde un punto de vista, como una determinación del sujeto, y desde otro punto de vista, como un proceso empírico que tienen lugar en el mundo. Es algo que sucede explícitamente en Kant. Desde el punto de vista científico, las acciones son fenómenos que pueden ser subsumidos bajo las categorías del entendimiento. En este caso, las acciones quedan sometidas a una legalidad férrea, semejante a la que encontramos en el mundo físico. De ahí que las acciones humanas, consideradas desde este punto de vista, estarían completamente determinadas y no habría lugar para la libertad. Sin embargo, las acciones también pueden ser consideradas desde el punto de vista de que ellas realizan imperativos morales que van más allá de todo tipo de coacciones o de intereses empíricos. En este caso, las acciones morales son acciones libres. La única solución que a Kant se le ocurre a este dilema es reconocer que se trata de dos puntos de vista complementarios. Cuando se aplican las categorías a los fenómenos no se habla de las cosas en sí mismas, sino solamente de nuestra experiencia. En cambio, la libertad para Kant no es un fenómeno, sino una cosa en sí misma. Por eso la determinación en el ámbito fenoménico no contradice la libertad como cosa en sí<sup>42</sup>.

42 Cf. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, B 105.

Ahora bien, no deja de ser cuestionable un estudio científico de las acciones que está abocado a un determinismo que en último término sería falso. El problema, obviamente, está en el doble enfoque en el estudio de la acción: científico-naturalista por un lado, y subjetivo por otro. Un enfoque que en último término se deriva del dualismo cartesiano entre la sustancia extensa y la sustancia pensante. En realidad, pudiera ser que los actos humanos pertenecieran radicalmente a un ámbito que no es ni la subjetividad moderna ni el cosmos de la física newtoniana.

Por otra parte, Kant comparte con Hume un presupuesto injustificado, que es precisamente el discurso sobre "cosas en sí", diferentes de los fenómenos que se muestran ante nosotros. Para Kant, tales "cosas en sí" no son nunca alcanzables por nuestro entendimiento, que trabaja únicamente con los datos que le presenta la sensibilidad. Ahora bien, si estas "cosas en sí" son incognoscibles, su introducción en la filosofía parece ser más bien un presupuesto injustificado del que se puede prescindir. La conciencia de este hecho aparece ya en los escritos póstumos de Kant. De hecho, la superación de las "cosas en sí" abre el proceso de constitución del idealismo alemán hasta su culminación en Hegel. Sin las cosas en sí mismas, el sujeto queda ahora "suelto-de" ellas. Es el sujeto "ab-soluto". Las únicas cosas de las que disponemos son las cosas que conocemos, y en la medida en que las conocemos. En cuanto conocidas, las cosas forman parte de la conciencia humana, que en sí misma es estrictamente racional. El mundo entero aparece ahora como contenido del sujeto, en cuanto conocido por él. Como este conocimiento tiene una estructura lógica, el mundo mismo que el sujeto conoce es intrínsecamente racional. Desde esta perspectiva, no hay nada extraordinario en el admirable ajuste entre nuestra inteligencia y el universo. En realidad, el universo conocido está contenido en nuestra propia racionalidad. El dinamismo de nuestro pensar coincide con el dinamismo del universo, que puede entenderse entonces como un proceso dialéctico. En el interior del sujeto absoluto, que también es la realidad absoluta, todo lo real es racional y todo lo racional es real<sup>43</sup>. Por tanto, la tarea de la filosofía no sería otra que asistir a la génesis del sujeto absoluto y, de esta manera, contemplar la formación misma de la filosofía, entendida ahora precisamente como saber absoluto. El optimismo reflexivo que alienta al idealismo le ha servido para la realización de interesantes observaciones sobre la lógica interna de las realidades humanas y sociales. Sin embargo, el sentido entero de esta grandiosa metafísica pende de la legitimidad de la subjetividad cartesiana como punto de partida de la filosofía. La tarea de la filosofía posthegeliana será, justamente, la eliminación de este gran presupuesto.

## La crisis de la subjetividad

La filosofía académica ha tendido a minusvalorar la relevancia filosófica de Marx, mientras que la llamada filosofía marxista ha tendido a ignorar su verdadera relevancia filosófica y, por tanto, académica. Siguiendo la inspiración de Ludwig Feuerbach, Marx entendió que la salida del abismo idealista tendría que consistir en un análisis de las impresiones sensibles como ingrediente original de todo saber. En esto,



Marx fue un continuador del empirismo. Pero esta continuación transcurrió en una dirección muy peculiar. Marx, al igual que Feuerbach, sostuvo que, en las impresiones sensibles, los contenidos se nos presentan con una alteridad primigenia e *insuperable*. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel había pretendido precisamente una superación de la certeza sensible, mostrándola como un mero contenido de la conciencia. En cambio, Feuerbach y Marx afirmaron que en el sentir humano hay una alteridad radical que no se puede superar, pues establece originariamente una diferencia entre el sujeto y el objeto. De este modo, lo sensorialmente recibido no puede ser absorbido por la conciencia en su itinerario hacia la subjetividad absoluta<sup>44</sup>. Es importante llamar la atención sobre este re-descubrimiento de la alteridad sensible, pues ella posibilita una distinción crucial entre los llamados "contenidos" de nuestras impresiones y las impresiones mismas. Cuando los contenidos se presentan en las impresiones como radicalmente otros respecto a las mismas, ya no son meros "contenidos", y nos posibilitan hacer algo que Hume no hizo: distinguir entre el contenido y la impresión misma. Y esto es precisamente lo que posibilitó que Marx pudiera considerar las impresiones no como cosas, sino como actos. En su polémica con Feuerbach, Marx destacó precisamente este punto: no basta con descubrir que en el sentir hay una alteridad radical, como hizo Feuerbach; también es necesario subrayar que el sentir no es una facultad meramente receptiva (como indica el término "sensibilidad"), pues las impresiones sensibles tienen un carácter constitutivamente activo. Las impresiones no son cosas, sino momentos de esa actividad sensorial (*sinnliche Tätigkeit*) que Marx denominó "praxis"<sup>45</sup>.

Tomemos conciencia de la importancia estrictamente filosófica de estas observaciones de Marx. A diferencia de Hume, las impresiones como actos se diferencian de sus contenidos. De este modo, Marx logró ir más allá de la identidad escolástica entre los actos y los entes, y pudo tomar conciencia de la relevancia filosófica de los actos. Y esto supone una diferencia radical con el idealismo alemán. El dinamismo interno de la racionalidad (la "dialéctica" hegeliana) como característica del sujeto absoluto da ahora paso al dinamismo de los actos mismos en los que se nos presentan las cosas. Y este dinamismo, como característica esencial de la praxis marxista, se convirtió en el punto de partida para una crítica de las ideologías en la que Marx trató de mostrar la constitución de los distintos saberes a partir de la praxis humana. No solo eso. Los actos que constituyen la praxis, precisamente por ser distintos de todas las cosas que se actualizan en ellos, le sirvieron para una defensa de la dignidad de la persona humana, que no podría ser reducida a una mera cosa o a un simple momento de instancias superiores a ella como la sociedad, el estado o la economía. Por eso las páginas de la principal obra de Marx, *El capital*, están llenas de alusiones a seres humanos concretos, mencionados en su individualidad sufriente, con sus nombres y apellidos. Algunos autores, cargando quizá un poco las tintas, han llegado por eso a considerar a Marx como "uno de los primeros pensadores cristianos de Occidente"<sup>46</sup>. Este aliento ético de los estudios de Marx, incluso en sus estudios económicos, hace pensar que estuvo a la puerta de retomar el ideal socrático de la filosofía como un

---

44 Cf. L. Feuerbach, "Grundsätze der Philosophie der Zukunft", en sus *Gesammelte Werke*, vol. 9, §§ 33 y 45; K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, en sus *Frühe Schriften*, vol. 1, p. 651.

45 Cf. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, I, en sus *Frühe Schriften*, vol. 2, p. 1.

46 Cf. M. Henry, *Marx*, vol. 2, p. 444.

saber radical sobre la praxis humana, al servicio de su orientación moral. Sin embargo, Marx no atravesó ese umbral. El desprestigio idealista de la filosofía y los éxitos de las ciencias contemporáneas inclinaron al último Marx hacia posiciones más bien positivistas, para las cuales no habría más saber legítimo que el saber científico. Una vez vislumbrados algunos geniales descubrimientos filosóficos, Marx abandonó la filosofía para dedicarse por entero a uno de los posibles enfoques científicos de la praxis humana, que es justamente la economía política. Aunque esos descubrimientos permanecieron como trasfondo de sus preocupaciones económicas, la verdadera filosofía marxista quedó, en buena medida, por escribir.

Esto explica algunos de los límites de sus esbozos filosóficos. Así, por ejemplo, su paso de las impresiones sensibles a la "actividad sensorial" puede interpretarse como una mera transformación antropológica del empirismo. En ese caso, no habríamos terminado de salir del horizonte de la filosofía moderna. La praxis podría ser considerada como una simple determinación del sujeto, por más que este sujeto se piense ahora como el género humano empírico. El sujeto marxista, ahora interpretado como un sujeto colectivo, seguiría pretendiendo, al igual que el sujeto cartesiano, un control y un dominio sobre el mundo externo. Por supuesto, a diferencia del cartesianismo y en continuidad con Kant y Hegel, ya no se pretendería solamente el dominio de la naturaleza, sino también el dominio de la historia. Desde esta perspectiva, la praxis marxista tiende a reducirse a sus aspectos transformadores y productivos, y se parece mucho a lo que Aristóteles llamaba *ποίησις*. Por otra parte, la praxis marxista mantuvo un presupuesto propio de la filosofía medieval a partir de Escoto que es, precisamente, su exclusión de la teoría. A pesar de sus geniales intuiciones sobre el origen prático de los saberes, Marx siempre pensó la teoría como algo distinto de la praxis. Cabe preguntarse si esta distinción no pasa por alto el hecho de que todos los actos intelectivos, propios de la teoría, son precisamente *actos*, al igual que los actos propios de la actividad sensorial, para la cual Marx reserva el término "praxis". Si Aristóteles había excluido de la praxis la producción, Marx excluye la teoría. Pero tanto la producción como la teoría son actos, y toda distinción entre una y otra es ulterior a este carácter común de actos.

Esta preferencia por la actividad sensorial, con exclusión de la teoría, es una herencia empirista en el pensamiento de Marx. Las impresiones sensibles habían sido consideradas por Hume como más vivaces que las ideas. De ahí había deducido, un tanto apresuradamente, que las impresiones tenían que ser el origen de todos los pensamientos. De hecho, tanto frente a Hume como frente a Marx habría que recordar que, desde el punto de vista de la inmediatez primera, tan inmediatos son los actos de percibir como los actos de querer, imaginar, sentir, pensar o recordar. Unos pueden ser, sin duda, más vivaces que otros. Pero esto no significa de entrada que tengamos que elaborar precipitadamente una teoría sobre cómo unos actos se originan a partir de otros. Hume, el gran crítico de la causalidad, tendría que haber sido más cauto a la hora de explicar el origen de las ideas a partir de las impresiones. Desde un punto de vista verdaderamente empírico, desde el punto de vista de la inmediatez con la que nos están dados los actos, habría que decir que, con independencia de su vivacidad, todos ellos están en el mismo nivel. Por más que los actos sensoriales hayan tenido un papel destacado en el descubrimiento de una alteridad radical e insuperable, esto no les confiere una inmediatez superior a los otros actos. Tan inmediato es un acto

sensorial como un acto de pensamiento, de imaginación, de cálculo, de rememoración o de volición. Dicho, si se quiere, en términos cartesianos: tan primaria es la verdad de un acto de pensamiento como la de un acto de sensación. Un acto podrá ser más complejo que otro, y este otro podrá ser más vivaz que el primero. Pero, en cuanto actos, todos son algo inmediato a nosotros mismos y pertenecen al ámbito primigenio de la verdad.

Otro hito decisivo en la crisis de la metafísica de la subjetividad es el representado por el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Para Nietzsche, Descartes se habría deslizado ilegítimamente desde el *cogito* hacia un sujeto situado por detrás del mismo. El *cogito* es un acto, mientras que el *ego* es el sujeto de ese acto. Ciertamente, uno puede pensar que el acto requiere un sujeto que lo realice. Pero la evidencia primera no concierne al sujeto, sino al acto mismo. Según Nietzsche, esta transición inconsciente desde el acto hacia su sujeto no es otra cosa que un engaño producido por la gramática<sup>47</sup>. Concretamente, habría que decir que se trata de los engaños propios de la gramática de las lenguas indoeuropeas para las cuales la acción verbal consiste en un predicado de un sujeto, el cual constituye el verdadero pivote sobre el que se sustenta la oración. La estructura sujeto-predicado habría motivado el paso desde el *cogito* como predicado hacia su sujeto, el *ego* cartesiano. Ahora bien, estos engaños gramaticales no son puros accidentes, sino que para Nietzsche están más profundamente motivados por el interés de los filósofos en encontrar un fundamento seguro, a salvo del devenir de nuestros actos. De esta manera, la crítica de Nietzsche a los presupuestos propios de la filosofía moderna bien podría haber conducido a la constitución de una filosofía nueva, que partiría de la multiplicidad de los actos y no de su sujeto. De hecho, en los escritos de Nietzsche, especialmente en sus textos póstumos, encontramos muchos apuntes que van en esa dirección. Nietzsche llama la atención sobre el origen humano de todas las ciencias, sobre los intereses que las guían y sobre la reducción que las ciencias ejercen sobre la multiplicidad del mundo sensible<sup>48</sup>. Aunque este tipo de consideraciones podría derivar en explicaciones superficiales de la intelección, no cabe duda de que en ellas se intuye la posibilidad de una remisión de los saberes hacia un ámbito primario de verdades, situado en los actos humanos.

Lamentablemente, Nietzsche se inclinó, por influjo del ambiente intelectual de su tiempo, a una comprensión de los actos humanos en términos más bien vitalistas. Indudablemente, lo que Nietzsche llama "vida" posee algunos caracteres propios de los actos, tales como nos han aparecido hasta aquí: la inmediatez, el dinamismo, etc. Se podría pensar incluso que la vida, en el sentido en que la comprende Nietzsche, consiste precisamente en un surgir de las cosas ante nosotros. Sin embargo, muchos textos de Nietzsche producen la impresión de que para él la vida es también una especie de magna entidad metafísica, situada más allá de los actos y destinada a convertirse en el criterio con el que explicarlos y juzgarlos. Por eso la filosofía de Nietzsche parece oscilar frecuentemente entre dos polos. Por una parte, se reivindica la praxis humana como un ámbito primigenio que encuentra en sí mismo los criterios de su propia moralidad. La metáfora del eterno retorno expresa precisamente este carácter definitivo de nuestras acciones,

47 Cf. F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, vol. 11, p. 637.

48 Cf. F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, vol. 11, p. 646.

que habrían de ser realizadas desde el punto de vista de algo que se tiene que repetir eternamente. Sin embargo, por otra parte, la praxis humana es entendida con frecuencia como un mero momento de los procesos expansivos de la vida que tienen lugar en el universo, y el análisis de la praxis deja paso a una metafísica de la vida. En la medida en que esto sucede, la filosofía de Nietzsche abandona también, en cierto modo, la multiplicidad y la riqueza de nuestros actos para refugiarse en una instancia que los trasciende y los fundamenta. Por supuesto, es perfectamente legítima la pretensión de explicar nuestros actos desde instancias que los trascienden. Estas explicaciones constituyen precisamente el nervio de la ciencia y, en general, de toda la racionalidad humana. Pero estas explicaciones abandonan, a veces de forma precipitada, el análisis de lo más inmediato a nosotros mismos, un análisis que es necesario para determinar qué es exactamente aquello que queremos explicar.

Al final de la modernidad, los intentos de superar la metafísica de la subjetividad y la dualidad entre esta y el mundo se convirtieron frecuentemente en intentos de entender la subjetividad a partir del mundo. Estos intentos, aunque legítimos, pasan por alto la primeridad propia de la filosofía. Hemos comenzado preguntándonos por la verdad de lo más inmediato a nosotros mismos. Y lo más inmediato a nosotros mismos parecen ser nuestros propios actos. En los actos tiene lugar precisamente la intersección entre el ser humano y el mundo. La modernidad escindió estos actos entre la subjetividad y la objetividad, entre la *res pensante* y la *res extensa*. La superación de esta escisión no puede consistir en un intento idealista de reducir las cosas a la subjetividad ni en un intento naturalista de reducir la subjetividad a las cosas. Aunque estos proyectos, como otros, están plenamente justificados en el plano explicativo, se mueven en un nivel ulterior al que aquí nos interesa: el análisis de los actos mismos en los que tiene lugar el encuentro entre el ser humano y las cosas. Este análisis es la condición previa a cualquier explicación de los actos, y es el punto de partida para toda investigación sobre el ser humano o sobre el ser de las cosas. La verdadera superación de la modernidad no consiste en una inversión de la misma ni en un regreso al realismo o al naturalismo de la antigüedad. Como supieron ver Heidegger, Ortega o Zubiri, la verdadera superación de la modernidad consiste en la apertura de un nuevo horizonte filosófico. Un horizonte, como veremos, en el que vuelve a cobrar su sentido la concepción socrática de la filosofía como una pregunta por la praxis humana en la que se originan todos los saberes y en la que acontece una verdad primera, distinta a la verdad propia de las explicaciones. Es la verdad de los actos mismos en su inmediatez primigenia e inconcusa. La superación de la modernidad no es una inversión de la misma, sino una radicalización de la pregunta filosófica, un verdadero reinicio de la filosofía primera.

## Volver a empezar

Pocos pensadores han subrayado con tanta pasión como Husserl la urgente necesidad de una reforma radical de la filosofía. Por una parte, la época de Husserl asiste a las grandes revoluciones que se operan en las ciencias naturales, especialmente en la física. Estas transformaciones despiertan la grave cuestión de la fundamentación de las

ciencias, entendida como una pregunta por el carácter propio de la actividad científica y como una superación de los presupuestos metafísicos que pueden condicionar la tarea de los científicos. Por otra parte, Husserl señala las contradicciones de una mera interpretación positivista de las ciencias: la afirmación de que el único conocimiento válido es el conocimiento científico no es, ella misma, una tesis científica. Y la pretensión de que una determinada ciencia natural (como podría ser una psicología del conocimiento) fundamente a las ciencias entraña un círculo vicioso, ya que esa ciencia tendría que estar previamente fundamentada<sup>49</sup>. Es la filosofía, como un discurso situado en un nivel distinto de las ciencias naturales, la que puede llevar a cabo la tarea de su fundamentación. Esta tarea tiene para Husserl una especial relevancia práctica. Desde su punto de vista, el irracionalismo que se cernía sobre Europa en los años treinta del siglo XX era la consecuencia de un desarrollo inadecuado de la racionalidad científica. Las ciencias habrían olvidado sus orígenes en el mundo de la vida, y se habían convertido en puras construcciones ideales privadas de cualquier significado humano<sup>50</sup>. Por eso, a pesar de sus enormes éxitos, las ciencias permanecen amenazadas por un escepticismo teórico y práctico. De esta manera, una filosofía capaz de recuperar con un discurso riguroso el ámbito de la experiencia originaria tiene la misión impostergable de constituirse en un saber primero y radical que pueda servir a la auténtica emancipación de la humanidad contemporánea.

Franz Brentano ya había observado, frente a Descartes, que el alma como sustancia no es algo dado de forma inmediata. Los que son dados inmediatamente, con evidencia absoluta, son los fenómenos psíquicos que Brentano interpreta como atributos de la sustancia anímica, a la que entonces captamos de forma indirecta<sup>51</sup>. Aunque Husserl recibió de Brentano la idea de la intencionalidad, su planteamiento es enormemente distinto. Para Husserl no se trata de cuestiones psicológicas y de sus bases metafísicas, sino de una investigación fenomenológica sobre el aparecer mismo de los objetos. Por eso Husserl rechazó la distinción de Brentano entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos y se centró en el estudio de todo fenómeno en cuanto tal. Desde este punto de vista, la conciencia no aparece primeramente como una sustancia, ni al modo directo de Descartes ni al modo indirecto de Brentano. De hecho, Husserl habría sido el primero en la historia de la filosofía en considerar<sup>52</sup> la conciencia humana no como sustancia, sino como una serie continua de actos. Y estos actos o vivencias son intencionales en el sentido de que en ellos hay una referencia constitutiva a una unidad de sentido distinta de la conciencia. Esta referencia intencional a una unidad de sentido es lo que nos permite "vivenciar" de forma inmediata no un flujo caótico de datos sensibles, sino las cosas mismas: mesas, sillas, libros, lapiceros... La conciencia es siempre conciencia de algo. De aquí que Husserl pueda rechazar tajantemente todo intento de convertir los fenómenos en cosas, tal como había hecho Hume y todo el empirismo posterior. La percepción no es simple impresión, sino referencia intencional a un objeto dotado de sentido. Esto no significa que Husserl no valore el análisis de Hume y su crítica a las sustancias

49 Cf. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, pp. 15-39; *Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 20-21.

50 Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, pp. 18-60.

51 Cf. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. 2, pp. 138-158.

52 Cf. W. Szilasi, "Nachwort", p. 91.

del cartesianismo. Más bien, Husserl pensaba que si Hume no hubiera estado cerrado a la esfera de la intencionalidad, hubiera podido desarrollar toda una teoría positiva de la razón no centrada kantianamente en las condiciones de posibilidad, sino en nuestra experiencia inmediata de las cosas<sup>53</sup>.

Los empeños de Husserl a lo largo de toda su vida estuvieron dirigidos a la constitución de la fenomenología como filosofía primera. Con ello, Husserl insertó en el pensamiento del siglo XX un verdadero espíritu filosófico. Sin embargo, una buena parte de sus discípulos entendió que el proyecto de Husserl no había logrado escapar definitivamente de la órbita del sujeto moderno. Por razones que tendremos que considerar más detenidamente, Husserl pensó que la verdadera eliminación de los presupuestos requiere el ejercicio de una "suspensión de todo juicio" (ἐποχή) que nos lleve más allá de toda posible interpretación naturalista de los fenómenos. La "reducción trascendental" al ámbito de la vida pura de la conciencia fue para Husserl el distintivo de la auténtica fenomenología. Y esta vida pura de la conciencia fue interpretada por Husserl como una subjetividad trascendental. Para Husserl, los actos conscientes son "actos del yo"<sup>54</sup>. Este "yo" no aparece ahora como una sustancia cartesiana, pero sí como una subjetividad trascendental. Ante Hume, Husserl argumenta que las impresiones son conscientes y que la conciencia no es otra cosa que subjetividad<sup>55</sup>. Husserl transita así desde los actos conscientes hacia la conciencia como una subjetividad presupuesta por todo acto como ingrediente suyo. En cierto modo, los actos siempre cambiantes no eran el objeto más adecuado para una filosofía que pretendía constituirse en una ciencia apodíctica. Algo muy distinto a lo que sucedería con la subjetividad pura que acompaña a todo acto. La subjetividad trascendental se podía considerar entonces como la tierra prometida por la que trascurrirán los análisis fenomenológicos. De este modo, la fenomenología de Husserl se constituyó en un "idealismo trascendental", no en el sentido de poner en entredicho la realidad del mundo, pero sí en el sentido de definir la tarea de la filosofía como un análisis de la subjetividad pura<sup>56</sup>.

Heidegger siempre consideró que la fenomenología de Husserl no había logrado salir de la moderna "metafísica de la subjetividad". Ya en *Ser y tiempo*, Heidegger prescindió de la idea moderna de sujeto. La idea de subjetividad no expresaría la esencia del ser humano. La esencia de lo humano es más bien la "ex-sistencia", es decir, el estar volcado fuera de sí en la comprensión del ser de las cosas. En la angustia ante la caducidad y la muerte, el existente comprende que las cosas son, aunque podrían no ser. Solamente para el existente humano se desvela el ser de las cosas. Por eso Heidegger habla del ser humano como un *Dasein*, como el "ahí del ser". La esencia de lo humano no está determinada por los recursos subjetivos que se pueden encontrar en el ser humano mismo. La esencia de lo humano estaría constituida por el desvelamiento del ser. Y esto significa, entonces, que no tiene sentido definir al ser humano en términos puramente naturales, como si no fuera más que un elemento del cosmos. El ser humano es el único ente al que se le desvela el ser de las cosas. Pero tampoco

53 Cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 35-36 y 41.

54 Cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 40.

55 Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie*, vol. 1, p. 163.

56 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, pp. 149-155.

tiene sentido comprender al ser humano como pura subjetividad, pues lo que el ser humano verdaderamente es le viene de fuera de sí mismo, del ser. Más allá del subjetivismo moderno, el pensamiento contemporáneo tendría por tarea el estudio de ese momento de determinación mutua entre el pensar y el ser<sup>57</sup>. Es importante observar que, para Heidegger, la comprensión del ser, en cuanto centrada en la existencia humana fáctica, tiene un carácter temporal e histórico. Toda comprensión del ser acontece en un contexto determinado y en un lenguaje. Por esto afirma Heidegger que no hay ninguna interpretación libre de presupuestos<sup>58</sup>. Esto va a posibilitar la aparición de una hermenéutica filosófica, a manos de autores como Gadamer, para quien el ideal de una liberación radical de los presupuestos no es más que un presupuesto ilustrado. En realidad, toda comprensión surgiría de una tradición y acontecería como una mezcla entre el horizonte de lo comprendido y el horizonte del intérprete. Por eso, para Gadamer, los presupuestos serían un momento positivo de todo conocimiento, pues solamente a partir de ellos es posible ejercitar la comprensión. No tendríamos entonces otra cosa que la inagotable mezcla histórica de distintos horizontes interpretativos, sin que ninguno de ellos pueda pretender constituirse en un saber universal y definitivo<sup>59</sup>.

### ¿El fin de la filosofía?

Desde el punto de vista de algunas hermenéuticas filosóficas, la pretensión filosófica de encontrar un saber primero habría llegado a su fin. De ser correcto este diagnóstico, la filosofía habría sucumbido a su impulso más característico. Después de haber puesto en tela de juicio todo presupuesto no justificado, la filosofía habría terminado por caer en la cuenta de que la eliminación de todo presupuesto es también un presupuesto ilustrado. Con frecuencia se suelen citar unas palabras del mismo Husserl para confirmar este diagnóstico: "la filosofía como ciencia, como rigurosa, estricta, sí, como ciencia estricta y rigurosa... el sueño está agotado"<sup>60</sup>. De hecho, la frase no afirma más que la moderación de las pretensiones iniciales de Husserl de desarrollar la filosofía como una ciencia semejante a las ciencias exactas. Sin embargo, de ella se suele deducir a veces que la función socrática de la filosofía como saber primero carece también de sentido. El ser humano estaría constitutivamente envuelto en presupuestos de los que no puede liberarse, porque penden de nuestra propia lingüisticidad. De ahí se deduce a veces que la filosofía no puede hacer otra cosa que reflexionar sobre el lenguaje, incluyendo el propio lenguaje filosófico. El esfuerzo filosófico se reduciría a una reflexión sobre la propia tradición. La filosofía no podría pasar de ser una historia de la filosofía. No cabe duda de que muchos de nuestros contemporáneos participan en alguna medida de estas ideas. Sin embargo, es importante observar que no estamos ante ideas "escépticas", sino más bien ante tesis dogmáticas.

Ciertamente, el descubrimiento de una verdad, por modesta que sea, puede resultar

---

57 Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 267-297.

58 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 150.

59 Cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 1, pp. 275-290.

60 Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 508

una tarea enormemente ardua. Sin embargo, mucho más arduo, por no decir imposible, es demostrar la imposibilidad de encontrar alguna verdad. De hecho, quien quisiera emprender tal tarea tendría que demostrar no solo que en el pasado no se ha encontrado ninguna verdad, sino también que no se encontrará en el futuro<sup>61</sup>. Además tendríamos el problema de que la misma negación de ausencia de toda verdad pretende ser verdadera. En cualquier caso, la afirmación sin demostración alguna de que la verdad es imposible es un puro dogmatismo, por más que este dogmatismo esté sociológicamente asentado en nuestra cultura. Quienes argumentan diciendo que el lenguaje es el horizonte de la filosofía contemporánea no trascienden este dogmatismo. Cuando se va más allá de los dogmas de nuestro tiempo se suele aportar un argumento, que es la constitutiva "lingüística" de toda verdad. Toda comprensión, se nos dice, partiría del horizonte de un lenguaje y cargaría con los presupuestos acumulados en el mismo. En este punto, sin embargo, algo queda por demostrar: ¿es cierto que la verdad tiene siempre y en todos los casos un carácter constitutivamente lingüístico? Aquí con frecuencia acontece una confusión entre la verdad y el discurso sobre esa verdad. Porque demostrar que toda verdad es constitutivamente lingüística no es algo tan sencillo. El que, en muchos casos, la verdad tenga un carácter lingüístico no permite, desde un punto de vista lógico, la generalización a toda posible verdad. No basta con apelar a la relevancia antropológica del lenguaje, pues bien pudiera haber, además del lenguaje, otras estructuras humanas relevantes para la cuestión de la verdad. Además, una argumentación de este tipo ya sustituye, en el propio punto de partida, el lenguaje por la antropología, con lo que invalida su propia afirmación.

La equiparación entre lenguaje, verdad y estructuras humanas esenciales puede ser en realidad un prejuicio inveterado que la filosofía tendría que cuestionar. No se trata de un prejuicio contemporáneo. Ya los griegos pensaron al ser humano como el animal que tiene lenguaje (*λόγος*), que es precisamente de donde deriva la concepción del ser humano como "animal racional". Incluso de ese *λόγος* quisieron los griegos deducir su superioridad frente a los bárbaros<sup>62</sup>. El mismo concepto aristotélico de *ἀλήθεια*, aunque no era exclusivamente lingüístico, fue fuertemente afectado por el modelo del *λόγος*, y así la interpretó la filosofía medieval y moderna. La verdad terminó siendo una propiedad de nuestros juicios. La filosofía del siglo XX, al sustituir el juicio mental por el juicio proferido en un lenguaje, no alteró fundamentalmente la primacía del *λόγος*, tanto en la comprensión de ser humano como en la comprensión de la verdad. Ello no quiere decir que el presupuesto no haya sido productivo. El tránsito desde el juicio mental hacia el juicio proferido permitió el cuestionamiento de otro presupuesto filosófico, que es la idea de una presencia inmediata del yo para sí mismo como sujeto. Es lo que podemos observar en una gran parte de la filosofía del siglo pasado. Ahora bien, el paso desde el sujeto moderno a la "inter-subjetividad" lingüísticamente mediada pudiera no ser un gran avance sobre el horizonte mismo de la subjetividad. Además, cabe pensar que, como vimos, algunos de los filósofos más lúcidos del siglo XX no solo cuestionaron el paradigma de la subjetividad, sino que remitieron el lenguaje mismo hacia la praxis humana de la que surge: es el caso de Wittgenstein. Es posible que el lenguaje como sistema de signos remita

61 Como ya mostró Husserl, cf. su *Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 53-54.

62 Cf. Aristóteles, *Política* 1253 a 9-10.



a algo más inmediato, que es el lenguaje mismo como acto. Todas las consideraciones del siglo xx acerca de la "pragmática" del lenguaje no dejan de ser timoratos asomos al balcón de los actos, sin atreverse apenas a tratarlos sistemáticamente. Es posible que los actos en su inmediatez primera, como actos de pensar, de sentir, pero también como actos de usar un lenguaje, sean algo anterior, desde el punto de vista de la verdad, no solo al sujeto que los ejecuta, sino también anterior al lenguaje en el que se analizan esos actos con referencia a un sistema determinado de conceptos.

El mismo Heidegger, al que se toma a veces como punto de partida de la disolución hermenéutica de la filosofía, dejó bastante claro en sus últimos escritos que sus intereses hermenéuticos no eran más que un estadio en el camino hacia algo que está más allá de toda comprensión lingüística: el *Ereignis* mismo como desvelamiento del ser (*ἀλήθεια*)<sup>63</sup>. Y hemos visto en las páginas anteriores que Aristóteles, en algún momento, entendió la verdad justamente como acto (*ἔργον*). Por supuesto, esta tesis puede recibirse en un sentido superficial: la verdad como un resultado o como una función del intelecto. Sin embargo, nuestro recorrido por la historia de la filosofía nos ha mostrado algo muy interesante, y que nos aleja claramente de todo subjetivismo. Cuando se afirma que las viejas dudas de los escépticos tienen que detenerse ante el hecho mismo de dudar, no se está propiamente hablando de sujetos. Hume y Nietzsche lo han dejado claro. Lo que es inmediato e inconcuso no es la subjetividad agustiniana o cartesiana. Lo verdaderamente inconcuso es el dudar como acto. No se trata siquiera de seguir el método de la duda, sino de señalar que el acto mismo, en su inmediatez y modestia, es algo que no queda sacudido (*concussus*) por el escepticismo. Y esto es algo que comparte el dudar como acto con cualquier otro acto. Puedo cuestionar los contenidos de mi percepción, pero no el hecho mismo de percibir. Puedo cuestionar la realidad de lo que me imagino, pero no el acto mismo de imaginar. Puedo cuestionar incluso la validez de ciertas construcciones lógicas y matemáticas, pero no el hecho mismo de calcular. Puedo cuestionar la validez, la verdad o la veracidad de un discurso, pero no el hecho mismo de hablar. Antes del *λόγος* indoeuropeo, antes de la subjetividad o de la intersubjetividad, está la verdad inconcusa de nuestros actos.

Démonos cuenta ahora de algo enormemente importante. Los actos nos han aparecido en los análisis previos como un "surgir" (*ὑπάρχειν*) de las cosas. Husserl ha tratado los actos precisamente como un "aparecer" de los fenómenos. En este sentido, los actos no solamente tendrían el carácter de verdades que aparecen a salvo de toda duda. En ellos tendríamos el surgir de todas las cosas. No solo de las cosas físicas, sino también de las cosas ficticias o de las teorías matemáticas. Por eso mismo podríamos hablar de la verdad primera de nuestros actos. Toda otra verdad se constituiría a partir del primario surgir de todas las cosas. Por supuesto, se trata de momento de una sugerencia que tendremos que investigar más detenidamente. De momento digamos, simplemente, lo siguiente. La hermenéutica filosófica tiene, sin duda, el mérito de haber llamado la atención sobre el carácter productivo que pueden tener, en determinadas circunstancias, los prejuicios. No obstante, la misma hermenéutica filosófica reconoce que no todos los prejuicios están en el mismo nivel. Según Gadamer, es una exigencia incuestionable

---

63 Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, pp. 98-99.

de la razón crítica el que algunos presupuestos tengan que ser eliminados<sup>64</sup>. Ahora bien, ¿cuál es el criterio para discernir los presupuestos productivos de los que no lo son? De hecho, si solamente disponemos del interminable diálogo hermenéutico entre las tradiciones, no existiría ningún criterio para distinguir entre unos presupuestos de otros. La moda o el poder podrían decidir al margen de todo criterio de verdad. Solamente si existe alguna verdad extralingüística podremos poner a prueba nuestro propio lenguaje y nuestras tradiciones, distinguiendo entre los presupuestos productivos de aquellos que no lo son. De hecho, aquí hemos dicho que el presupuesto lingüístico es productivo porque nos libra de la metafísica de la subjetividad. Pero el criterio de su productividad no es nuestro cansancio con tal metafísica o algún tipo de moda cultural. El criterio para considerar ese prejuicio como productivo es el hecho de que, más allá del sujeto, está la verdad primera de nuestros actos. Y este criterio es también el que nos sirve para mostrar los límites de la primacía del *λόγος* en la filosofía occidental.

Nada nos asegura, como dijimos, que la verdad sea una propiedad exclusiva del lenguaje. La verdad primera podría consistir no en una propiedad de nuestro lenguaje, sino en un carácter de los actos en los que surgen las cosas de las cuales hacemos afirmaciones lingüísticas. Por supuesto, el surgir mismo de las cosas podría estar condicionado por las categorías de nuestro lenguaje. Sin embargo, el aparecer o surgir no es el lenguaje en el que hablamos sobre el aparecer. Y esto es muy importante. Supongamos que la verdad no sea siempre una propiedad del lenguaje. En este caso no solamente estaríamos yendo más allá de un prejuicio concreto, muy característico de la filosofía occidental desde los griegos. Al mismo tiempo estaríamos mostrando que no es necesario abocarnos a un interminable círculo hermenéutico. Pudiera ser que la primera verdad a la que tenemos acceso no sea primeramente una propiedad de nuestras proposiciones, de nuestro *λόγος*. Y pudiera ser que esa verdad primera fuera el fundamento de toda otra verdad, incluyendo las verdades de carácter lingüístico. En este caso no habríamos acabado ciertamente con todos los prejuicios, como tal vez quería ingenuamente la Ilustración. La conceptualización de la primera verdad tendría siempre, ineludiblemente, un carácter lingüístico. Por ello cargaría con los presupuestos propios de nuestro lenguaje. Sin embargo, tendríamos un criterio con el que contrastar toda conceptualización lingüística de la verdad primera. Ese criterio no sería un texto o un discurso, sino algo distinto del lenguaje. La filosofía primera no sería un lenguaje sobre el lenguaje, sino un análisis de nuestros actos. Todos nuestros recursos lingüísticos podrían ser puestos a prueba en el análisis, y podrían ser continuamente mejorados. La filosofía no terminaría nunca con los presupuestos, pero dispondría de un criterio fuera de sí misma para revisar sus propias conceptualizaciones. En la filosofía sería posible un estricto progreso en la conceptualización cada vez más radical de las verdades primeras.

## Perspectivas

Nuestro recorrido por la historia de la filosofía nos ha mostrado la posibilidad abierta de un progreso, todo lo problemático que se quiera, en la determinación de un

punto de partida radical. Evidentemente, este progreso no es lineal ni está prescrito por las necesidades de alguna lógica intrínseca a la historia. En la historia del pensamiento también sucede lo que decía Aristóteles: que la filosofía se ha encontrado y se ha perdido muchas veces<sup>65</sup>. Sin embargo, las discusiones filosóficas a lo largo de la historia permiten un avance en el esbozo de una filosofía primera. Es cierto que hemos valorado este avance desde una perspectiva muy particular, que no es otra que la consideración de las posibilidades de constitución de una filosofía de inspiración socrática. Se trata de una filosofía entendida como saber primero y radical, fundamentador crítico de los demás saberes, dotado de una perspectiva ética y centrado en la praxis humana. Hemos visto, respecto a las intuiciones de Sócrates, los "desvíos" que tuvieron lugar con Platón y Aristóteles, y sus posibles razones. Esto nos ha llevado a considerar más detenidamente aquellos hitos en la historia de la filosofía primera en los que algunos motivos básicos del proyecto socrático de filosofía han vuelto a hacerse presentes. Hemos visto, de hecho, un enriquecimiento de las posibilidades de ese proyecto, precisamente cuando el punto de partida socrático en la vida humana fue tomando perfiles más determinados en Agustín, en Descartes o en Marx. Esto nos ha llevado a la necesidad de conceptualizar más detenidamente aquello que desde Descartes se puede entender como un punto de partida radical. Al hacerlo, hemos comenzado a considerar el desvío subjetivista, y las correcciones al mismo propuestas en la filosofía moderna. En tales correcciones se destacan los presupuestos no justificados, y se trata de formular con más rigor eso que hemos llamado "acto". Finalmente hemos visto, en la filosofía de Husserl, la posibilidad de plantear de nuevo, con toda la radicalidad de la filosofía primera, la revitalización del proyecto socrático de filosofía.

Desde este punto de vista, la eliminación de los presupuestos no justificados y la determinación más precisa del punto de partida puede entenderse como un proceso de radicalización. La filosofía investiga las raíces de todos los saberes y determina con mayor precisión su punto de partida. El progreso en la historia de la filosofía sería progreso en radicalidad. Esta radicalización es histórica porque los avances de una determinada filosofía abren nuevas posibilidades a quienes posteriormente se entregan a la tarea de filosofar. De ahí también el carácter constitutivamente dialógico de la filosofía. Precisamente porque la filosofía tiene lugar mediante el lenguaje, todos sus descubrimientos están siempre abiertos a la crítica interminable de todo presupuesto injustificado. Por eso mismo el progreso filosófico no consiste en el desarrollo dialéctico de una razón absoluta que, a través de distintas figuras que se van superando entre sí, da lugar a la filosofía definitiva. La historia de la filosofía no es tampoco una cadena de infantiles "superaciones", sino la historia de esfuerzos contingentes de radicalización. Son contingentes no solo por los límites internos de cada pensador y de cada época, sino también porque en la historia de la filosofía también hay regresiones y caminos sin salida. Con frecuencia, algunos presupuestos ya cuestionados vuelven a ser introducidos bajo nuevas formas. Aun así, no toda reintroducción de un presupuesto es una simple regresión. Con frecuencia, esta reintroducción se realiza aduciendo nuevas razones, antes desconocidas. Por eso los aparentes retrocesos son también contribuciones al esfuerzo filosófico

---

65 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1074 b 10-12.

de radicalidad. La historia de la filosofía no es una cadena de absurdos ni de construcciones arbitrarias. Considerada desde la perspectiva que hemos indicado, en la historia de la filosofía se producen verdaderos conocimientos. Esto no constituye a la filosofía en un saber definitivo, a salvo de errores. La historia de la filosofía permanece siempre abierta a la posibilidad de nuevos descubrimientos y radicalizaciones en torno a las verdades primeras.

Si esto es así, una tarea impostergable se va perfilando ante nosotros. Hemos visto que en Husserl se abre paso de forma novedosa la idea de que la conciencia no consiste en una sustancia, al estilo de la *res cogitans* de Descartes, sino en actos, en "vivencias intencionales". Y, sin embargo, Husserl parece quedar finalmente atrapado por el paradigma moderno de la subjetividad. ¿A qué se debe esto? Démonos cuenta de que se trata de una cuestión crucial. Vimos, al comienzo de nuestras consideraciones, que Heidegger, a diferencia de Aristóteles, no quiso pensar la *ἀλήθεια* como acto. La razón fue probablemente el hecho de que, para Heidegger, todo estudio fenomenológico de los actos equivale a un análisis de la conciencia y se mueve, por tanto, dentro del paradigma de la "metafísica de la subjetividad"<sup>66</sup>. Para evitar este tipo de metafísica, Heidegger tuvo que emprender un camino que le llevó ocasionalmente a la antropología y a la hermenéutica, a pesar de su pretensión firme de ir más allá de estas. En cualquier caso, ¿es necesario que todo análisis de los actos termine en una metafísica de la subjetividad? ¿O es posible otro camino distinto del recorrido por Husserl? Se trata de una cuestión crucial, pues no solo nos aclararía por qué una buena parte de la filosofía contemporánea, siguiendo una interpretación superficial de Heidegger, ha terminado en diversas vías muertas que no pueden aspirar más que al análisis de textos. El estudio del camino seguido por Husserl hacia la subjetividad podría mostrarnos la posibilidad de otras vías distintas, que en lugar de desviarse desde los actos hacia la subjetividad, permanezcan en los actos mismos y nos permitan un avance en su conceptualización. Se hace por tanto ineludible estudiar el concepto de acto en Husserl. Es el siguiente paso en nuestro camino.