

La crisis de las ciencias y la tarea de la filosofía.

Eduardo Gutiérrez Gutiérrez. Universidad de Valladolid

1. La crisis de las ciencias: causa y significado.

La crisis de una ciencia es, para Husserl, la problematización de su cientificidad originaria, esto es, de sus objetivos y métodos. De acuerdo con esta concepción una ciencia entra en crisis cuando, habiéndonos situado en una perspectiva externa a la propia ciencia, más atrás de la ciencia, en su momento de génesis -esto es lo que hace el fenomenólogo cuando abandona la actitud natural y adopta una actitud fenomenológica-, detectamos que los pilares básicos de una ciencia, que la dotan de cientificidad, generan problemas o caen en contrasentido (Husserl, 1990 [1935]: 3).

La fenomenología como teoría crítica del conocimiento de las ciencias, que es la primera tarea que asume esta filosofía, se encuentra con que las ciencias niegan en sus contenidos y planteamientos las condiciones -noéticas y lógicas- que hacen de una teoría o de una ciencia propiamente una teoría o una ciencia. Entonces, la crisis de las ciencias en la modernidad -siglo XX- es, en su origen, teórica.

299

Agosto
2017

1.1. Crisis teórica y crisis práctica.

Esta crisis teórica, que como decimos solamente se hace evidente para quien adopta una actitud fenomenológica y se dispone a realizar una teoría crítica del conocimiento científico-natural desde fuera del paradigma de las ciencias naturales o de la actitud natural, deriva en colapso práctico.

Es en su deriva práctica donde se adquiere verdadera conciencia de esta crisis. Porque, a pesar de la problematización de su cientificidad, las ciencias a las que nos referimos, las ciencias positivas, funcionan -es decir, describen, explican y predicen hechos- y progresan. La ciencia en los últimos siglos, desde el triunfo de la física, ha realizado importantes descubrimientos y ha aportado a la humanidad un gran número de invenciones técnicas que hacen más fácil y cómoda la existencia humana. Incluso las ciencias del espíritu, apunta Husserl, como la biología, la sociología o la historiografía, avanzan (Husserl, 1990 [1935]: 4).

Según Javier San Martín, cuando Husserl habla de la crisis de las ciencias quiere decir que las ciencias se han desvitalizado, han perdido su significado vital y humano. Esta crisis "[no] se refiere a su cientificidad, sino a lo que ellas, la ciencia en general ha significado y

puede significar para el ser humano" (San Martín, 1987: 190); a lo que representan para el ser humano y a la contribución que realizan para su progreso. Y es debida, como en ocasiones denuncia Ortega, al dominio del positivismo durante el siglo XIX. Con la cosmovisión positivista se abandona la tarea de dar respuesta a las preguntas fundamentales para la existencia humana y, con ésta, al proyecto de construcción de una verdadera realidad y una verdadera humanidad. Si en el mundo no hay más que hechos, y por hechos entendemos no más los hechos fácticos, lo dado en el mundo empíricamente hablando, como sostiene el positivismo, no hay nada fundamental y no cabe preguntarse por ello; las ciencias no explican por qué *es* lo que es, sino que solamente se dedican a describir lo que es en tanto que *es* (San Martín, 1987: 125).

Así, tal y como advierte Husserl, la crisis de las ciencias se entiende mejor si salimos de la dimensión de su cientificidad, del análisis fenomenológico de la ciencia en tanto que teoría científica, y atendemos a su relación con la vida y la cultura (Husserl, 1990 [1935]: 5). En esta nueva perspectiva vemos que, precisamente porque el paradigma de cientificidad del positivismo está en auge, se vive un período de crisis científica que deriva en crisis cultural y que, finalmente, culmina como crisis antropológica. La concepción orteguiana de la función vital que tienen la cultura y la ciencia puede aclararnos esta idea.

Según Ortega, la cultura es el sistema vivo de ideas que el hombre de una época maneja acerca de sí mismo y del mundo. Este sistema de ideas, interpretación de la realidad o "mundo" como repertorio de convicciones le salva de la problemática en que consiste la vida, es la hoja de ruta que evita que el hombre se extravíe por la selva de la vida, conduciéndole a la plenitud de su ser; el conjunto de "nuestras efectivas convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones" (Ortega y Gasset, 2010 [1930]: 62).

Porque la vida en Ortega es un hacer constante, "el conjunto de lo que hacemos y somos, esa terrible faena -que cada hombre tiene que ejecutar por su cuenta- de sostenerse en el Universo, de llevarse o conducirse por entre las cosas y seres del mundo" (Ortega y Gasset, 2010 [1930]: 63). La vida, no siéndonos dada, teniendo a cada instante que hacerla y que hacernos con ella, se nos presenta como problema esencial y perenne: la vida es un constante decidir lo que vamos a ser. *Ser es hacer* en el mundo de acuerdo a lo que queremos llegar a ser. Por eso, por ser la vida una decisión constante de lo que vamos a ser en el futuro, para vivir y hacer sobre el mundo previamente necesitamos trazarnos un plan que justifique ante nosotros mismos la decisión tomada. Este plan es la cultura (Ortega y Gasset, 2010 [1930]: 64).

Una buena parte de las ideas que forman el sistema cultural son transmitidas por la ciencia, pero esto no quiere decir ni mucho menos que cultura sea igual a ciencia. Cultura es siempre cultura para la vida, y la vida como problema constante y en continua evolución, como problemática que nunca deja de *alterarnos* y *ensimismarnos*, no puede esperar que la

ciencia, con un ritmo de desarrollo más lento, explique el Universo de un modo certero y conveniente. Ni la vida ni, por ende, la cultura pueden esperar a la ciencia (Ortega y Gasset, 2010 [1930]: 65). La ciencia es un instrumento cultural para la práctica vital, una parte más del todo cultural del que también forman parte la política, la religión, el arte, etc., y en cuya base está la filosofía como expresión teórica del espíritu de la época, ya lo decía Hegel, que cristaliza en un sistema vivo de ideas. Cuando la ciencia se autonomiza de la cultura, o de la filosofía como ciencia primera, siguiendo a Husserl, y aspira a regirse por sí misma y a dominar todo el ámbito cultural, la cultura se derrumba y la vida se queda sin hoja de ruta.

La tarea vital de la ciencia consiste en que, desde el ámbito de realidad que le corresponde, desde su coto cultural -región ontológica-, participe junto al resto de actividades y disciplinas en el ejercicio de humanización o vitalización de la cultura. Para ello tendrá, antes de nada, que vitalizarse a sí misma, que reconocer su papel para la vida y actuar en consecuencia. Pero si no es capaz de reconocer el sentido del mundo y de la existencia, muy difícilmente podrá contribuir a la misión de la cultura de llevar a la humanidad a plenitud (Chillón, 2015: 66).

La ciencia, como la política, no puede en cuanto actividad secundaria e instrumental convertirse por sí y desde sí misma en la actividad cultural predominante. Es una actividad de medios, que escoge los mejores medios para la satisfacción de los fines culturales, esto es, humanos o espirituales, y nada más que eso. Cuando desde ella misma decide imponer los fines de la cultura, y no solamente proporcionar los medios, la cultura como sistema de ideas para la vida fracasa. La ciencia autonomizada con respecto a la filosofía y a la cultura es ciencia rebelde, inauténtica o falsificada que, como el hombre que decide no vivir su vida, diría Ortega, se enfrenta a su destino como agente cultural secundario, como medio para la vida. Esto es lo que sucede, volviendo a Husserl, cuando en el siglo XIX el positivismo se establece como paradigma científico por antonomasia.

Bueno Gómez resume este proceso de desvitalización de la ciencia que el positivismo estimula en los siguientes términos:

Así, para Ortega, la ciencia ha cumplido en aquello con lo que se había comprometido, y lo ha hecho excelentemente [con la tarea vital de darle claridad al caos de lo real para facilitar el hacer del hombre]. Ahora bien, no contenta con esto, ha pretendido hacer de su verdad (de la verdad científica), la única verdad. Y esto es lo que hay de criticable en la ciencia, desde el punto de vista de nuestro filósofo (Bueno Gómez, 2007: 78).

1.2. La crisis de la filosofía como causa de la crisis de las ciencias.

Decimos entonces que la crisis de las ciencias es una crisis teórica, primero -originariamente-, y práctica, después, que deriva en crisis cultural y antropológica. La ciencia positiva acapara el ámbito de la cultura y reduce la realidad física y humana a puro hecho, anulando la

posibilidad de una filosofía y de una cultura filosófica. Pero esta crisis no sólo es promovida por la rebelión de la ciencia con respecto a la filosofía y a la cultura, a la vida en último término, sino también por la actitud derrotista que ha adoptado el filósofo frente al imparable y exitoso avance de las ciencias positivas.

De acuerdo con Ortega, la verdad científica es la verdad más valiosa porque es una verdad exacta y comprobable. Y Husserl dice a este respecto que el rigor científico, la exactitud y la evidencia de los resultados y planteamientos científicos están fuera de toda duda (Husserl, 1990 [1935]: 4). Pero si la ciencia ha conseguido un tipo de verdad superior es en parte debido a que renuncia a ocuparse de los problemas fundamentales: "de no intentar resolver tan graves y últimos problemas, ha venido a hacer su virtud máxima. Los métodos que emplea son exactos, pero incapaces de responder a las postreras preguntas" (Ortega y Gasset, 1983 [1925]: 345). O como dice Husserl: "Las cuestiones que [la ciencia positiva] excluye por principio son precisamente [...] las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana" (Husserl, 1990 [1935]: 6). Lo grave del asunto es que, en este estado de cosas, la ciencia hace de su verdad la única verdad.

Mientras el científico, el positivista o el físico -tanto da- gozan de prestigio y reconocimiento, porque su verdad "vale" para la práctica vital y el aseguramiento de la existencia -el ascenso del positivismo coincide, según Ortega, con el ascenso del hombre burgués en el panorama social europeo; del hombre que aspira a un buen-vivir-, el filósofo se ve cada vez más apartado de la vida pública y más encerrado en el ámbito de su actividad. Si la ciencia se expande por todos los ámbitos de la cultura y de la vida humana, la filosofía se contrae sobre sí misma y se convierte en actividad residual. La física -como ciencia positiva por excelencia- y la filosofía guardan entre sí una relación antagónica: cuando la una está en lo más alto, la otra está en lo más bajo. Ahora que el positivista progresa, el filósofo decae.

Cuando la posibilidad de la filosofía y, con ella, del planteamiento mismo del problema de la razón y del sentido de la existencia se vuelven problemáticos, porque el filósofo ha perdido la confianza en sí mismo y en su actividad, en el valor supremo de su verdad y en la importancia de sus reflexiones para la humanidad, aunque en un primer momento no se detecte -como hemos visto-, es señal de que está a punto de producirse una crisis científica (Husserl, 1990: 12). Y esto por dos razones fundamentales, que iremos desarrollando a continuación: primera, porque la ciencia es una actividad secundaria que se funda en la filosofía; si el fundamento cae, todo el edificio que desde éste se erige se vendrá abajo. Y segunda, porque el objeto de estudio de la ciencia, el hecho empírico, está también fundado en el objeto de estudio de la filosofía, la esencia, constituida en la razón. Si se pone en cuestión la existencia de la razón como algo más que un hecho, como constituidora de las esencias de lo real y donadora de sentido, la objetividad eidética que explica la objetualidad empírica queda anulada. Aunque las ciencias sigan cosechando éxitos, su sentido de verdad se

tambalea con el desmoronamiento del edificio epistemológico y eidético de la filosofía como filosofía universal y unitaria.

Ortega resume lo dicho hasta ahora de la siguiente manera. La física nace en Grecia como ciencia de segundo orden. Ocupándose de realidades aparentes o empíricas, está subordinada a la filosofía, ciencia de las realidades últimas o de las causas primeras. Su misión no es conocer el Universo sino ordenar las cosas según leyes de coexistencia para predecir hechos materiales. Su verdad es una verdad práctica y útil, no reveladora y profunda. Pero en el siglo XIX la física, aupada por sus muchos logros como ciencia experimental y útil, acapara el espacio de la ciencia y de la verdad, haciendo de la filosofía y de la verdad filosófica un ámbito puramente mitológico.

La física rebelde, dejando a la filosofía en un muy segundo plano, se ocupa ella misma de pensar de modo filosófico; los resultados de este pensar pseudo-filosófico son el materialismo y el positivismo. El materialismo diviniza la materia, que es aquello de lo que trata la física pero que la física no sabe lo que es, porque no piensa su ser o sentido -labor de la filosofía-. El positivismo declara inútil todo esfuerzo por dar respuesta a las preguntas últimas, porque la física no puede acceder a ellas (Ortega y Gasset, 1983 [1925]: 346-347).

2. Consecuencias de la crisis de las ciencias.

"Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos" (Husserl, 1990 [1935]: 6). Con el triunfo del paradigma científico positivista lo real queda reducido a puro hecho: el mundo y el hombre, la razón y la verdad no son más que datos positivos-sensibles. De esta reducción empírica de la realidad derivan los diferentes fracasos de la modernidad que veremos a continuación.

Lo que hay, lo que se muestra a la experiencia, es lo que *es* y nada más que lo que *es*: lo que *es* y también lo que *debe ser*. El positivismo reduce la realidad al dato empírico, anulando su ámbito eidético y de normatividad. El triunfo del positivismo significa en primer lugar la pérdida del horizonte normativo de la razón, como denuncia la Escuela de Frankfurt; lo que *es*, dirán Horkheimer y Adorno, no es lo que *debe ser*. Y la razón, si de veras quiere recuperar su sentido ilustrado, tiene la obligación de denunciar esta situación de explotación y perversión poniéndose del lado de las víctimas, siendo la voz de las víctimas. No cabe ya pensar en una transformación de la realidad de acuerdo con ciertos ideales de la razón, con lo que el hombre en su condición de sujeto racional y libre cree que debería ser; el ideal de transformación racional de la realidad y de la humanidad misma del racionalismo ilustrado se desmorona -a este respecto, la recuperación de la filosofía universal como ciencia estricta de la mano de la fenomenología supondrá también el cumplimiento del "secreto anhelo del racionalismo"-.

Y si lo real se reduce al puro hecho, no hay más verdad que la verdad empírica y objetiva que descubren las ciencias positivas. La verdad científica exacta y demostrable se impone sobre la verdad filosófica: lo patente se confirma como única realidad y veta el acceso racional del hombre al ámbito de lo latente-constituyente, donde las cosas que se patentizan empíricamente encuentran su sentido y fundamento. El triunfo del positivismo es también, en lo relativo a los límites empíricos de la realidad, el triunfo de la filosofía objetivista. El objetivismo filosófico parte de la aceptación de la existencia del mundo como lo dado a la experiencia -tesis de la actitud natural-, y se pregunta por su verdad en tanto que verdad objetiva. Acaba con todo intento trascendental de acercamiento a la subjetividad constituyente, y sólo una rehabilitación de la filosofía trascendental, que será llevada a cabo por la fenomenología partiendo del concepto brentiano de intencionalidad, podrá salvar al sujeto de la reducción empírica acontecida en el XIX, de un lado, y del solipsismo subjetivista del idealismo moderno -racionalismo-, del otro.

La desvitalización o deshumanización de la ciencia que hemos visto en el apartado anterior significa también la desvitalización de la verdad, y la negación del sujeto en cuanto agente de la verdad. La verdad es para Ortega, siguiendo a Nietzsche, lo útil para la vida; con la autonomización de la ciencia, la verdad se convierte en lo útil para los objetivos de la ciencia, que son los objetivos de la técnica abandonada al dominio de lo ente -remitiendo ahora a Heidegger-, y se desvincula del hombre como agente de la verdad. Otro tanto sucede con la razón: verdad y razón, reducidas a hechos, pierden su vinculación a lo vital y humano.

Para terminar, Ortega asocia la desvitalización y reducción empírica de la verdad a los intereses del tipo de hombre cuyo ascenso social corre paralelo al de la física como ciencia positiva suprema: la burguesía. Comte, nos dice el español, fue el "filósofo de la burguesía", quien hizo de la acción el criterio de verdad del conocimiento; todo saber y todo prever tienen que hacer posible la acción. La verdad la decide la acción, las posibilidades de transformación de la realidad, y no los conocimientos teóricos: la ciencia está al servicio de la técnica y no al revés. No es que la utilidad sea el precipitado intelectual de la verdad, sino que la verdad es el precipitado intelectual de la utilidad práctica (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 96).

Es conveniente apuntar que si la verdad científica -empírica, objetiva, práctica, exacta y rigurosa- ha triunfado, al tiempo que la filosófica -eidética, universal e inmutable- ha perdido valor y prestigio, no es debido al modo de pensar del positivista, sino a la reducción de su objeto de estudio al hecho empírico (Ortega y Gasset, 1983 [1933]: 20). Como el físico se ocupa de una realidad parcial, sus resultados experimentales poseerán una mayor exactitud y precisión que los de la filosofía, dedicada al estudio de realidades absolutas. Está bien que el físico se centre en lo concreto, pero ello no quita para admitir la importancia superlativa del filósofo, que se ocupa de las preguntas fundamentales para la existencia humana (Rabi, 2011: 98-99).

2.1. El fracaso del ideal clásico de filosofía universal.

Decíamos antes que el positivismo ha anulado el fondo latente, constituyente y de sentido de lo real, reduciendo la realidad a puro hecho. Las ciencias positivas se bastan por sí mismas para explicar este mundo de hechos, de manera que la filosofía como ciencia de esencias pierde su importancia para el hombre y su lugar fundamental en el basto complejo cultural. De ahí que, como hemos visto, el prestigio del científico traiga consigo la marginación del filósofo, que como investigador de esencias no tiene cabida en un mundo fáctico como el que impone el positivismo: "El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía" (Husserl, 1990 [1935]: 9). El positivismo, independizándose de la filosofía, ha excluido del horizonte de interés científico las cuestiones últimas y profundas, los problemas de la razón y del sentido, acabando con la filosofía como ciencia de las causas primeras: con la metafísica. Y es que todos estos problemas, vinculados a la idea de la razón pura y al horizonte originario y eidético de lo real, escapan de lo fáctico y empírico; no interesan para los objetivos positivistas.

El acabamiento de la filosofía motivado por el triunfo positivista se evidencia, según Heidegger, en el proceso de desintegración filosófica, que a su vez estimula la formación de nuevas ciencias que se ocupan de los diferentes ámbitos de lo ente que la filosofía ha ido descubriendo en su evolución histórica, y que ahora han quedado huérfanos de ella: sociología, psicología, antropología. Incluso la lógica se autonomiza de la filosofía como logística y semántica. La filosofía se transforma en ciencia y se pone al servicio de la técnica, porque la ciencia es comprendida ahora como conocimiento útil para hacer la vida más fácil y cómoda:

La Filosofía se transforma en ciencia empírica del hombre, de todo lo que puede convertirse para él en objeto experimentable de su técnica, gracias a la cual se instala en el mundo, elaborándole según diversas formas de actuar y crear (Heidegger, 1978 [1964]: 99).

El fracaso de la metafísica es el fracaso de la idea clásica de filosofía como ciencia primera y estricta, como ciencia de esencias. Si la filosofía es, como se entendía en la Grecia clásica, la ciencia que se ocupa de las causas primeras de la realidad, es ciencia primera en la medida en que las demás ciencias, centradas en el análisis de los hechos, encuentran en ella su fundamento. Es ciencia total, y por tanto fundamento para el resto de ciencias, porque se ocupa de todo lo real, conoce todas las verdades y se plantea todos los problemas. Por eso dice Husserl que no siempre la ciencia se ha desentendido de lo que verdaderamente le importa al hombre, dado que durante la Grecia clásica, al estar conectada a la filosofía como ciencia estricta, era consciente de la amplitud eidética de la realidad y, en consecuencia, limitaba sus posibilidades de conocimiento de lo real -reconociendo la falibilidad del conocimiento humano y la inagotabilidad de lo real visto desde su ámbito eidético y de profundidad metafísica- (Husserl, 1990 [1935]: 7).

La fenomenología como rehabilitación del proyecto platónico de "vuelta a las cosas mismas" pretende, ante la situación de desestructuración del corpus cultural europeo, restablecerse como ciencia primera y fundante: "Se abre así una ciencia primera a partir de legitimidades absolutas, tal como fue exigido, esto es, como una ciencia que surge de evidencias adecuadas y apodícticas, una 'filosofía primera'" (Husserl, 2012 [1922]: 63).

Lo característico de la ciencia originaria es, según Heidegger, que su objeto de estudio o su ámbito temático no es particular, no está limitado por los objetos o ámbitos de otras ciencias, sino que abarca a todos los ámbitos de todas las ciencias particulares: "no será la ciencia de un ser particular sino la de un ser universal" (Heidegger, 2005 [1919]: 33). La filosofía es ciencia genuina y originaria porque es la ciencia que, como decía Ortega, se ocupa de la totalidad de lo real, de todo cuanto hay; y cada ciencia particular ha de basarse en ella en la medida en que se ocupa de una parcela limitada de este ser universal filosófico:

Las ciencias empíricas como tales nunca se libran de este *si*, que se adhiere a ellas como una carga molesta y paralizadora; o, para no abandonar esta imagen, las ciencias empíricas tienen en sí mismas un peso, son *pesadas* como la experiencia -y a causa de esta pesadez se hunden siempre en el terreno de lo hipotético, de lo pasajero, de lo absolutamente inseguro (Heidegger, 2005 [1919]: 68).

También para Simmel es importante recuperar el carácter universal de la filosofía, porque de él depende el futuro de las demás ciencias. La universalidad filosófica es diferente de la universalidad de la ciencia o de la lógica, "no se trata de una universalidad de las cosas singularmente contempladas sino de la universalidad de una reacción individualmente espiritual y simultáneamente típica sobre ellas" (Simmel, 2006 [1910]: 57); es decir, una universalidad que surge de la construcción subjetiva de la totalidad de lo real a través de un ejercicio de unificación de la multiplicidad. Para lograr la objetividad de lo individual y subjetivo, y poder hablar con propiedad de universalidad, es necesario elevar a absoluto la singularidad unilateral que ha servido como elemento de cohesión de todas las partes, a partir de un concepto unitario. La universalidad filosófica, aunque se presente como universalidad de las singularidades fenoménicas de lo real, no son válidas para éstas, no pueden realizarse en ellas y desde ellas; es decir, no puede ser emprendida desde una ciencia particular.

2.2. Fracaso del ideal clásico de humanidad.

El interés que para Husserl tiene este momento de crisis científica radica en la necesidad de recuperar el carácter universal y apodíctico de la filosofía en una nueva vuelta -tras el intento renacentista- a la idea clásica de la filosofía como elemento fundacional de la cultura humana y base para la construcción de un nuevo sentido de humanidad auténtica. Se trata de superar el escepticismo moderno y volver a cuestionarse las preguntas fundamentales que preocupan y ocupan al ser humano como ser de razón y de verdad (San Martín, 1987: 195).

La lucha de nuestro tiempo, dice Husserl, es la lucha por un tipo de hombre que se derrumba y un tipo de hombre que predomina, la lucha entre una filosofía antigua que se acaba y una filosofía escéptica, por tanto no filosofía -una filosofía que, chocando contra las condiciones de posibilidad de una teoría en general, se niega a sí misma como filosofía-, que produce una situación dramática en todas las ciencias. Y es la lucha por el sentido del hombre, y en consecuencia también por la restauración de la metafísica como filosofía universal y unitaria en torno a la cual se habrán de reunir todas las otras ciencias (Husserl, 1990 [1935]: 15).

Lo que se busca con el restablecimiento de una filosofía universal y estricta que, por la apodicticidad y profundidad latente de su objeto de estudio reúne a todas las demás ciencias dotándolas de un fundamento sobre el que desarrollarse, es, remitiendo a Ortega, iluminar el camino de progreso vital de la humanidad. La filosofía primera es el conjunto de ideas que corresponde al momento histórico de la modernidad. Pero el problema es que se ha obviado tan decisivo acontecimiento. Como señala Husserl, la filosofía moderna es la expresión de una "humanidad que lucha por su autocomprensión" (Husserl, 1990 [1935]), el espíritu de un pueblo, el europeo, que es la siguiente etapa de la civilización.

Heidegger, como Husserl y por él influenciado, defiende el sentido originaria y genuinamente griego de la idea de filosofía. Y si la filosofía es griega, si se ha desarrollado en y desde lo griego, habrá que volver a Grecia para determinar qué es filosofía. Según Heidegger conocemos confusamente el origen griego de la filosofía, así como el camino de vuelta que debemos recorrer para la recuperación de una filosofía o un pensar auténtico, porque la filosofía griega estuvo mucho tiempo dominada y regida por las representaciones cristianas del medievo y de la modernidad. Siendo eminentemente griega, cabe decir además que la filosofía es europea, o que Europa es filosófica y en su desarrollo histórico se ha manifestado en todo su carácter filosófico. Porque Europa es filosófica ha sido el pueblo de las grandes ciencias, que se sirven de ésta como base: "no habrá ciencias si la Filosofía no las hubiera pre y antecedido" (Heidegger, 1978 [1955]: 49).

La filosofía como ciencia pura de la verdad por la verdad no sólo es una nueva forma de cultura que se suma a las ya habidas, sino que prepara un giro completo y total en la cultura. La cultura griega, filosófica, se prepara por su misma esencia para convertirse en el futuro de la cultura, en el ideal de la cultura. Con la filosofía europea como modelo de la nueva cultura total, que refiere a la totalidad de lo real, entra el espíritu en un estadio histórico de autoconsciencia (San Martín, 1987: 184).

La crisis de una cultura, dice Ortega, se produce cuando el hombre pierde la arquitectura del contorno, que es su mundo, y no sabe ya cómo realizar su vida: se queda sin pautas para la acción sobre el mundo, sin ideas acerca de sí y del mundo a las que atenerse. Una de las causas fundamentales de la pérdida de este suelo firme sobre el cual trazar el camino de la vida -la filosofía como *pasarela histórica*- fue, señala acertadamente el filósofo

madrileño, la educación profundamente positivista del XIX, que debilitó el afán humano por la búsqueda de absolutos; la mente humana se acostumbró a moverse entre lo que *hay*, sin buscar lo que *es* o la causa de lo que *hay*, sin preguntarse por el sentido de lo que *hay* -por qué *hay* lo que *hay* en tanto que lo *hay*-. El ideal clásico de filosofía como ciencia universal que estructura y organiza el edificio cultural, haciendo posible el progreso de la humanidad en la transformación de la realidad y de la humanidad misma hacia lo que racionalmente deberían ser, se agota en la facticidad de los hechos.

El Renacimiento -antes que el racionalismo ilustrado- supuso un intento de recuperación del ideal clásico de filosofía y de humanidad a través de la filosofía humanista. Las ciencias, ahora insertas en el contexto filosófico de fundamentación eidética, asumen una especial significación para los objetivos de la humanidad, convirtiéndose en el motor del progreso humano hacia la realización del ideal de auténtica humanidad proyectado por la filosofía. Este ideal de humanidad auténtica, obviado por el positivismo, es el ideal clásico del hombre libre y racional -libre por racional-. El hombre renacentista y humanista, que se rebela contra el modo tradicional o medieval de existencia que oprimía las energías vitales, busca darse a sí mismo un nuevo modelo de vida, y encuentra como ideal de humanidad la humanidad clásica, que se erige como proyecto de ser. Lo esencial del hombre clásico es el carácter filosófico o teórico de su modo de existencia: es hombre libre y autónomo porque actúa de una manera racional, habiendo previamente alcanzado las reglas y normas fundadas en la razón pura a través de la filosofía como ciencia primera (Husserl, 1990 [1935]: 7).

308

Simmel también apunta que durante el Renacimiento se produjo un movimiento de oposición a las formas culturales de la Edad Media, que impedían la libre manifestación y desarrollo de la individualidad y la autonomía. Formas como el derecho, el arte o la política muestran una igualdad en la expresión de la personalidad que configura el modo de manifestarse de las individualidades, siempre en virtud de un criterio externo y superior a ellas. Lo que había ya no vale para el nuevo tipo de hombre que está por venir, un hombre que se quiere individuo autónomo y libre (Simmel, 2003: 126).

Agosto
2017

Pero volvamos al ideal clásico de humanidad. La filosófica es una vida radical, libre y autónoma porque se fundamenta en un conocimiento universal y profundo de la realidad en cuanto a su ámbito de verdad o de esencias, no contaminado por la *doxa*, la tradición y el mito; libre de prejuicios. La filosofía entendida al modo platónico como método dialéctico -un movimiento teórico o de ascenso para el conocimiento de la realidad en cuanto a sus primeros principios, de la verdad de lo real; y un movimiento práctico o ético, de descenso, para comunicar lo des-cubierto y transformar la realidad de acuerdo a lo que la realidad es en esencia, a lo que debe ser-, es un modo subversivo de pensamiento: "La filosofía, en cuanto teoría, no sólo hace libre al investigador, sino a todos los hombres filosóficamente cultivados" (Husserl, 1990 [1935]: 8).

El fracaso humanista-renacentista en el intento de instauración del ideal clásico de vida y de filosofía, así como el fracaso del racionalismo ilustrado posterior, significan el fracaso de Europa como ideal de humanidad, como plexo de principios y fundamentos para iluminar el progreso de la humanidad. Europa es, según Husserl, una idea absoluta, un ideal de humanidad y no simplemente un tipo antropológico-empírico como China o India (Husserl, 1990 [1935]: 16). Europa es, en pocas palabras y desde una perspectiva hegeliana, la culminación del viaje del espíritu en su estadio histórico de autoconsciencia, de apoderamiento de sí.

El futuro de liberación de la humanidad pasa por su racionalización, que a su vez depende de la instauración de la razón griega como razón suficiente y absoluta: Europa como ideal de esta razón que se basta a sí misma es el fin de la humanidad.

2.3. Olvido del sentido y pérdida de fundamentos.

En lo que llevamos del segundo punto no hemos hecho más que desglosar la tesis con que concluíamos el apartado anterior: la crisis de las ciencias -reducción de lo real a lo fáctico- está motivada por una crisis de la filosofía -pérdida del carácter estricto y primero de la filosofía como ciencia de esencias- que se traduce en crisis del proyecto de ser de la humanidad, encarnado por Europa, que a su vez produce una crisis antropológica -pérdida de fundamentos últimos y dominio de la técnica-.

Sin el fondo filosófico de la estructura cultural, que es arquitectura para la vida, la humanidad se ha quedado sin fundamentos últimos, sin ideas y pensamientos rectores, sin principios y sin ideales que le den un sentido a la existencia. El mundo ha perdido el sentido, su razón de ser y el motor de su existencia: el hombre, no sabiendo siquiera quién es, no sabe a qué atenerse y hacia dónde dirigir su progreso. La crisis de las ciencias y de la filosofía como ciencia universal supone la pérdida de la fe en la razón como motor de progreso humano, ámbito fundacional de la realidad y fuente donadora de sentido. Y es también la pérdida de la fe en el hombre, tal y como veremos, que ya no sabe quién es ni cuál es su verdad:

Con ello cae también la fe en una razón *absoluta* en la que el mundo pueda encontrar su sentido, la fe en el sentido de la historia, en el sentido de la humanidad, en su libertad, o lo que es igual, en la capacidad y posibilidad del hombre de conferir a su existencia humana, individual y general, un sentido racional (Husserl, 1990 [1935]: 13).

Si, de acuerdo con el dogmatismo ingenuo de la creencia positivista, lo real es lo dado a la experiencia sensible, el puro hecho y no el hecho puro -fenómeno puro-, de la realidad y del hombre mismo se escinde su fondo vital, aquello que hace de lo real y de lo humano lo que son: la realidad se queda sin su fundamento último y eidético, y el hombre sin su condición como ser libre y racional. Y se pierde también algo mucho más importante: la

correlación intencional que, en la dimensión eidética que el positivismo niega, guardan el mundo en cuanto a sus esencias y la conciencia humana como ámbito para la constitución del mundo desde sus esencias mismas.

Según Ortega, el positivismo, a fuerza de pensar el mundo, logró evacuarlo, pulverizarlo, vaciarlo. El mundo positivista está repleto de hechos, pero vacío de sentido (Ortega y Gasset, 1983 [1928]: 507). El mundo tiene sentido cuando tanto él como las cosas que lo componen tienen un ser; una cosa tiene sentido para nosotros cuando encontramos su ser. Pero como el positivismo no se pregunta por el ser de las cosas, el mundo queda vacío de sentido. Todo para el positivismo son hechos, esto es, cambios en las cosas; como las cosas cambian, dejan de ser lo que son y pasan a ser otra cosa distinta de lo que son: el mundo es comprendido por el positivismo como puro caos, como movimiento constante, no habiendo en él nada estable que le dote de sentido.

Si no hay nada inmutable y estable en el mundo, si todo en él son hechos que cambian, no queda sino observar sus cambios y buscar algo que coincida con frecuencia relevante: "Con esto se contentaba el hombre positivista: renunciando a toda contextura de las cosas, observaba la frecuencia de relaciones entre los hechos" (Ortega y Gasset, 1983 [1928]: 508). En tal situación, frente al mundo no puede el positivista decir: "El mundo es así", sino solamente: "El mundo, hasta ahora, se comporta de esta forma".

Ciencia como construcción y no como empirismo.

Para terminar, las ideas que Simmel y Heidegger desarrollan sobre la crisis de la modernidad o "tragedia de la cultura moderna", como lo define el primero, nos ofrecen un resumen bastante completo del olvido moderno del ser o del sentido de lo real, y de la pérdida de fundamentos que trae consigo.

La modernidad, explica Simmel en *El conflicto de la cultura moderna*, es una época absolutamente novedosa en la medida en que desde la dimensión vital no expresa una superación de formas viejas por otras nuevas que beben de las primeras, sino una superación de toda forma por parte de la vida misma. En la modernidad se vive una total ausencia de ideales comunes a todos los hombres. Los hombres guían sus vidas con ideas e ideales particulares y, en consecuencia, las dirigen a la conquista de fines individuales, ya no auténticamente humanos y culturales. No hay un ideal que sirva como motor común de la humanidad y como rector de la dirección del progreso humano: no hay unificación intelectual (Simmel, 2000 [1918]: 319).

Este hecho es en parte debido a una cada vez más acentuada especialización técnica y científica. La cultura moderna es una cultura técnica y positivista en la que se ha impuesto un modelo instrumental de racionalidad, como declaran los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Un ser racional es, en la modernidad objetivada-objetivante, un ser calculador que se atañe exclusivamente a lo que hay y que reduce lo cualitativo a lo cuantitativo, a fin de tener su mundo ordenado y en calma. Es un tipo de hombre que, no habiendo fundamentos a

los que agarrarse, no tiene criterio superior, norma moral externa y universal de acuerdo con la cual actuar sobre el mundo y valorar las cosas del mundo: las cosas, incluso los hombres con los que convive, pierden su sentido o valor en sí, y se reducen a puros hechos, a objetos de utilidad para su vida, que es también reducida a vida empírica -es decir, a intereses, deseos y necesidades materiales, heterónomos y enajenantes-. La racionalización de la vida conduce a su formalización, y a la desvalorización de la realidad (Simmel, 1978 [1903]: 16).

El triunfo del positivismo es el triunfo de un tipo de cultura tecnificada al extremo en un ejercicio de transformación completa de los intereses humanos. La "tragedia de la cultura moderna" simmeliana consiste en la imposición de la "cultura objetiva", del conjunto de los productos culturales creados por el hombre a lo largo de la historia, sobre la "cultura subjetiva", sobre la humanidad misma, espíritu creador. En esta imposición, lo que antes era medio para la conquista de unos fines puramente humanos es ahora fin último; la técnica, que debía servir al hombre en el camino hacia su plenitud espiritual, es ahora un fin en sí mismo que le impone nuevas formas de proceder y de hacer en el mundo (Simmel, 1986 [1918]: 126).

El hombre se ha abandonado al dominio técnico de lo ente, siendo además derrotado o superado por lo ente, y se ha olvidado del ser, esto es, de pensar el ser. A esta época de dominio de lo objeto le llama Heidegger la "era atómica", la era de la energía atómica, que puede por igual destinarse a fines bélicos o pacíficos -la técnica vacía de contenido vital puede servir para fines perversos o éticos indistintamente. Buena prueba de esta indiferencia hacia todo contenido vital nos ofrece el análisis simmeliano del dinero como elemento nuclear de la modernidad monetaria.

La "era atómica" significa el dominio del poder de la llamada de la técnica de acuerdo con el principio de razón en toda una época histórica, la moderna. La ciencia moderna se acoge al imperativo del principio de la razón suficiente que hay que dar, abandonando la vida que la subyace y tendiendo sus esfuerzos a las exigencias de la técnica como aseguradora del cálculo de los objetos. El principio de razón suficiente ha dejado de lado al hombre y se ha puesto del lado de la técnica. El objetivo de la ciencia moderna tecnificada en relación a la energía atómica consiste en: "asegurar la utilidad, y, ante todo, la calculabilidad de la energía atómica, de una manera tal que ese seguro, por su parte, exija constantemente la introducción de nuevas formas de seguridad" (Heidegger, 1978 [1957]: 84).

Es el trabajo por la seguridad, un hacer para los objetivos de la ciencia y ya no para los objetivos humanos. Como lo que *hay* es lo que *es* y no *hay* nada más que lo que *es*, los intereses humanos se reducen a lo que *hay*: se abandona la búsqueda de sentido o de razón de ser de lo que *es* -tarea en que consiste fundamentalmente la filosofía-, el progreso hacia un deber ser racional e ideal alumbrado por esta búsqueda, y sólo se pretende la seguridad y comodidad del ahora: vivir bien ahora. La técnica le hace al hombre la vida más fácil y tranquila; pero sin un fondo de absolutos, sin una fuente de sentido, esta vida está por

completo vacía: "Sólo cuando el hombre de hoy sienta el afán absoluto de ir a algún sitio tendrá verdadero sentido el automóvil" (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 721).

Nosotros tenemos el mundo metido en cajones; somos animales clasificadores. Cada cajón es una ciencia, y en él hemos aherrojado un montón de esquirlas de la realidad que hemos ido arrancando a la ingente cantera maternal: la Naturaleza. Y así en pequeños montones, reunidos por coincidencias, caprichosas tal vez, poseemos los escombros de la vida. Para lograr el tesoro exánime tuvimos que desarticular la Naturaleza, tuvimos que matarla (Ortega y Gasset, 1983 [1911]: 51-52).

A la vista de lo expuesto, es cada vez de más imperiosa necesidad desarrollar una cultura de profundas raíces filosóficas, autóctona, de la que el hombre no pueda desatenderse porque está íntimamente unida a su existencia individual; porque preocupándose de sí mismo no puede dejar de preocuparse de su mundo, de la cultura. Muy al contrario, la cultura moderna es una cultura mitológica, cuyas ideas y convicciones son superficiales y admirables, pero en ningún caso necesarias por ineludibles. Es una cultura técnica, para el bienestar, pero no una cultura pura, para salvar la existencia humana -porque no olvidemos que, como nos ha indicado Ortega, el triunfo del positivismo va asociado al ascenso del hombre burgués, que quiere solamente seguridad y orden, bienestar o bien-vivir y no 'bien-vivir'. Y el pensamiento europeo del siglo XX, consolidado ya el triunfo de la técnica y de la "cultura de lo objeto" sobre los sujetos creadores, se convierte en un pensamiento acerca de los medios que resultan útiles para determinados fines, obviando la reflexión previa acerca de si estos fines son, en relación a su fundamento vital, legítimos o no: "En todas las esferas de la existencia, el hombre va siendo cercado, cada vez más estrechamente, por las fuerzas de los aparatos técnicos y los automatismos" (Heidegger, 1994 [1955]: 26).

2.4. Crisis antropológica.

La autenticidad de la existencia humana, tanto para Husserl como para Platón, para Ortega y para Heidegger, radica en su carácter teórico: sólo a través de la razón, del pensamiento, del conocimiento o de la filosofía puede el hombre aspirar a ser libre. El conocimiento es instrumento vital para la plenitud y para la liberación, que no significa sino autonomía responsable para la expresión inmediata de la individualidad del espíritu. En este contexto, la crisis antropológica que deriva de la crisis teórica de las ciencias y de la filosofía consiste en el abandono del hombre por el hombre mismo.

Cuando el dominio de la técnica y de "lo objeto" acapara el ámbito de la cultura -que es el ámbito de lo humano-, cuando el hombre pierde la dimensión eidética de la realidad que le vincula íntima e inmediatamente a ella; cuando pierde los fundamentos últimos para la realización de su proyecto de ser, las ideas y los pensamientos que le sirven, en un mundo postnietzscheano caracterizado por la ausencia de valores y principios absolutos y la caída de

los grandes relatos, para sostenerse -recordemos la definición heideggeriana del ser como lo que sostiene, lo que hace permanecer al ente en su aparición- en una realidad dinámica, cambiante y hostil; cuando abandona la búsqueda de esencias y hace de la razón una razón instrumental y de la verdad una verdad objetiva-empírica, el hombre se pierde a sí mismo.

Cuando el positivismo reduce la razón y la verdad a hechos se pierde la dimensión de sentido de la realidad. No se da cabida a las preguntas por el sentido o sinsentido de lo real: ya no hay necesidad de metafísica, de filosofía primera. Y sin filosofía, no hay posibilidad de reunir, de nuevo y de acuerdo con las tesis heideggerianas, al ser con el hombre en tanto "Da-sein"; de volver al ámbito de lo preteorético, al "mundo de la vida" en que el hombre es en relación al ser en y para la donación de sentido de lo que es. El hombre pierde el carácter más puro de su existencia: el filosófico.

Desde el pensamiento de Ortega podemos comprender con claridad la relevancia que la teoría y la filosofía como ejercicios teóricos para la búsqueda de sentido de lo real tienen para la existencia humana.

La vida, dice Ortega, nos exige conocer el mundo porque se tiene necesidad de ello, y precisamente por eso hay esfuerzo por conocer. Para conocer no basta con poseer conocimiento, es decir, con poseer el aparato para la realización de la tarea del conocimiento, sino que es necesario y quizá indispensable tener ilusión por realizarla, tener interés en conocer para ejercitar el conocimiento. Y el hombre tiene interés en conocer porque no sabe, porque ignora: entroncando con la filosofía aristotélica define Ortega al hombre como "bestia divina", ni bestia ni Dios, animal de la ciencia y de la filosofía. A diferencia de Dios, que lo sabe todo y no conoce, y de la bestia no sabe nada y no tiene tampoco necesidad de conocer, el hombre, en cuanto ser que conoce e ignora, que sabe y no sabe, siente como ningún otro la necesidad de conocer el mundo; al hombre le duele su ignorancia -le duele porque le dificulta la existencia- y precisamente por eso quiere superarla (Ortega y Gasset, 1983 [1930]: 108-109). Entonces, la pérdida del sentido, del ser y de la filosofía supone la pérdida de la autenticidad de la existencia humana y la falsificación del hombre como "bestia divina". Es, como dice Heidegger, el ente que se hace la pregunta por el ser. Y esta condición de ente que se hace la pregunta por el ser -que es la pregunta por sí mismo en cuanto ente sostenido en y por el ser- le viene dada porque conoce lo que hay y se le presenta a la conciencia, pero ignora si lo que sabe efectivamente *es*, si tiene una consistencia; porque sabe que ignora.

Como dice Martínez Carrasco, la filosofía es en Ortega una actividad humana radical. El hombre que vive auténticamente es el hombre que no acepta sin más las creencias heredadas, que las somete a crítica y se somete a sí mismo en tanto que constructor de creencias e ideas acerca del mundo a un ejercicio de autoconciencia crítica; que, en cualquier caso, se hace cargo de su propia vida. El hombre auténtico es el hombre que busca su verdad y se reconoce en ella, que no la niega, que no se falsifica y llega así a ser quien verdaderamente es:

De ahí que desde esta perspectiva la filosofía no sea simplemente una posible actividad humana perecedera, sino la actitud más profunda y radical de que es capaz, un verdadero imperativo que responde a lo más humano y permanentemente decisivo del hombre: es una actividad ineludible e inexorable, como lo son sus problemas, una ardua responsabilidad irrenunciable por ser un destino y un imperativo para el hombre, pues es el único modo de vencer la duda y la ignorancia que a la vez le permite ser dueño de sí y estar en perpetuo alerta (Martínez Carrasco, 2014 [2012]: 533).

Existe según Heidegger una relación de reciprocidad entre el ser y el hombre: el ser necesita del hombre para desvelarse, y el hombre *es* comprendiendo el ser, es decir, como desvelador del ser. Pensando el ser hace el hombre ser al ser, de tal modo que el pensar es el acontecimiento del ser. El hombre es en la verdad del ser, el agente desvelador del ser que piensa el ser y le hace acontecer. Es el guardián del ser, dirá tras la *Kehre*, y además el ser-ahí del ser, el Da del Da-sein. Si no hay necesidad de pensar el ser porque en el abandono a lo ente para el aseguramiento de un modo fáctico y deteriorado de existencia se ha olvidado el ser, no hay actitud filosófica; sin actitud filosófica, sin la pregunta fundamental que es la base de la filosofía, *¿por qué hay ente y no más bien nada?*, no hay ser o no hay espacio para el acontecer del ser, y el hombre se suprime a sí mismo como pastor del ser -encargado de reunir lo disperso en el espacio para el acontecer del ser, el claro del ser donde las cosas son lo que son bajo el brillo del ser: *Die Lichtung-* (Heidegger, 1993 [1935]: 11).

El destino humano es para Heidegger, y muy al hilo de lo que aquí se viene defendiendo, el darse del ser, esto es, el desvelamiento del ser o el acontecer de la verdad del ser. El hombre tiene un destino filosófico o metafísico, de tal modo que la supresión de la metafísica significa también la supresión del carácter trascendental del hombre. Como el ser se desvela ocultándose o se muestra retirándose como un elemento fundacional fugitivo, y el positivismo refiere única y exclusivamente a lo que se muestra y en el modo en que se muestra, se olvida el ser y se abandona el destino histórico del hombre, que es filosófico - Europa como ideal- (Molinuevo, 1978: 34).

3. Vías de solución.

No pretendo en este último punto ofrecer un decálogo de soluciones para la dramática situación descrita, porque ni siquiera estoy convencido de su efectividad. Solamente indico que, siguiendo a los pensadores que nos han servido de punto de apoyo en nuestra exposición, de haber una salida a la decadencia científica, cultural y antropológica que atraviesa el mundo, pasa fundamentalmente por la recuperación de Europa como ideal de humanidad y la rehabilitación de la filosofía como ciencia de esencias y ciencia primera.

3.1. Rehabilitación de Europa.

La humanidad ha perdido la idea de sí que marcaba su horizonte de desarrollo. Esa idea o ideal de humanidad auténtica es, como hemos visto, Europa en tanto tipo cultural que fomenta, al modo griego, un estilo de vida filosófico o teórico. Europa es el problema, y Europa será también la solución. Europa tiene que salir de su estado de desolación y decadencia. Es bastante certero el análisis que Ortega realiza de esta situación en el Prólogo a la segunda edición de *España invertebrada*, de 1922.

Lo sorprendente de la Europa de después de la IGM, dice el filósofo, es que padece una ausencia absoluta de ilusión por el porvenir: no hay en Europa proyectos de vida o proyectos de ser que dirijan a las naciones, todas a una, a su plenitud. No hay en ninguna de las naciones ni tampoco en su abstracto conjunto un deseo de vida mejor y más buena: "En Europa no se desea. No hay cosecha de apetitos" (Ortega y Gasset, 1983 [1922]: 40).

El futuro de liberación de la humanidad, dice San Martín interpretando los textos husserlianos, pasa por su racionalización, que a su vez depende de la instauración de la razón griega como razón suficiente, absoluta; Europa como ideal de esta razón que se basta a sí misma es el fin de la humanidad. Está en juego la idea de Europa como proyecto de ser humano racional, como posibilidad de progreso racional y como alumbramiento de una era de razón universal: "La idea absoluta que Europa representa, la cultura filosófica, debe vivir, debe convertirse otra vez en la norma de vida" (San Martín, 1987: 132).

Entonces, si la solución pasa por la recuperación de Europa como ideal filosófico de la humanidad, el tema de nuestro tiempo, digamos con Ortega, consiste en la rehabilitación de la filosofía. Resulta, ahora remitiendo a Heidegger, que la filosofía occidental es originaria y genuinamente griega. Si la filosofía es griega, si se ha desarrollado en y desde lo griego, habrá que volver a Grecia para reconstruirla en toda su universalidad y apodicticidad (Heidegger, 1978 [1955]: 49). Hay que volver a hacer de la filosofía una ciencia de esencias y una ciencia de ciencias: filosofía universal.

3.2. La filosofía como ciencia estricta.

La rehabilitación de Europa pasa por la restauración de la filosofía, al modo griego, como ciencia universal. Que la filosofía tenga que volverse universal quiere decir dos cosas, que ya hemos venido planteando a lo largo del trabajo: de un lado, que tiene que asumir un carácter estricto, y del otro, que tiene que instituirse como ciencia primera o ciencia de ciencias. Estas dos obligaciones se satisfacen recuperando el ideal platónico de la filosofía como una ciencia de esencias.

Si la filosofía vuelve a preocuparse por las esencias y hace a un lado los hechos -los pone, a través de la *epoché* fenomenológica, entre paréntesis-, si como dice Heidegger la

filosofía vuelve a preguntarse por el ser y no ya por el ente, se establecerá como ciencia primera. Como las ciencias se preguntan por diversos ámbitos de lo ente, todas ellas se verán obligadas a acudir a la filosofía, que se ocupa del ser de lo ente, para adquirir un fundamento sólido, y a adoptar de la filosofía su método de acceso a lo real. En este sentido, la fenomenología supondrá el nuevo intento de restauración de una filosofía estricta.

En su obra sobre Max Scheler, uno de los precursores de la fenomenología, destaca Ortega la radical importancia que tiene esta corriente filosófica. El punto de ruptura entre el positivismo del XIX y la filosofía del sentido del XX -con pretensión de penetrar en el sentido o en el ser de las cosas-, dice Ortega, lo marca la fenomenología de Husserl. Con Husserl el mundo adquiere sentido, rezuma sentido por todos sus poros: "Cada una de estas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una 'esencia', a consistir en algo fijo o, como yo digo, a tener una 'consistencia'" (Ortega y Gasset, 1983 [1928]: 510). La fenomenología logra el afán más profundo de la filosofía, a saber: la aprehensión de las puras esencias de las cosas. Y llega a las esencias simplemente, como sucede en todo movimiento histórico, virando la mirada, concentrando la atención en realidades que antes pasaban inadvertidas o eran ignoradas.

Y en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Heidegger también destaca la necesidad de volver a las esencias, al ámbito de sentido o al lugar donde acontece el ser para restaurar la apodicticidad de la filosofía.

Que la tarea de la filosofía sea la concepción del mundo no significa que deba construir una concepción o interpretación del mundo racionalmente válida que oriente la vida práctica del hombre, como erróneamente creen, dice Heidegger, Dilthey o Rickert. Lo que implica es que tiene que comprender el ámbito originario a partir del cual se constituyen tales o cuales concepciones del mundo. Este ámbito originario y preteórico, condición necesaria para la construcción de teorías científicas -al modo de la creencia en Ortega-, es el ámbito de la vida originaria, es decir, el ámbito de la vida en su puro darse. El objeto de estudio de la filosofía es entonces la realidad inmediata de la vida, previa a toda concepción del mundo.

"[...] los esfuerzos de los grandes filósofos se dirigen a algo que en cualquier sentido es último, general y universalmente válido" (Heidegger, 2005 [1919]: 8). La concepción del mundo como tarea de la filosofía significa que la filosofía debe penetrar en el ámbito que es condición de posibilidad para la construcción de una concepción del mundo. Desde ese ámbito original y primero, extrayendo el sentido último de la existencia humana, deberá analizar los modos que han tenido los filósofos a lo largo de la historia de resolver sus problemas fundamentales, es decir, las concepciones del mundo que se han ido creando.

Se trata en resumidas cuentas de reconstruir el edificio de la cultura entendido como lugar de lo humano o ámbito para llevar lo humano a su plenitud. Para ello conviene partir del suelo, del fundamento que estructurará todo este colosal edificio: este fundamento es puramente filosófico, y sobre él se asientan todas las demás ciencias.

Cultura, dice Martínez Carrasco en su artículo sobre Ortega, es filosofía y es también ciencia, de manera que ambas son construcciones intelectuales de un mundo a partir de la realidad primera. Pero en la filosofía la misión del esquema intelectual o de la interpretación racional del mundo se orienta al acceso a la realidad primera, mientras que la ciencia pretende solamente la finalidad práctica, instrumental o técnica de esas ideas para la actuación del hombre sobre el mundo:

Sólo en la filosofía sigue alentando, por tanto, aquel originario afán de verdadero conocimiento, de presencia de la realidad, que es su origen e inspirador último, que no queda nublado, aunque esto tampoco desaparezca del todo, por su posible utilidad vital; de ahí el contemplar sorprendido y maravillado y el respeto o amor que le son requisito, esa ruptura respecto a toda finalidad utilitaria, al menos en sentido directo e inmediato, que busca dejar a las cosas presentarse en su mayor pureza y autenticidad sin deformarlas con otros intereses y apariencias: único modo de saber de verdad lo que son (Martínez Carrasco, 2014 [2012]: 527).

La denuncia de la situación crítica que atraviesan las ciencias y de la situación de decadencia cultural, vital y humana que deriva de ésta no se traduce en un rechazo absoluto de las ciencias. Las ciencias, una vez hayan abandonado el paradigma positivista y se hayan reunido alrededor de la fenomenología como ciencia estricta y como ciencia de las esencias -reconociendo por lo tanto que la realidad es más que el hecho empírico-, asumirán un papel importante en el desarrollo de la humanidad:

No se está pidiendo la anulación de las ciencias por su incapacidad *de iure* para dar respuesta al sentido buscado por el hombre, sino que se está reclamando la necesidad imperiosa de una reestructuración intelectual teleológica de las mismas que necesariamente deben pasar a estar aglutinadas por la filosofía (Chillón, 2015: 69).

Tanto el humanismo clásico como el renacentista reconocen que las ciencias son indispensables para el progreso humano; se trata entonces de humanizar o vitalizar las ciencias, de volver a conectarlas entre sí y en torno a la filosofía para que, todas juntas, den un sentido global a la existencia humana.

Creo que desde la óptica del pensamiento heideggeriano la cuestión queda aclarada.

La filosofía es en origen griega. La filosofía griega se caracteriza por pensar el ser, por erigirse como camino hacia el ser y la verdad del ser. La tradición filosófica ha confundido el ser con el ente -no ha atendido a la diferencia ontológica-, olvidándose del ser. Olvidarse del ser es, como hemos dicho, olvidarse del hombre en tanto que donador de sentido y existencia -proyecto-yecto- vinculada al ser. Para rehabilitar el carácter estricto de la filosofía y recuperar el valor radical del ser humano, la filosofía tiene que volver a Grecia, tiene que volver a pensar el ser: "La tarea del pensar consistiría, entonces, en el abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la 'cosa' del pensar" (Heidegger, 1978 [1964]: 118).

La nueva tarea de la filosofía como un pensar el ser o, según el último Heidegger, un pensar propedéutico para la venida del ser o para oír la llamada del ser, le asigna al filósofo una misión para con la humanidad.

3.3. El filósofo como "funcionario de la humanidad".

Porque la misión del intelectual es ser el hombre que desde su desierto, es decir, desde su radical soledad -y el hombre sólo es en su verdad, sólo es en sí mismo cuando es en su soledad- clama e invita a los demás para que ingrese cada cual en su propia soledad (Ortega y Gasset, 1962 [1948]: 226).

Primero de todo, el filósofo deberá hacerse consciente de la importancia de su labor intelectual y salir de la actitud derrotista que ha sumido, entre otros motivos, a la cultura europea y a su propia disciplina en la decadencia más absoluta. Tiene que asumir su vocación, como diría Ortega, autentificar su vida escuchando y atendiendo a la llamada del ser, ahora según Heidegger. El filósofo tiene que volver a la filosofía: "Para que la filosofía impere, basta con que la haya; es decir, con que los filósofos sean filósofos. Desde hace casi una centuria, los filósofos son todo menos eso -son políticos, son pedagogos, son literatos o son hombres de ciencia" (Ortega, 1983 [1930]: 117). O como dice San Martín interpretando a Husserl, el filósofo como profesional de la verdad, hombre que busca la verdad, es sirviente de la humanidad. La tarea de la filosofía está más allá de toda apariencia y de todo condicionamiento, por eso la filosofía es una vocación, y para ser filósofo hay que escuchar la llamada de la razón (San Martín, 1987: 133).

El filósofo es el que vive de la verdad y en la verdad; sólo así, en su verdad, aspira a vivir. Como el filósofo ha sido desbancado por el científico del ámbito de la verdad y de su verdad como señor de ese ámbito, ha falsificado su existencia. Frente a este derrotismo, debe recuperar la fe en la razón y en la verdad para desarrollar, de nuevo, una filosofía universal que haga recuperar también esa fe ineludible para el destino humano de plenitud. Si para la recuperación cultural y humana es necesario que la filosofía se consolide como ciencia de esencias y ciencia de ciencias, el filósofo tiene que ponerse manos a la obra.

Según Heidegger, lo que tiene que hacer el filósofo es preparar el nuevo pensar. Este pensar es inferior por preparatorio, porque de lo que ahora se trata fundamentalmente es de despertar al hombre y disponerle en el camino del ser, para que atienda a su llamada. Primero habrá que enseñar al pensamiento a pensar el objeto que la filosofía reservó para sí, el ser del ente, que tiene la característica peculiar y radical de no ser objetual, es decir, de no poder reducirse a objeto de ninguna de las maneras, porque como objeto lógico o conceptual deja de ser lo que es, realidad latente que dota de sentido a lo que existe. Con este nuevo modo de pensar se pretende que la civilización occidental supere su estadio científico-técnico-industrial, dedicado a lo óptico, y concentre sus esfuerzos en el verdadero destino humano,

que es ontológico: pensar el ser del ente. Tiene el hombre que recuperar su determinación esencial hacia el ser, que ha olvidado en el abandono a lo ente. Y para ello está el filósofo llamado al mundo (Heidegger, 1978 [1964]: 102).

Y si antes decíamos, de acuerdo con Ortega, que la ciencia o la política no deben en ningún momento pretender ser algo distinto de lo que son, lo mismo debe hacer el filósofo. El filósofo tiene que filosofar, no gobernar o dirigir a las gentes:

Siempre he sido hostil a Platón, porque sostuvo que los filósofos debían gobernar. ¿Qué mal habían hecho a Platón para desearles semejante destino? Preferible es que los filósofos se ocupen sólo en pensar y que, de cuando en cuando, los gobernantes lean lo que los filósofos han pensado, no para hacerles caso -¡eso de ninguna manera!-, sino tan sólo por vía gimnástica y como puro ejercicio (Ortega y Gasset, 1983 [1926]: 543).

Y de la recuperación de la confianza en sí mismo deriva la tarea determinante del filósofo, que es una tarea de responsabilidad para con la humanidad. El filósofo, dice Husserl, es el "funcionario de la humanidad":

La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que no es sino en cuanto ser tendente a un *telos* y que si puede ser realizado, lo puede únicamente por la filosofía, por *nosotros*, si es que somos seria y rigurosamente filósofos (Husserl, 1990 [1935]: 18).

Ortega habla del filósofo, en la misma línea que Husserl, como una especie de "mártir de la humanidad". Esta concepción de la tarea del filósofo como labor trágica -que, como define Simmel la tragedia, apunta a su autodestrucción- radica en la idea de que para teorizar sobre la vida, que es lo que hace el filósofo -entendiendo como vida el mundo mismo que circunda al hombre, y el sentido de correlación entre ambos polos de la vida, que es el sentido mismo de la vida-, es condición indispensable dejar de vivir; el filósofo es el hombre que, al menos momentáneamente, se niega como hombre, el que decide no vivir para pensar la vida y facilitar el progreso vital de la humanidad. Como dice Gutiérrez Pozo en su artículo sobre Ortega y la fenomenología, "[la] teoría es un rodeo que damos ante la vida, pero para volver a ella" (Gutiérrez Pozo, 1995: 145). La teoría no suspende la vida, porque nace de ella y a ella va dirigida. Partimos de la vida, de una relación inmediata con las cosas, ejecutiva, en la que no hay sino realidad: no hay cosas ni conciencia, sino conciencia de las cosas todo a un mismo tiempo. La teoría es un salirse de la vida, pensar el sentido de la realidad, para después volver a una vida ejecutiva, a un estar con la realidad, ahora repleta de sentido.

La responsabilidad ética que el filósofo debe asumir como "funcionario de la humanidad" tiene que ver con el segundo movimiento de la dialéctica platónica: el movimiento de descenso, práctico, de vuelta a la caverna para poner en común lo des-cubierto en el mundo de lo eidético. La fenomenología como proyecto teórico-epistemológico asume también un proyecto práctico-ético (Husserl, 2012 [1922]: 22.23).

4. Conclusión.

Hay que volver a poner a la filosofía en lo más alto del edificio de la cultura; mejor dicho, en lo más bajo, como el suelo fundacional común a todas las ciencias. Para ello, la filosofía tiene que volverse ciencia estricta, recuperarse y recuperar su destino en tanto que intento histórico y humano de traer a la luz la razón universal.

La filosofía tiene la tarea de pensar el sentido, el ser, la vida o el eidos, la cosa en sí; da igual como queramos llamarlo, en cualquier caso se trata de penetrar en la dimensión de latencia profunda de la realidad, donde la realidad se constituye, y desde ese ámbito de apodicticidad encontrarse, paradójicamente, con el hombre -con la humanidad, con el sujeto trascendental- como conciencia-de -o, si seguimos la crítica orteguiana y heideggeriana a la idealización que la fenomenología comete al teorizar sobre la inteorizable realidad vital originaria, como *vida ejecutiva* o *vida fáctica*-, como fuente donadora de sentido y constituidora de lo real. Porque, como dice Ortega, la realidad no acaba allí donde nuestros sentidos alcanzan, sino que "hay cosas que presentan de sí mismas lo estrictamente necesario para que nos percatemos de que ellas están detrás ocultas" (Ortega y Gasset, 1987 [1914]: 332). Tenemos por tanto que investigar esa latencia, pensar lo oculto, porque "el hallarse oculto no es un carácter meramente negativo, sino una cualidad positiva que, al verterse sobre una cosa, la transforma, hace de ella una cosa nueva" (Ortega y Gasset, 1987 [1914]: 331).

En este contexto, la fenomenología se revela como ejecutora del secreto anhelo del racionalismo, o hemos dicho más arriba, que no consiste sino en rescatar a la razón para salvar la vida, como diría Ortega, en devolver a la razón o a la conciencia su condición como fuente donadora de sentido -sin por ello, advierte Ortega, renunciar necesariamente a la vida-. Esta misión sólo podrá llevarse a término haciendo filosofía en otra actitud, mirando a la realidad de un modo distinto a como ahora se mira; hacer filosofía atendiendo a aquello que la tradición filosófica ha olvidado. Como dice Heidegger: "Para lograr un cambio de la ciencia, y en función de éste, previamente un cambio del saber originario, nuestra ex-sistencia requiere una profundización metafísica muy diferente" (Heidegger, 1993 [1935]: 102).

Bibliografía.

- Bueno Gómez, Noelia, (2007), “Ortega y Gasset: razón y vida”, *Eikasía. Revista de Filosofía* 3:14, pp. 69-95.
- Chillón, José Manuel, (2015), “Sentido y responsabilidad. Invitación a la fenomenología de Husserl”, *META: Research in hermeneutics, phenomenology and practical philosophy* 7:1, pp. 52-75.
- Gutiérrez Pozo, Antonio, (1995), “Razón vital y fenomenología (Génesis del raciovitalismo orteguiano)”, *Revista Pensamiento* 51:199, pp. 129-147.
- Heidegger, Martin, (1978), *¿Qué es filosofía?* Traducción de Molinuevo, José Luis, Madrid: Nacea Ediciones, pp. 45-68. (or. 1955)
- Heidegger, Martin, (1978), *El principio de razón*, Traducción de Molinuevo, José Luis, Madrid: Nacea Ediciones, pp. 70-93. (or. 1957)
- Heidegger, Martin, (1978), *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Traducción de Molinuevo, José Luis, Madrid: Nacea Ediciones, pp. 96-118. (or. 1964)
- Heidegger, Martin, (1993), *Introducción a la metafísica*, Traducción de Ackermann Pilári, Ángela, Barcelona: Gedisa, (or. 1935)
- Heidegger, Martin, (1994), *Serenidad*, Bogotá: Universidad Nacional de Bogotá, (or. 1955)
- Heidegger, Martin, (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona: Herder, (or. 1919)
- Husserl, Edmund, (1990), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, (or. 1935)
- Husserl, Edmund, (2012), *Las conferencias de Londres*, Salamanca: Sígueme. (or. 1922)
- Martínez Carrasco, Alejandro, (2014), “Conocimiento conceptual y filosofía en Ortega”, *Revista Pensamiento*, 70:264, pp. 515-535. (or. 2012)
- Molinuevo, José Luis, *Estudio crítico a "¿Qué es filosofía?"* En: Heidegger, Martin, (1978), *¿Qué es filosofía?* Madrid: Nacea Ediciones, pp. 9-41.
- Ortega y Gasset, José, *Una interpretación de la Historia Universal*. En: Ortega y Gasset, José, (1962), *Obras completas*. Tomo IX, Madrid: Revista de Occidente, pp. 11-229. (or. 1948)
- Ortega y Gasset, José, *Revés de almanaque*. En: Ortega y Gasset, José, (1983) *Obras completas*. Tomo II, Madrid: Alianza Editorial, pp. 719-741. (or. 1930)
- Ortega y Gasset, José, *Tres cuadros del vino*. En: Ortega y Gasset, José, (1983), *Obras completas*. Tomo II, Madrid: Alianza Editorial, pp. 50-58. (or. 1911)
- Ortega y Gasset, José, *Sobre la muerte de Roma*. En: Ortega y Gasset, José (1983), *Obras completas*. Tomo II, Madrid: Alianza Editorial, pp. 537-547. (1926)
- Ortega y Gasset, José, *España invertebrada*. En: Ortega y Gasset, José, (1983), *Obras completas*. Tomo III, Madrid: Alianza Editorial, pp. 37-128. (or. 1922)
- Ortega y Gasset, José, *Pleamar filosófica*. En: Ortega y Gasset, José, (1983), *Obras completas*. Tomo III, Madrid: Alianza Editorial, pp. 344-349. (or. 1925)
- Ortega y Gasset, José, *¿Por qué se vuelve a la filosofía?* En: Ortega y Gasset, José, (1983), *Obras completas*. Tomo IV, Madrid: Alianza Editorial, pp. 89-109. (or. 1930)
- Ortega y Gasset, José, *Max Scheler*. En: Ortega y Gasset, José, (1983), *Obras completas*. Tomo IV, Madrid: Alianza Editorial, pp. 507-511. (or. 1928)
- Ortega y Gasset, José, *En torno a Galileo*. En: Ortega y Gasset, José, (1983) *Obras completas*. Tomo V, Madrid: Alianza Editorial, pp. 13-164. (or. 1933)
- Ortega y Gasset, José, (1983), *La rebelión de las masas*, Barcelona: Orbis, pp. 39-174. (or. 1930)
- Ortega y Gasset, José, (1987), *Meditaciones del Quijote*. En: Ortega y Gasset, José, (1987), *Obras completas*. Tomo I, Madrid: Alianza Editorial, pp. 311-400. (or. 1914)
- Ortega y Gasset, José, (2010), *La misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, Edición de Garagorri, Paulino, Madrid: Alianza Editorial, pp. 13-79. (or. 1930)
- Rabi, Lior, (2011), “Georg Simmel, Ortega y Gasset y el retorno a la metafísica tradicional: rumbo a una filosofía de la vida”, *Revista de Estudios Ortegaianos* 23, pp. 83-106.
- San Martín, Javier, (1987), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos.
- Simmel, Georg. *Las grandes ciudades y la vida intelectual*. En: Gutiérrez Girardot, Rafael, (comp.), (1978) *Discusión II. Teorías sobre los sistemas sociales*, Barcelona: Barral Editores. (or. 1903)
- Simmel, Georg. *De la esencia de la cultura*. En: Mas, Salvador, (comp.), (1986), *El individuo y la libertad. Ensayos de la crítica de la cultura*, Barcelona: Ediciones Península, pp. 119-128. (or. 1908)