

UNIDAD Y RUPTURAS DE LA RAZON

María Isabel Lafuente

Cassirer mostraba en su Antropología filosófica que el hombre es un animal simbólico (1), lo que significa que el hombre, en su intento de expresar las conexiones necesarias que se dan en el mundo de lo particular, crea conceptos, es decir, formas de expresar la limitación en la que cada particular consiste cuando se relaciona con los otros particulares. Los conceptos ya no expresan directamente lo que el particular es, sino más bien las leyes a que obedece cuando se considera inserto en un determinado núcleo de relaciones. Lo que el particular es se define, por tanto, por la función que cumple. "Lo individual -dice Cassirer- no debe permanecer aislado, sino que debe insertarse en una conexión en la que aparezca como miembro de una estructura lógica, teleológica o causal"(2).

Cada forma descubierta se integra como signo en un lenguaje en sí mismo significativo y con sentido. Cada ley es, por tanto, una fórmula que encuentra su expresión en la combinación de signos, sin los cuales lo particular no podría ser expresado. Lo particular sólo puede encontrar su expresión en lo universal, y lo universal sólo puede darse en lo particular. La unión de lo universal y lo particular, del mundo inteligible y el mundo sensible, considerados por largo tiempo a través del prisma de un dualismo metafísico, se realiza por medio de la expresión del discurso, en cuanto una y la misma función se actualiza en ambos campos. Así Cassirer señala que el dualismo entre ambos se salva en cuanto se logre mostrar "que precisamente la misma función pura de lo espiritual debe buscar en lo sensible su realización concreta"(3).

Según esto, podría decirse que cada modelo de racionalidad intenta expresar lo que la razón es dando cuenta de la relación existente entre lo particular y lo universal. Como la forma propia de la racionalidad es el discurso, cada discurso racional toma como referencia, es decir, como particular, no ya la realidad inmediata, sino otros discursos racionales de los que pretende dar cuenta en el suyo propio. Cada discurso se convierte en una forma peculiar que al dar cuenta de los otros discursos, como formas de racionalidad, tiene la pretensión de expresar, simultáneamente, la realidad inmediata. Como cada discurso está inserto en el tiempo, temporalidad que supone la variación de la realidad inmediata, resulta que cada discurso, al dar cuenta de los otros y de su

insuficiencia, tendrá también que dar cuenta de la variación de la realidad; con lo que cada discurso deberá remitir a un exámen de su génesis como forma necesaria de mostrarse a sí mismo siendo expresión adecuada de la realidad y de los otros discursos, partes integrantes de él. Cada discurso se contempla, por ello, como una suerte de absoluto que se destruye a sí mismo, en cuanto al tomar lo dado -los discursos anteriores- tendrá que explicar los factores no racionales generados por ellos e insertarlos en él como formas racionales que den cuenta de la realidad y su variación. Pero éste discurso así rectificado es ya otro discurso distinto.

Los discursos racionales tienen la pretensión de mostrarse como un sistema; esto es, como la unidad de las partes articuladas de acuerdo con un fin(4), que sea al mismo tiempo una reflexión crítica sobre los discursos precedentes. Cuando el discurso racional, sin perder en principio su afán sistemático, es consciente de su inserción en un proceso genético, al tratar de explicitar los componentes no racionales que contiene y puede generar, sólo puede volver su mirada hacia los discursos anteriores, que sirviéndole de espejo, le muestran su propia limitación: la imposibilidad de dar cuenta de todas las posibles combinaciones generadoras de irracionalidades. El discurso racional puede entonces dejar de ser positivo y simultáneamente perder el contenido del que pretendía dar cuenta para constituirse en autorreflexión negativa, que por remisión a su génesis muestra la imposibilidad de erigirse en fundamentación última de toda realidad. El ejercicio de la crítica y la autocrítica termina así en una dialéctica negativa a la manera de Adorno, que hace preguntarse a Habermas si la filosofía, "por el camino de la crítica y la autocrítica, no ha perdido su contenido y... en lugar de la autocomprensión natural de una teoría crítica de la sociedad, no representa más que el ejercicio vacío de la autorreflexión que versa sobre los temas de su propia tradición sin ser capaz de un pensamiento sistemático"(5). La dialéctica negativa muestra, por tanto, el límite de la racionalidad en la autorreflexión.

El problema de los límites es un problema kantiano. La razón en Kant carece de un absoluto ontológico, garantía última de que el ejercicio de la propia racionalidad esté asegurado en lo tocante a la verdad indiscutible. Así, todo ejercicio racional que pretenda convertirse en absoluto epistemológico se destruye por falta de garantía ontológica. En el sistema cartesiano tal garantía estaba dada bajo la forma de la creencia en la verdad benefactora de Dios, garante de la coordinación entre las

dos sustancias, la extensa y la pensante. La idea de Dios aparecía como el fundamento determinante de la idea de totalidad. Pero en la filosofía kantiana la ausencia de garantía ontológica determina que la idea de totalidad sólo sea regulativa de la propia acción racional y no concepto representativo.

Kant afirmaba que la razón es una, pero para que este postulado no resulte una mera hipótesis, es necesario mostrar las condiciones efectivas de su unidad. Como la razón siendo una tiene, sin embargo, dos usos: teórico y práctico, y de ambos la práctica ostenta el primado, es decir, determina todo uso de la razón, pues la razón teórica desligada de todo interés suministrado por la práctica es una razón vacilante, especulativa, a la que la todas las posibilidades parecerán igualmente válidas(6), lo que es necesario mostrar son las condiciones de posibilidad de ambos usos de la razón. En cuanto la razón práctica no es sólo la facultad por la que cada sujeto se da a sí mismo fines inmediatos como medios, sino la facultad de darse un fin último, concretado en el imperativo categórico, expresión de una ética universal basada en la rectificación del interés como meramente subjetivo, la unidad de la teoría y la práctica supone mostrar las condiciones que harían posible la realización de la idea de totalidad, presentada como ideal de la razón práctica(7).

La facultad teórica presenta la idea de totalidad sólo como regulativa. El conocimiento llevado a cabo por medio de síntesis cada vez más perfectas supone la tendencia (finalidad) hacia la síntesis perfecta, pero tal síntesis, realización de la idea de totalidad cognoscitiva (absoluto epistemológico), no puede llevarse a cabo teóricamente en cuanto Kant excluye del campo de la experiencia posible las tres ideas (Alma, Mundo y Dios) que podrían fundamentarla. Las tres ideas no pueden ser objeto de conocimiento, son los límites regulativos del conocimiento.

La controversia entre ideal e idea nos lleva a la tercera Crítica, que puede ser leída como el intento de considerar las condiciones de posibilidad de realizar el ideal sin romper con la cuestionabilidad de las ideas(8). Si el concepto de todo no está supuesto como absoluto ontológico desde un principio, de tal manera que el propio mundo consista en un despliegue, como sucedía en Nicolás de Cusa, para quien Dios como complicatio (unidad de los opuestos) se realizaba en el mundo, en la explicatio; ni se supone como un término final - tal como sucedía en la filosofía de Hegel- que reasumiendo las

oposiciones las explique; si la idea de fin, como supone Kant, sólo puede dársele cada cual a sí mismo en la reflexión, entonces toda realización de la idea de totalidad será paradójicamente parcial. Su realización temporal exige un término. Cambiadas las condiciones (subjetivas y objetivas) que la hicieron posible, la realización de la totalidad se mostrará no total; por tanto, insuficiente teóricamente. La unidad de la razón identificada con esa razón se rompe, se fractura(9). Su reconstrucción supondrá un nuevo reajuste que asuma aquello que la "totalización" realizada dejaba fuera, es decir, de lo que no podía dar cuenta.

El hombre en el ejercicio de su conocimiento está situado necesariamente dentro de los límites fijados por las fronteras de la experiencia posible, en la cual, mediante el juicio determinante, se aplican las categorías a los fenómenos. Pero si sólo lo particular es dado y sobre ello debe encontrarse lo universal, entonces el juicio es sólo reflexivo. Y es que mientras las leyes generales de la naturaleza tienen su base en nuestro entendimiento, el cual las prescribe aunque sólo según el concepto general de ella como naturaleza, "las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante"(10). Por tanto, en la reflexión el sujeto se da a sí mismo el fin de acuerdo con el cual los particulares se consideran ordenados "como si" la naturaleza presentase una estructura semejante a la de un sistema lógico. Pero en este caso el nexo entre los particulares sólo puede ser supuesto (como si), ya que al ser el entendimiento humano finito (ectypus) sólo puede operar según lo que Leibniz denomina un simbolismo analógico(11), es decir, como si se tratara de un entendimiento arquetípico que al hacerlo pusiera forma y fin en lo particular.

La posibilidad de legalización de lo particular es el postulado sin el cual ninguna investigación empírica puede llevarse a cabo. Pero un postulado que, incluyendo sus propios límites, su finitud, determina simultáneamente la necesidad de la continuidad de toda experiencia. Así señala Cassirer: "lo que en una fase de conocimiento se revela como aislado y puramente fortuito, en una fase superior puede hacerse inteligible mediante la concatenación de una ley"(12).

Eliminado lo trascendente como garantía de completación, el mundo no es un dato del que partir, sino aquello que tenemos que hacer. Del mundo podemos decir, por tanto, lo que el propio Kant señalaba respecto de

nuestras facultades: "vamos conociendo nuestras facultades según las vamos ensayando"(13); así también vamos conociendo el mundo según lo vamos haciendo. Pero quien hace el mundo en cuanto naturaleza es, según la Crítica de la Razón Pura, un sujeto trascendental que tiene el aspecto de transformarse en un solitario constituyente de conocimientos propios, en cuanto el supuesto a priori de la unidad de la naturaleza humana en la que se funda el análisis de las formas a priori, no encuentra fundamento en la sola razón pura, pues el propio ejercicio crítico pone como límites de conocimiento las tres ideas de totalidad que podían garantizarlo.

Kant intenta, en la Crítica de la facultad de de juzgar, mostrar la posibilidad de la unidad de la naturaleza humana basándose en la representación estética de la finalidad de la naturaleza. Lo humano se caracterizará por la comunicación de los sentimientos.

Llama representación estética "a lo que en la representación de un objeto es meramente subjetivo, es decir, lo que constituye su relación con el sujeto y no con el objeto"(14): Cualidad estética de una representación se contrapone a validez lógica, en cuanto ésta es aquello que de la representación de un objeto puede ser utilizado para la determinación del objeto (para el conocimiento).

Toda representación de un objeto tiene dos vertientes: una hace relación sólo al objeto, otra solamente al sujeto. En el conocimiento de un objeto sensible coinciden necesariamente ambas vertientes. Ahora bien, lo propiamente subjetivo de una representación, que no puede ser susceptible de conocimiento objetivo, es el sentimiento que una representación produce en mí. Por consiguiente, la finalidad que el sujeto pone en la naturaleza para su conocimiento es puramente subjetiva. No puede ser elemento de conocimiento, pero permite, sin embargo, representarse al objeto como conforme o no con el fin. Es la representación de esta concordancia o discordancia la que produce en el sujeto un sentimiento de placer o dolor. El sentimiento debe ser, según Kant, comunicable y en la comunicación se exige de cada cual el reconocimiento de un sentimiento semejante, que es el fundamento del juicio de gusto. Tener gusto será coincidir en un sentimiento expresable ante la representación de un objeto, cuando tal representación se supone por cada uno adecuada a un fin. Se exige, por tanto, en la Estética, la coincidencia de pareceres sobre un objeto cuando éste es representado como determinado por un fin. Ahora bien, como el fin es supuesto por el sujeto necesariamente para la reflexión sobre lo real, la validez universal exige la

supresión del mismo y, por consiguiente, el desinterés del juicio estético una vez suprimido el fin. Todo hacer del sujeto, por tanto, todo objeto, estado de espíritu o acción es final (es decir, de acuerdo al fin) solamente si tiene a su base una voluntad, esto es, una causalidad según fines(15). El desinterés exigido en la Crítica del Juicio requiere la supresión de tal voluntad y, por consiguiente, un estado límite en que la voluntad no tenga necesidad de nuevos fines, y, sin embargo, en el que la libertad esté asegurada por la concordancia del objeto con las facultades de conocer puestas en armonía. Así, dice Kant, que la "propia condición universal, aunque subjetiva, en los juicios reflexivos ... es la concordancia final de un objeto (sea producto de la naturaleza o del arte) con la relación de las facultades de conocer entre sí exigidas para todo conocimiento empírico (la imaginación y el entendimiento)"(16). La universalidad del juicio estético puede observarse en la imposibilidad de formular una antinomia sobre el gusto. La formulación de la antinomia que da Kant es la siguiente: Tesis: el juicio de gusto no se funda en conceptos, pues de otro modo se podría disputar (decidir por medio de pruebas) sobre él; antítesis: el juicio de gusto se funda en conceptos, pues de otro modo no se podría, prescindiendo de su diferencia, ni siquiera discutir sobre él (pretender un necesario acuerdo de otros con el juicio)(17). Tesis y antítesis se oponen en consideración a la necesidad o no necesidad de que el juicio de gusto se apoye en un concepto. La tesis propone la no fundamentación de estos tipos de juicio en un concepto. Si no fuera así, el juicio sería objetivo y se podría decidir sobre él. La antítesis exige la fundamentación de estos juicios en conceptos, en cuanto exige, si no un conocimiento, si la consciencia para cada cual de lo que es gusto, en lo que se apoya la exigencia de la universalidad. Pero la antinomia desaparece en cuanto se muestra que si bien es cierto que el juicio de gusto no se funda en conceptos determinados (como lo exige la tesis), sin embargo, sí se funda en un concepto, aunque indeterminado (como lo exige la antítesis): el sustrato suprasensible de todos los fenómenos(18). El principio de contradicción no tiene valor efectivo en los juicios de gusto, ya que éstos se fundan en las propias condiciones subjetivas de acuerdo con las cuales entendimiento e imaginación pueden concordar con el objeto representado. Y, además, este tipo de juicios en cuanto requieren la implicación del sujeto no sólo en su aspecto intelectual(19), sino también en el sensible, por el sentimiento de placer que en él se produce, muestran la concordancia de lo sensible y lo intelectual, expresión de la Idea de totalidad.

Que la antinomia pueda ser deshecha determina la consecución de un estado final (adecuación de forma y fin) y, por tanto, de un estado de totalidad que estaría en consonancia, en cuanto el juicio de gusto es universal, con la Idea kantiana de una "comunidad humana". La existencia de tal Idea se funda en la constitución de la naturaleza humana, en cada uno de los sujetos y en todos. Sobre la forma de esa comunidad, es decir, sobre la posible forma de realización de esa Idea podemos discutir, pues si bien es cierto que no se puede hacer, según Kant, una dialéctica del gusto mismo, sí se puede hacer una dialéctica de una crítica del gusto(20).

De esta forma, Kant intenta dar cuenta de lo que parece ser tarea propia de la filosofía: mostrar cómo un sujeto inmerso en la experiencia puede concebir la totalidad de la experiencia, aunque sólo sea regulativamente; y es la efectividad de la comunicación entre los sujetos la que en la reflexión crea la posibilidad de tal Idea.

UNIDAD DE LA RAZON Y TOTALIDAD DE SENTIDO EN HUSSERL

El modelo de racionalidad husserliano parece tener en su trasfondo estas ideas kantianas. Sin embargo, para Husserl, la reflexión como método propio de la filosofía no tiene por qué suponer una analogía entre un entendimiento *ectypus* y uno arquetípico, sino más bien la constitución del sentido del mundo por un sujeto que se descubre apartándose del mundo natural. El mundo natural es en este caso tanto el mundo propio de las experiencias del yo psicológico como el mundo de las ciencias, las que por ser distintas formas de tematizarlo se convierten en expresiones de puntos de vista distintos (operan según doxa y no según episteme, si tomamos como forma de expresión la terminología platónica). El método filosófico no puede aceptar la tarea que la filosofía científica de la Alemania de ese tiempo le concedía: generalizar los resultados obtenidos por las distintas ciencias. Por ese camino la filosofía terminaría reduciéndose a una ciencia, bien la Psicología, bien la Historia, etc., que reclamará para sí un carácter universal. El razonamiento de este tipo de ciencia es sencillo: si sus resultados son los más generales - por tanto, los que pueden dar mejor cuenta de la experiencia - sus resultados son universales. Sus resultados son los únicos que pueden dar cuenta de la totalidad de la experiencia.

Dar cuenta de la totalidad de la experiencia no es ya preguntarse por la posibilidad de su realidad, sino más

bien por la unidad de su sentido. Y esto no puede llevarlo a cabo ni una ciencia ni un sujeto que, inmersos en la experiencia, son solamente una determinada actitud ante ella. Dar sentido a toda la experiencia, siendo una parte o un punto de vista en ella, requiere poner entre paréntesis la experiencia inmediata y, por tanto, suspender todo juicio sobre ella o, lo que es equivalente, reducirla. La reducción es un acto de la libertad(21) por el que el sujeto, prescindiendo de su interés, se coloca en una posición desinteresada, desde la que el mundo puede mostrarse como fenómeno y así encontrar las esencias en las que consiste su significado. Como el sujeto no puede volver a ninguna parte, sino al propio mundo, la reflexión filosófica que produce la reducción tendrá por finalidad una reconstitución de lo concreto. Por concreto "es necesario entender - como indica Gron - la coherencia o la totalidad a partir de la cual opera la reducción"(22), y, por tanto, la vuelta al mundo que supone la reducción mostrará una diferencia entre el comienzo de la reflexión y lo que en ella aparece.

La reducción presenta un doble carácter: negativo, en cuanto rechaza que los distintos puntos de vista sobre el mundo sean el sentido del mundo, y positivo, en cuanto busca determinar cómo es posible construir el sentido del mundo. En esta búsqueda, la reducción disocia, en principio, dos grandes campos: el mundo como totalidad de las cosas y la conciencia como sujeto de reducción. En cuanto la conciencia es al mismo tiempo constituyente, la reducción tiene una dirección inversa: la reflexión, con la que entramos propiamente en el campo de la fenomenología como ciencia. En la reflexión nos volvemos sobre los actos mismos, los percibimos como son en sí, "vivimos en actos de segundo grado"(23).

La característica fundamental de la conciencia es la intencionalidad. Por medio de ella la conciencia no sólo se refiere a algo, sino que lo constituye, le da sentido. El acto por el que se constituye el sentido es un acto de atención. La atencionalidad es la capa que en la reducción se presenta más próxima al yo. Decir que el acto de atención (la atencionalidad) supone actividad de la conciencia, y que si no existe se supone la pasividad de la misma, es confundir el término intencionalidad que no supone más que dirección. De la conciencia no se puede hablar en terminología usual, hecha para el mundo de la vida cotidiana. Si con algo podemos comparar la conciencia es con la vista, en cuanto por la atencionalidad (acto de atención) la conciencia no sólo se refiere a algo, sino que lo constituye dándole sentido, igual que el ver es la culminación del mirar, pero no se reduce a

él.

En cuanto la conciencia lo es de las vivencias, supone una unidad consciente a la que Husserl llama yo puro o yo trascendental. El pensar y los pensamientos requieren el yo puro como unidad a la que están referidos. Así, el yo se ofrece como objeto a la conciencia; objeto y yo están, por tanto, incluidos intencionalmente en la conciencia actual. Por ello puede hablar Husserl de constitución trascendental del objeto y del yo trascendental. El objeto no existe sin el yo, ni puede el yo existir para sí sino como objeto, es decir, como unidad de vivencias.

Pero la intencionalidad y, por tanto, el yo puede ser actual o potencial. Por ejemplo, al percibir un objeto empírico la conciencia está referida de manera actual a dicho objeto, pero de manera potencial a su esencia extratemporal. En la intuición de las esencias, éstas pasan a ser la referencia actual de la conciencia y, simultáneamente, el objeto empírico se convierte en referencia de carácter solamente potencial.

En cuanto para Husserl ser y sentido se coimplican, puede afirmarse que el yo tiene frente a sí una realidad que contemplar. El ser nace de su misma mirada. Lo que visto desde el sujeto (noéticamente) es creencia, visto desde el objeto (noemáticamente) es existencia(24). Mientras la reducción sólo supone un abandono de los prejuicios, la constitución supone una postura tética que, como tesis dóxica, adquiere el mismo sentido que el término "belief" en Hume; es la determinación de existencia de un objeto para el yo. La tesis dóxica es determinante de que un acto trascendental, que puede ser politético, adquiera un sentido determinado y sólo uno, mientras que los otros pasan a determinarse como potencialidades(26). Acto de atención y tesis dóxica vienen a confluír en la teoría de Husserl (ej. un acto puede ser moral, estético, etc., y por la atención es determinado monotéticamente).

Como la constitución tiene carácter universal, no sólo se constituye la región "cosas", sino toda región de objetos. Incluso el yo se constituye a sí mismo como existente en cuanto es para él mismo una evidencia continua(27), y, por tanto, dado en el tiempo(28). El tiempo, en cuanto forma del flujo de las vivencias, es a la vez el modo de estar presente la conciencia a sí misma; por consiguiente, determina la posibilidad misma de la reflexión. Sin embargo, si el yo que a primera vista la reducción revela no es intemporal, en cuanto yo trascendental, es decir, en cuanto subjetividad absoluta,

constitutiva de todo sentido, será también lo constituyente de la temporalidad. El yo trascendental se muestra así como el origen radical de toda constitución que, como el tiempo, contendrá dos predicados contradictorios: eternidad y devenir. El yo es simultáneamente idéntico y diferente, siempre uno y siempre distinto.

Con la introducción de la temporalidad, la fenomenología se enriquece con una dimensión genética en la que se muestra cómo el yo implica la sucesión y no sólo la simultaneidad o actualidad. Los actos del yo adquieren, por tanto, una dimensión genética que será muestra de la variación de las vivencias del propio yo y simultáneamente de su identidad en cuanto unidad donante de sentido. La conciencia es, por tanto, histórica y momentánea.

La acusación que tradicionalmente ha recaído sobre el yo trascendental husserliano es la de solipsismo. Si esta acusación es cierta, la constitución trascendental misma sería recusada, porque siendo el acto de un sólo sujeto, no podría dar cuenta de la intersubjetividad supuesta en la pluralidad de sujetos que ejercitan las ciencias. A esta problemática pretende responder la noción de alteridad - de los otros yo - expuesta en: Lógica formal y lógica trascendental y en la Meditación V. Preguntarme qué significa ser otro yo es lo mismo que preguntar qué sentido tiene para mí, o como se constituye para mí su sentido. Según Husserl, experimento que los otros yo son objetos de un mundo natural, pero no los experimento sólo como objetos, sino como sujetos que perciben el mundo(29). Esta experiencia es más primitiva que las experiencias de las otras cosas. En primer lugar, por tanto, me las veo con el otro (30). La experiencia de las cosas supone la existencia de una pluralidad de sujetos, única forma de que aquella tenga sentido. El objeto no es esencialmente más que una unidad intencional intersubjetiva(31). Hablar de objetividad (existencia de cosa objetiva), de objeto, no tiene sentido ni posibilidad más que en función de la propia experiencia de la intersubjetividad. Mi propio yo, en cuanto sólo puedo pensarlo como objeto (como unidad o totalidad de las vivencias) sólo tiene sentido en la propia experiencia de esta intersubjetividad. Por ello mismo, los otros yo implican necesariamente a su vez mi yo, en cuanto su constitución como objetos no podría darse sin la experiencia de mi yo. Así, la estructura del yo trascendental es la de la intersubjetividad y la comunicación está asegurada. Por tanto, no reduzco la existencia del otro yo a correlato intencional, porque lo que intencionalizo, cuando me refiero a otro, es una existencia absoluta, la propia estructura

del yo trascendental en que consiste mi propio yo. Tales ideas son las dominantes en la Crisis, en la que se manifiesta el carácter radical del yo absoluto tomado en este sentido. Por esto, una de las principales críticas que Husserl dirige contra el concepto de "yo" expuesto por Descartes se debe a que éste autor "no ha descubierto que todas las distinciones del tipo "yo-tu", "interior-exterior", se "constituyen" en el ego absoluto"(32).

La descripción fenomenológica de los otros yo como sujetos, ligada a la del yo trascendental, presenta numerosos problemas. Uno de los principales parece provenir de lo que Husserl denomina la "paradoja de la subjetividad": ser sujeto para el mundo, y al mismo tiempo ser objeto en el mundo(33). Tal paradoja, pese a la solución que de ella se ofrece en la Crisis, no evita traspasar su solución última a la problemática de la psicología y sus relaciones con la filosofía. La filosofía debe partir de la psicología, pero ésta vía se cierra en cuanto la psicología prescinde de la tarea que le sería propia por esencia: la de mostrarse como ciencia universal del ser psíquico, y calca su tarea y su método del método de la ciencia de la naturaleza. Por esta razón "la psicología no puede ayudar al desarrollo de una filosofía trascendental auténtica, porque ésto no sería posible sino al precio de una reforma radical en la que la tarea y método que le son propios por esencia le fueran claramente propuestos sobre el fondo de la más profunda meditación de sí misma"(34). Solucionar este problema conduce, según Husserl, a "una ciencia de la subjetividad trascendental y, por consecuencia, a la transformación de la psicología en una filosofía transcendental universal"(35).

En cuanto la fenomenología no puede prescindir de una terminología mundana que podemos caracterizar como psicológica: términos como "experimentar", y "percibir" bajo sus distintas formas atraviesan toda la exposición del alter-ego, tendríamos que preguntarnos necesariamente hasta qué punto el planteamiento de Husserl dio cuenta efectiva de esa ciencia de la subjetividad trascendental, o más bien vuelve de nuevo al camino del "arte"(36), que no es la ciencia en cuyo origen e intención irrenunciable está adquirir, por una clarificación de las fuentes últimas del sentido, un saber de lo que es efectivamente comprendido, desde ese momento, en su sentido último"(37). Se podría objetar que el análisis fenomenológico, habiendo reducido el lenguaje natural, usa esta terminología de forma exclusivamente fenomenológica, esto es, descriptiva. Ciertamente puede ser así, pero no cabe duda de que para el que analiza la fenomenología este

tipo de lenguaje se presenta como ambiguo.

Discutible es, asimismo, que la forma de percibir al otro a partir de mí mismo sea posible a través de una percepción analógica (apresentación) que se da por empatía (Einfüllung) ("experimento al otro que me experimenta a mí") y que Max Scheler niega como instrumento verdaderamente eficaz para la determinación de la existencia del otro(38).

Tanto en la Crisis como en El origen de la Geometría se nos indica el problema de la intersubjetividad constituyente en relación con la historia. El sujeto trascendental constituye el sentido del ser y, por tanto, el sentido de las ciencias. Ahora bien, Husserl señala que "las ciencias permanecen a través de las edades ... Y, por otra parte señala que: "la razón no es una facultad que tenga el carácter de un hecho accidental ... Es una forma de la estructura universal y esencial de la subjetividad trascendental en general"(40). La persistencia no intemporal, sino "omnipresente" de las esencias plantea, por consiguiente, el problema de la constitución de su sentido histórico(41). Las esencias, en cuanto son históricamente constatadas, reclaman que la historia esté atravesada por una razón que no puede presentarse más que como intersubjetividad constituyente. Dar sentido a la historia es la tarea de la filosofía, pues las ciencias, inmersas en lo mundano, sólo están preocupadas por la utilidad práctica que, al mismo tiempo que el motivo capital de su aceleración, es el precio que pagan: "la pérdida de la verdad originaria"(42).

Pero en la filosofía de Husserl el sujeto trascendental que lleva a cabo la constitución del sentido se concreta siempre dentro de un horizonte determinado de la humanidad. La reducción puede mostrar lo intersubjetivo como constituyente de sentido, pero a no ser desde una instancia dogmática que postule un absoluto radical, no puede mostrar lo intersubjetivo como constante histórica conectada a través de los distintos horizontes. De esta forma, la subjetividad constituyente, que parece poder darse lo mundano como objeto, en cuanto a ella misma es objeto, sólo podrá mostrarse como constituyente del sentido de la totalidad en cuanto se muestre a sí misma como devenir, es decir, como historia; cuando sea capaz de mostrarse como razón en la historia y la razón de la historia.

Según Ricoeur(43) la fenomenología no es capaz de dar cuenta de la razón de la historia, porque la reducción eidética establece un corte con lo fáctico que conduce a

la reducción de la historia. La génesis de la historicidad supondría la historicidad de lo histórico, es decir, la tematización del mundo de la vida que Husserl no llega a realizar.

La filosofía de Husserl se plantea desde esta perspectiva como un proyecto que Heidegger trata de cumplir en sus análisis de la historicidad del Dasein. Según Granel, Heidegger busca el sentido del ser en un "más acá de la evidencia de la presencia; dicho de otra manera, de la evidencia del sujeto"(44) supuesta por la fenomenología, para intentar recuperar en este contexto un preconcepto de la propia fenomenología. Sin embargo, al buscar el sentido del ser en este más acá, Granel(45) entiende que Heidegger lleva a cabo su planteamiento desde estructuras más bien formales. La historicidad de lo histórico, perspectiva desde la que éste autor pretende dar cuenta de las posibilidades humanas, se contempla desde una temporalidad horizontal estática (desde la presentación del ser). En el más acá, el Dasein objeto de la reflexión se presenta como el ser propio del sujeto concreto que, en cuanto conciencia encadenada a una situación efectiva, conoce su realidad en la medida en que es capaz de reproducirla en una situación posterior, dándosela a sí mismo como objeto en la reflexión. Desde esta perspectiva las posibilidades de verdad-falsedad (o de autenticidad-inautenticidad) no podrían aparecer como neutras, como formas posibles de mostrarse el ser en su temporalidad, sino que, en cuanto realidades concretas realizadas, deberían ser momentos sucesivos de la propia realidad de la conciencia. Por ello, como señala Ricoeur, la Hermenéutica debe cambiar su método en la dirección de una reflexión sobre lo concreto que la oriente en la dirección de la filosofía del sentido de Hegel(46).

LA IDEA DE TOTALIDAD DESDE LO CONCRETO SEGUN GADAMER: EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Gadamer trata de dar cuenta del sentido de la historia (y de la historia como totalidad de sentido) desde lo concreto que en ella se produce. Considerar que el mundo es histórico significa entender que es expresable como un conjunto coherente y supone determinar la forma en que éste puede ser expuesto desde la historia misma. La historia de que hay que partir es siempre la historia efectiva encadenada a relaciones de expresión subjetiva, a puntos de vista distintos, para tratar de buscar en ella los factores capaces de explicitar el propio movimiento de lo histórico y, por tanto, mostrar su sentido. En esta búsqueda Gadamer rechaza la concepción tradicio-

nal de la Hermenéutica desde Schleiermacher a Dilthey, que, dependiente de la concepción de lo absoluto de Hegel, piensa que sólo puede satisfacerse el sentido con la infinitud del saber. Tal idea obedece a la pretensión de que toda individualidad encuentre su fundamentación en una conciencia infinita. Para ellos, la Hermenéutica, dice Gadamer, "es la involucración panteísta de toda individualidad en lo absoluto lo que hace posible el milagro de la comprensión"(47). Por el contrario, la Hermenéutica de Gadamer, heredera de la de Heidegger, parte del reconocimiento de la finitud, de que la conciencia reflexiva tiene su límite en la conciencia efectiva. Es el análisis de la estructura de la experiencia efectiva la que puede permitir una unificación del espíritu consigo mismo, mostrando el sentido de la historia.

La Hermenéutica como arte de comprender (en sentido amplio, no sólo textos) se ocupa de toda producción que pueda ser entendida como lenguaje, de toda "creación espiritual del pasado"(48), de toda producción propia de las ciencias del espíritu, en cuanto éstas son en el presente herederas de esa tradición, pues "es a la génesis de la conciencia histórica a la que debe la Hermenéutica su función central en el marco de las ciencias del espíritu"(49). En la medida en que estas ciencias usan el lenguaje como forma de expresión, Gadamer entiende que la constitución ontológica fundamental del ser es el lenguaje(50). Como el ser humano se expresa fundamentalmente por medio del lenguaje, el diálogo constituye la forma propia del hombre, de modo que la "lógica de la pregunta y la respuesta" es el modo propio de su representación. Como el lenguaje es en sí mismo representación, debe entenderse en sentido amplio como expresión, que se constituye por ello en un hilo conductor de la ontología hermenéutica. En cuanto Gadamer entiende que no existe sólo un lenguaje del arte, sino también de la naturaleza, e incluso de las cosas, el lenguaje será el centro de unión del yo y el mundo, pues el yo como conciencia de la historia efectiva (límite de la reflexión) es el punto en que la tradición se une al presente y, trascendiéndose a sí misma, se constituye en tradición para el momento siguiente. Puesto que el concepto de tradición es un término fundamental para comprender el sentido, Gadamer trata de restaurar los conceptos de prejuicio y de autoridad, como condiciones de la comprensión. De la autoridad, en cuanto se basa en el reconocimiento; es decir, "en una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada"(51). De los prejuicios, puesto que, identificados con el concepto

de tradición y ésta a veces con el de autoridad, suponen el reconocimiento de la razón, que reconoce los propios límites del hombre como ser finito e histórico.

El concepto de tradición, equivalente en cierta forma al de lenguaje (transmisión lingüística), adquiere una dimensión ontológica. Comprender es equivalente a tener conocimiento del propio ser en que consiste el mundo. Como la comprensión es siempre llevada a cabo por un sujeto concreto, que a su vez se encuentra en una situación concreta, comprender la tradición "no consiste simplemente en restituir el pasado", sino en interpretarlo desde lo actual. Para ello no es suficiente el uso de una técnica; es la tarea del arte, de la filosofía que, "como autopenetración histórica del espíritu es la que puede dominar la tarea hermenéutica"(52). Esta tarea se presenta siempre como inconclusa; la historia será siempre abierta y su unidad se realiza por medio de formas expresivas lingüísticas.

El intento hermenéutico de exponer el sentido de la historia desde la historia efectiva hará que pase a primer plano el problema de la identidad.

El sujeto, para comprender, tiene que distanciarse del mundo objetivo de su comprensión, "sólo comprende - dice Gadamer - el que sabe mantenerse ... fuera de juego" (53). ¿Cómo puede entonces realizarse la unidad del yo y del mundo de que hablabamos antes? Tal unidad, decíamos, se lleva a cabo por medio del lenguaje: "son en verdad los juegos lingüísticos los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo"(54). El juego, como modo propio de ser de la obra de arte, es el determinante de la unidad de yo y mundo. Gadamer despoja este término (como el de conciencia estética) de las connotaciones habituales que hacen referencia a características subjetivas. El juego no depende de ningún sujeto, es decir, no es ni por un sujeto ni para un sujeto: también, e incluso sólo lo hay verdaderamente, "cuando ningún ser para sí" de la subjetividad limita el horizonte temático, y cuando no hay sujetos que se comportan lúdicamente"(55). Por ello la principal característica del juego es representarse, que encuentra una de sus formas de manifestarse en el lenguaje humano.

Estos análisis, que tienen de trasfondo fundamentalmente el teatro, hacen concebir a Gadamer el juego como constitutivo del ser propio del mundo en cuanto totalidad y en cuanto concreción. De esta forma, sujeto y mundo se identifican en cuanto tienen como marco de referencia el juego. Pero el juego como representación alcanza su per-

fección en el arte. Es lo que llama Gadamer transformación de una construcción. Con ello quiere señalar que el juego, como las obras de arte, es una construcción que esta sometida a transformaciones. Por ello el verdadero ser del juego es la transformación (aparentar ser otro), por lo cual la identidad del que juega no se mantiene para nadie a través de las construcciones, salvo para el propio jugador. Este parece negar su continuidad consigo mismo, pero en realidad esto significa que "sostiene esta continuidad consigo y para sí, y sólo se la esta sustrayendo a aquellos ante los que está representado"(56).

El mundo como representación siempre cambiante es idéntico al propio ser del sujeto. Por consiguiente, sujeto y mundo siempre idénticos serán al mismo tiempo siempre diferentes. Por ello son temas abiertos para la comprensión. La historia, entendida como abierta, será sin embargo siempre finita, porque el mundo es siempre para un sujeto y éste es siempre sujeto en un mundo. El problema de la comprensión no afecta, según estos análisis, sólo al plano teórico, pues en cuanto comprender supone interpretar, está en relación directa con la transformación de una construcción, en la que consiste el ser del juego. La interpretación tiene que hacerse siempre desde el presente. La tradición, por tanto, como objeto de comprensión tendrá que entenderse siempre de una manera diferente. "Comprender es, entonces, - dice Gadamer - un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada"(57).

Como el objeto de la experiencia hermenéutica, la tradición o el texto transmitido, no puede entenderse como "la manifestación vital de un tú", sino como un contenido de "sentido libre", el objeto de la experiencia "tiene él mismo carácter de persona, y esta experiencia es un fenómeno moral"(58). Por ello, como señala Faber, la Hermenéutica de Gadamer es una hermenéutica normativa(59).

El desarrollo del contexto moral se lleva a cabo bajo la perspectiva de la filosofía de Aristóteles y de la ciencia jurídica, siendo esta última no un caso especial, sino el más capacitado "para devolver a la hermenéutica histórica todo el alcance de sus problemas y reproducir así la vieja unidad del problema hermenéutico en que vienen a encontrarse el jurista, el teólogo y el filólogo"(60). La ciencia jurídica es paradigmática en cuanto tiene como fundamento su propio quehacer práctico: la adecuación de la ley transmitida a las necesidades del presente, para lo cual es necesario llevar a cabo una

interpretación que consiste en concretar la ley, es decir, en aplicarla. Como lo moral no aparece más que en la situación práctica, en la concreción, "un saber general -dice Gadamer- que no sepa aplicarse a la situación concreta carecería de sentido"(61). Pero el problema de la aplicación comporta el de la decisión y éste el de acertar con lo adecuado en un situación concreta. Y ¿cómo saber qué es lo adecuado? El saber general, la tradición por la que el sujeto está determinado, se lo proporciona: "por educación y procedencia se está determinando de modo que en general se sabe qué es lo correcto"(62). Esto no quiere decir que el saber moral sea un saber técnico, consistente en reproducir lo aprendido y reproducirse a sí mismo (la téchne se aprende y se puede olvidar). El saber moral no se guía por objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general. Como éste debe aplicarse al individuo particular, el saber moral requiere ineludiblemente buscar consejo en uno mismo. Determinar que toda postura moral es, en última instancia, sólo individual acerca a Gadamer a la postura aristotélica, para quien el saber ético del hombre es la orexis, el esfuerzo, y su elaboración hacia una actitud firme (hexis). Por este camino, la ética no dogmática de Gadamer desemboca necesariamente en una ética escéptica. Podemos preguntarnos acerca de cuáles son los elementos que en el contexto de la aplicación del saber general a una situación concreta permiten determinar esa aplicación como moral. Ni la firmeza ni el esfuerzo parecen suficientes para determinarla como moral. La actitud firme puede ser igual de firme en distintas situaciones bajo distintos respectos. Eliminado al parecer el principio de contradicción, toda actitud será moral con tal de que sea sustentada con suficiente energía. ¿Cómo decidir entre dos actitudes encontradas igual de firmes en la misma situación? ¿Cuál es moral? Podría decidirse la moralidad por respecto a la tradición, pero como cada individuo puede interpretar la tradición de una forma distinta (cada individuo, en última instancia, tiene su historia), no parece tampoco este recurso válido para decidir racionalmente respecto de lo moral.

Las consecuencias de éste planteamiento parecen dar la razón a Muguerza cuando entiende que un preferidor racional no podría determinar lo moral más que desde unos requisitos suficientes: universalidad de la forma moral de vida, suficiente información a la hora de encauzar nuestra preferencia y suficiente libertad a la hora de preferir, condiciones que sólo podrían darse, como en los experimentos científicos, en laboratorio y en situación óptima(63).

Este escepticismo moral, hace pensar que la Hermenéutica de Gadamer, pese a considerar que sólo desde la metodología de las ciencias del espíritu se puede lograr explicar el sentido de la historia, está volviendo al punto en que Husserl iniciaba su reflexión filosófica. En efecto, la distinción entre saber técnico, que lleva acoplada la idea de producción propia de las ciencias de la naturaleza, y saber moral, apoyado en la frónesis y la episteme, sugiere la idea - en cuanto la práctica debe ser guiada por la teoría moral y ésta resulta escéptica - de que es la metodología propia de cada ciencia a la que se reserva determinar la correcta aplicación de lo general. Se reproduciría, por tanto, la situación que originaba el inicio de la filosofía husserliana, pues como la razón científica es también lo concreto en que estamos instalados(64), se trataría de determinar qué ciencia presenta los caracteres más generales.

El escepticismo y el relativismo en que desemboca la Hermenéutica de Gadamer determinan, a su vez, la imposibilidad de dar cuenta del sentido de la historia de forma unitaria.

LA TOTALIDAD COMO "UNIDAD UNIVERSAL" EN HABERMAS

Habermas intenta solucionar tal problemática considerando que ésta supone establecer la unidad de teoría y práctica, en cuanto esta unidad es "el problema clave de las modernas interpretaciones del mundo que han perdido su condición en cuanto imágenes del mundo"(65). El problema de la identidad que en este contexto es el fundamental, se le plantea a Habermas ya en su crítica a la filosofía de Husserl, contra la que defiende la teoría del interés. Como señala Gabás: "según Habermas, la teoría clásica formaba, no porque hubiera separado conocimiento e interés, sino porque agradecía una fuerza pseudeformativa al encubrimiento de su auténtico interés ... La conciencia emancipada de poderes suprahumanos encuentra ahora su unidad en un cosmos que descansa en sí y en la identidad inmutable. En este nuevo contexto, la identificación con las leyes abstractas del orden cósmico es lo que formaba la nueva identidad del yo. La apariencia de "teoría pura" preserva de caer en un estadio ya superado"(66). Por ello, para Habermas, los intereses, definidos como "las orientaciones básicas adscritas a determinadas condiciones fundamentales de la posible auto-reproducción y auto-constitución de la especie humana, es decir, al trabajo y a la interacción"(67), se adscriben inmediatamente, por la definición misma, a la

acción (los intereses serán orientaciones de la acción), pero tienen, al mismo tiempo, un rango teórico-cognoscitivo, pues según indica Gabás "fijan los puntos de vista para concebir la realidad"(68).

Sólo hay identidad en todos los niveles cuando se realiza una unidad teórico-práctica que permite, en un análisis genético, determinar las posibilidades de realización de la unidad del mundo. Por ello, en la Reconstrucción del materialismo histórico, emprende Habermas un análisis genético de la constitución de la identidad, para el que se vale de tres contextos: el de Hegel, el de Marx y el de Piaget. El problema de la identidad se centra en la escisión del yo frente a la sociedad, que no se logrará resolver hasta que se haga comprensible la unidad del yo o del espíritu con la naturaleza en su totalidad. La identidad individual es el fundamento en que se basa la posibilidad de establecer las condiciones de la unidad(69).

Habermas toma la constitución de la identidad del yo de los análisis de Piaget, que se basan en tres aspectos: conocimiento, lenguaje y acción. El individuo desarrolla en interacción con su medio estructuras sucesivas, cada vez más abstractas, que desembocan en la formación de las estructuras operatorio-formales. Habermas sostiene la posibilidad de encontrar "estructuras de conciencia homólogas en el desarrollo del yo y en la evolución social"(70), de forma que existirían analogías verdaderas entre la constitución de la identidad del yo, de la identidad de grupos y de la identidad social.

La identidad del yo pasa por diversos estadios, cada vez más abstractos, que pueden concretarse en dos: la identidad dependiente del papel que desempeña, la cual supone siempre la aceptación de normas interiorizadas (de familia, de grupo, de comunidad política etc.)(71), y la identidad constituida frente a terceros. Este último tipo de identidad requiere que el sujeto aprenda a superar crisis de identidad, es decir, desequilibrios producidos en la relación de la estructura social, con una identidad del yo que no tiene lugar en ella. La idea usada por Habermas en este contexto es la de adaptación, extraída de los análisis de Piaget. Por tanto, podemos decir que lo que se requiere es que el yo aprenda a adaptarse a situaciones nuevas, para lo que el sujeto debe ser capaz de encontrar en cada situación los esquemas que permitan identificarlo e identificarse. Se produce la verdadera identidad del yo cuando éste es consciente de que los papeles representados son siempre idénticos, aunque sean paradójicamente siempre distintos. La identidad del yo

supone, por tanto, una autoidentificación continuada del sujeto, que requiere la unidad de acción y conocimiento.

Como el desarrollo del yo no se da aislado, sino en el seno de una sociedad o grupo, su unidad no puede consistir solamente en una auto-identificación desligada de los otros, sino en una autoidentificación reconocida intersubjetivamente: "descansa sobre la base de la pertenencia y la delimitación respecto de la realidad simbólica de un grupo, así como sobre la posibilidad de localización de su seno"(72).

La identidad de un grupo es siempre una identidad frente a terceros, pero que, al contrario del caso del sujeto, no requiere un reconocimiento exterior al propio grupo. Es en las relaciones entre sus miembros, entre sujetos que son "yo" y "tu" respectivamente, como se produce un "nosotros" como término de autorreconocimiento de cada sujeto perteneciente al grupo y, por tanto, del propio grupo.

En cuanto la identidad del yo requiere una autoidentificación intersubjetiva, que sólo puede darse dentro del grupo, puede decir Habermas que es la identidad colectiva la que regula la pertenencia de individuos a la sociedad. La identidad colectiva, a su vez, sólo puede quedar asegurada dentro de estructuras sociales más complejas (Estado). Por lo que se pueden "formular conclusiones que vayan de las etapas ontogenéticas de la identidad del yo a las estructuras sociales complementarias del grupo tribal, el Estado y, en última instancia, de las formas globales de tráfico"(73). La inserción del yo en la estructura social requiere necesariamente el estudio del Derecho y la Moral, que sirven para la regulación consensual de los conflictos de acción que en ella se producen. El concepto de identidad del yo puede servir, según Habermas, de paradigma universal, en cuanto muestra de una organización simbólica inserta en la estructura misma de los procesos culturales. Y puede tomarse como modelo para la resolución de los conflictos de acción que se reiteran en términos culturalmente invariantes.

En la comunidad humana el vehículo generador, tanto de la identidad como de los conflictos de acción, se concreta en la comunicación. Por ello es necesario un desarrollo de la teoría de la comunicación que permita el análisis de las estructuras simbólicas que subyacen al Derecho y a la Moral. Sin embargo, el desarrollo de esta teoría de la comunicación se apoya en el concepto de una lógica evolutiva que, no estando suficientemente elaborada-

da, requiere precisiones ulteriores, que permitan dar cuenta suficientemente de las pautas evolutivas ontogenéticas y filogenéticas. A Habermas no le cabe la menor duda de que las estructuras normativas no son meramente reproductoras, sino que tienen su propia historia interna; por tanto, una racionalización suficiente de la acción tiene que dar cuenta del desarrollo de estas normas.

La acción puede ser de dos tipos: racional teleológica y racional comunicativa. La acción teleológica puede racionalizarse bajo dos aspectos: desde la racionalidad de los medios, que exige conocimientos técnicos aplicables y desde la racionalidad de las decisiones, que reclama la explicación y consistencia interna de los sistemas de valores y de las máximas decisorias, así como la correcta derivación de las opciones.

La racionalización de la acción comunicativa, en cuanto el yo como individuo es esencialmente diferente del resto de los individuos, requiere una explicación suficiente de cómo las acciones estratégicas (motivacionales) pueden insertarse en normas válidas intersubjetivamente que, garantizando el cumplimiento de las condiciones motivacionales, permitan la imputación de la acción al sujeto y la justificación de la norma de acción. Poder llevar a cabo tal racionalización de la acción comunicativa supone eliminar previamente el carácter violento que la comunicación puede incorporar y que "impide dirimir conscientemente y regular de modo consensual los conflictos"(74).

La racionalización de la acción, al igual que la identidad del yo que está a su base, supone la exigencia de una ética universal que, permitiendo la conjunción de factores cognoscitivos y morales, fomente la integración social.

La integración social no requiere solamente la inserción del yo como individuo en un determinado contexto, sino al mismo tiempo la constitución de una identidad de la sociedad misma. Las formas globales de tráfico hoy existentes parecen sugerir la posibilidad de hablar de una identidad de la sociedad. Sin embargo, tendría que concretarse cómo tiene lugar tal identidad colectiva universal, pues si no "tanto la moral universalista, como las correspondientes estructuras del yo habrían de quedarse en meras exigencias"(75). Se trata de precisar qué contexto concreto puede asumir esta identidad.

La humanidad, como tal, no la puede asumir, pues, en

cuanto concepto abstracto, no tiene identidad alguna, contrariamente a lo que en ciertos momentos se ha pensado. Hegel entendía que arte, religión y filosofía asumen tal identidad, en cuanto formas del espíritu absoluto. Concretamente, religión y filosofía, equivalentes en su contenido, aunque distintas en su forma, estaban capacitadas para mostrarse como exposiciones de la unidad entre espíritu y naturaleza. Sin embargo, en la época actual la religión pierde su carácter unificador en favor de la ciencia, que al objetivar la naturaleza desdogmatiza la religión en su mismo fundamento de explicación (la naturaleza como creación). Tal crisis alcanza a la relación del yo moderno con la naturaleza, la sociedad y la naturaleza interior. Los estados tampoco son capaces de asumir tales identidades. La idea hegeliana de un estado soberano, frente a otros Estados, que pueda ostentar la autonomía requerida para forjar en su seno la identidad universal no existe hoy día. Los estados existentes hoy no son soberanos. Las razones que aduce Habermas son tres principalmente: 1) el desarrollo de la técnica armamentista, que requiere evitar la guerra mundial, 2) la organización supraestatal de la disposición sobre el capital y la fuerza de trabajo, y 3) la instancia moral de un público mundial cuyas fracciones discurren por entre los estados. Los movimientos nacionalistas del siglo XIX tampoco lograron hacer de la nación el eje de la historicidad, y el partido comunista, que encarnó en los movimientos obreros este ideal, ha visto truncada su realización.

Como el fundamento de la constitución de la identidad del yo que Habermas toma como paradigma exige una identidad que se torna reflexiva y que sólo puede producirse como tal en el seno de una colectividad, debe suponer, por tanto, el abandono de las identidades colectivas y sustituirlas por el cambio permanente de todos los sistemas de referencia. Puesto que estos sistemas de referencias no pueden ser ya colectivos, la estructura última de la identidad colectiva (el Estado) desaparecerá en favor de una interestatalidad, es decir de una comunidad universal.

Este razonamiento, que como el propio Habermas reconoce, tiene rasgos utópicos(76), no puede ser descalificado, sin embargo, simplemente por su referencia a este carácter. Un proceso genético en que cada etapa tiene continuidad con la siguiente en cuanto absorbida por ella, presenta caracteres materiales suficientes para determinar el concepto de lo utópico, no como algo "sin posibilidad" de realización, sino como una posibilidad lógica que, en cuanto sugiere la idea de Leibniz en torno

al problema de la realización de los posibles, reclama en este caso una "lógica de las posibles transformaciones" que daría cuenta de las condiciones bajo las cuales sería realizable. El concepto de lo utópico en Habermas se aproxima, por tanto, al desarrollado por Bloch en El principio de la esperanza.

Pero una sociedad del tipo prefigurado por una identidad del yo constituida del modo que indicábamos anteriormente no puede ya articularse en imágenes del mundo que suponen contenidos fijos para gozar de estabilidad. Ya hoy una identidad en su forma reflexiva sólo es pensable "como fundamentada en la conciencia de oportunidades generales e iguales de participación en aquellos procesos de comunicación en los que tiene lugar la formación de la identidad, en cuanto proceso continuado de aprendizaje"(77). No puede tampoco articularse de acuerdo con criterios de planificación que impedirían, al presentar todo como disponible, el desarrollo de una identidad.

.....

Si entendemos por racionalidad la reflexión que cada discurso realiza sobre la realidad y sobre sí mismo (en cuanto es parte de la misma realidad), al tratar de explicar aquella, podemos decir que la pretensión de cada modelo de racionalidad (cada discurso) será la de mostrar que la razón es una, en cuanto no es independiente del propio modelo que realiza la unidad al dar cuenta de la realidad.

Como el discurso está situado en la historia, su pretensión parece exigir, o bien la existencia de un solo discurso al que pudiéramos calificar de racional, o bien la posibilidad de unificar los términos de los distintos discursos. Sin embargo, la realidad histórica da al traste con este ideal de unidad de la razón, es decir, muestra la imposibilidad de un discurso absoluto.

El planteamiento kantiano parece indicar claramente este hecho. En este modelo, la exposición de la unidad (sensibilización del concepto) puede realizarse de dos formas: esquemática o simbólica. La exposición que se lleva a cabo por medio de un esquema se realiza "cuando a un concepto que el entendimiento comprende es dada a priori la intuición correspondiente"(78). El resultado es la manifestación de un objeto de conocimiento, logro y tarea fundamental de la ciencia. La exposición simbólica se realiza "cuando bajo un concepto que sólo la razón pueda pensar, y del cual ninguna intuición sensible adecuada puede darse, se pone una intuición en la cual

solamente el proceder del Juicio es análogo al que se observa en el esquematizar, es decir, que concuerda con él sólo según la regla de ese proceder y no según la intuición misma"(79). Lo que esta forma de exposición pone de manifiesto es la regla de la reflexión que, por ser un universal subjetivo, remite a la idea de finalidad que el sujeto se da a sí mismo, y que, por ser comunicable, genera la posibilidad de su comprensión universal; por tanto, del asentimiento o disentimiento a lo comunicado.

El objeto del conocimiento logrado en la exposición esquemática tiene siempre su puesto explicativo en un determinado nivel científico (por ejemplo, los teoremas de Euclides tienen su nivel de aplicación y de explicación). El símbolo, por encerrar una finalidad, y por ser su realidad sólo posible análogamente, tendrá validez únicamente cuando logre la aprobación de los sujetos.

En cuanto las tres Críticas kantianas no son realmente independientes, las dos formas de exposición no se dan tampoco aisladas una de otra. La razón teórica es también razón reflexiva, es decir, consciente de que su objeto tiene también un objetivo (orientación), o lo que es lo mismo, que su objeto es también símbolo. Así, el símbolo, por consistir en la exposición de la regla de la reflexión, tiene una propiedad que el esquema no posee, la de mostrar la orientación, la finalidad de la reflexión subjetiva, o dicho de otro modo, el sentido de reflexión.

Todo discurso racional, por ser no sólo explicativo sino también simbólico, mostrará necesariamente la orientación dada para lograr la unidad de la razón que expone. Pero al ser mostrada la orientación, y por formar ésta necesariamente parte del discurso, se vuelve ella misma simbólica, y genera una nueva finalidad (o nuevas finalidades). Sucede, por tanto, que la forma de reflexión, en cuanto supone finalidad, genera una serie indefinida de finalidades, es decir, una continua generación de finalidades en la exposición del discurso.

Así, el modelo kantiano trata de explicar la imposibilidad de que una unidad lograda se erija en unidad con carácter absoluto, es decir; que toda realización de la totalidad será, paradójicamente, parcial. La generación de nuevas finalidades supondrá la ruptura de la finalidad anterior, tomado como inicial, y, por tanto, de la unidad de la razón que era la pretensión del discurso, pero simultáneamente plantea la posibilidad de realización de una nueva unidad.

El discurso husserliano, que emprende la tarea de dar cuenta de la realidad como una totalidad de sentido, rompe con el planteamiento kantiano en cuanto entiende que es posible constituir un discurso que se erija en unidad total; pero, al mismo tiempo, consolida una nueva forma de unidad. En este modelo, mostrar el sentido de la totalidad supone exponer la forma de conexión entre los distintos sujetos, es decir, la comunidad de la historia: que la historia tiene forma de comunidad, o que existe una historia común para todos los sujetos. Sin embargo, la fenomenología de Husserl, en cuanto no es capaz de mostrar la intersubjetividad (comunidad en la historia) como una constante que reúna distintas temporalidades, fracasa en el intento y recupera como objeto el planteamiento kantiano de la imposibilidad de realización total de la idea de totalidad.

El modelo de Gadamer enlaza con el intento husserliano. La tesis de la fusión de horizontes: actualización de la tradición interpretada desde el momento concreto en que se sitúa aquel que, al interpretar, intenta comprender, puede verse como un intento de mostrar la posibilidad de conexión entre los diversos momentos históricos. Pero la unidad que este intento pone de manifiesto es puramente formal. La razón de la historia es la transmisión de la forma de la tradición (en terminología husserliana diríamos de la forma de la intersubjetividad). El contenido, distinto cada vez en cuanto el momento concreto permite interpretaciones diferentes, aparece como neutral. Por ello el planteamiento de Gadamer puede ser tachado de idealista.

El discurso de Habermas, entroncado con la problemática anterior, supone respecto de ella, sin embargo, una variación considerable. En él, el problema de la continuidad de la razón en la historia adquiere una nueva dimensión. La constitución de la intersubjetividad deja de ser meramente descriptiva. El término "identidad", aplicable tanto a la identidad del yo, como a la de grupo, a la de la sociedad, etc., es el equivalente al de "intersubjetividad" empleado por Husserl.

Como Husserl, Habermas parte del yo, pero no de un yo que se descubre apartándose del mundo para contemplarse como reunión de vivencias, sino de un yo que se constituye como tal en el seno de una sociedad o grupo. De esta forma, su identidad no consiste solamente en una forma reflexiva (auto-identificación), sino que requiere un segundo factor: el reconocimiento intersubjetivo. Es el reconocimiento entre sí de los distintos miembros del

grupo que lo constituye la efectividad de la intersubjetividad; por tanto, la existencia del grupo. El no aislamiento de la intersubjetividad en momentos históricos desconectados puede quedar asegurado en cuanto se sostiene que la identidad del grupo sólo puede garantizarse en el contexto de estructuras sociales más complejas, que permiten defender el paso de un proceso ontogénico a un proceso filogenético.

Por otra parte, al no aceptar Habermas el idealismo de Gadamer bajo su forma lingüística, e incluir otros elementos además del lenguaje como intermediarios en la transformación de la tradición (tales como trabajo y dominio), resulta que la constitución de nuevas identidades en el proceso genético evita recaer en una nueva forma de idealismo, ya que lo que se transmite no es sólo la forma de identidad, sino también su contenido: formas de comunicación, medios de trabajo, métodos científicos etc. La continuidad de la tradición no es sólo formal. Por ello Habermas no puede aceptar sin más el carácter suficiente de la tradición en la constitución del proceso histórico; sobre aquella debe llevarse a cabo un exámen de los caracteres patológicos que pueda contener. Esta idea, que recuerda planteamientos como los de Descartes y Bacon, le lleva a defender a Habermas la necesidad de complementar la hermenéutica con otros métodos, como el psicoanalítico, que permitan determinar dichos factores.

Al ser la reflexión individual (auto-identificación) insuficiente para determinar la identidad, la finalidad (como la identidad) no puede tampoco ser definida exclusivamente respecto de la individualidad; por tanto, se podrá hablar con carácter necesario de un sentido (orientación, finalidad) del grupo, sociedad, etc., basado en el análisis de datos efectivos.

En cuanto la identidad se produce en un proceso genético, y la tradición no es autoridad indiscutible, sino siempre revisable, el planteamiento de Habermas conecta con el kantiano en el sentido de que la unidad lograda (identidad realizada) no es nunca definitiva, y por ello, el carácter utópico que puede representar para algunos hablar de unidad universal desaparece; la unidad de la razón se dará siempre que sea posible una nueva re-constitución.

Universidad de León.

NOTAS

- 1.- Cf. Ernst Cassirer, Antropología filosófica, traducción de Eugenio Imaz, 3ª reimpresión, México: Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 49.
- 2.- Ernst Cassirer, Filosofía de las formas simbólicas, traducción de Armando Morones, México: Fondo de Cultura Económica, 1971, vol. 1. p. 17.
- 3.- Ibid., p. 28.
- 4.- En cuanto racionales, los discursos pretenden organizarse sistemáticamente. El concepto de sistema está tomado del expresado por Kant en la "Arquitectónica de la Razón Pura", donde señala: "Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema... Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo... El concepto racional científico contiene, pues, el fin y la forma del todo congruente con él. El todo está, pues, articulado (articulatio) no amontonado (ccacervatio)". (Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, edición de Raymund Schmidt, Hamburgo: Felix Meiner, reimpresión de 1965; con la misma paginación, Crítica de la razón pura, traducción de Pedro Rivas, Madrid: Alfaguara, 1978, A 832, 833 / B 860, 861).
- 5.- Jürgen Habermas, "¿Para qué aún filosofía?", Teorema V, 2, 1975, p. 205.
- 6.- En efecto, para Kant la razón teórica no puede desligarse del interés, de la razón práctica; es más, ésta última debe regir a la primera, pues, "si alguien pudiera desligarse de todo interés y limitarse a considerar las afirmaciones de la razón independientemente de sus consecuencias, atendiendo sólo al contenido de los fundamentos de tales afirmaciones ese alguien se encontraría... en un estado de permanente vacilación. (Kant, C.R.P. A 475 / B 503).
- 7.- "Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una idea o concepto de razón" (C.R.P. A 320 / B 376). O también "... un concepto necesario de la razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente (C.R.P. A 318 / B 383). La relación entre ideal e idea se muestra en la propia definición de ideal expuesta por Kant: "Entiendo por éste la idea no sólo in concreto, sino in individuo, es decir, una cosa singular que es únicamente determinable, o incluso determinada, a través de la idea" (C.R.P. A 568 / B 596).

Base del ideal es la proposición "Todo existente está

completamente determinado" que confronta transcendentemente, según Kant, la cosa misma con el conjunto de todos los predicados posibles. "La idea del conjunto de toda posibilidad, ... es indeterminada en relación con los predicados que entran en tal conjunto" y, además, "se depura hasta resultar un concepto determinado completamente a priori, convirtiéndose así en el concepto de un objeto particular que se halla completamente determinado por la mera idea, debiendo denominarse, pues, ideal de la razón pura". (C.R.P. A 573 y 574 / B 601 y 602).

La razón pura posee, pues, ideas e ideales; sin embargo éstos no tienen la fuerza creadora, sino "fuerza práctica (como principios reguladores) y la perfección de determinadas acciones encuentra en ellos su base de posibilidad" (C.R.P. A 569 / B 597).

- 8.- Esta lectura permitiría explicarnos cómo la Crítica de la facultad de juzgar, que en un principio presentaba simplemente el eslabón intermedio entre razón y entendimiento: la capacidad de juicio, permite, sin embargo, afirmar como hace Cassirer que "... ella fue, más que ninguna otra obra de Kant, la que inició un nuevo movimiento de conjunto del pensamiento y de la concepción del universo que habría que marcar la orientación a toda filosofía postkantiana" (Ernst Cassirer, Kant vida y doctrina, traducción de Wenceslao Roces, 2ª edición, México: Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 320).
- 9.- La continuidad del concepto de razón supone paradójicamente su discontinuidad; por tanto, reconstrucciones continuadas. En matemáticas R. Thom da al estudio de los cambios discontinuos el nombre de "teoría de catástrofes". Cf. R. Thom, Stabilité structurelle et morphogénèse, 2ª ed., París, InterEditions, 1977.
- 10.- Immanuel Kant, Kritik der Urtheilskraft, Gesammelte Schriften, edición de la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1923, reimpresión, Berlín: Walter de Gruyter, 1968, Vol. V, p. 180 En la traducción de Manuel Garofa Morente, Madrid: Victoriano Suárez, 1958, Vol. I, p. 124.
- 11.- El problema del simbolismo analógico gira en torno al tema de lo suprasensible. Según la C.R.P., la razón tiende a traspasar los límites del conocimiento de experiencia y a fabricar un ámbito independiente de aquella. En ese ámbito parece posible hablar de las ideas, (y sobre todo de la idea de Dios, sustrato suprasensible de todos los fenómenos) "como si" fuera posible determinarlas como objetos de conocimiento. Tal posibilidad resulta de tomar los principios de la razón como trascendentes. Existe, por tanto, una "ilusión de los juicios trascendentes" que se ocupa de evitar la Dialéctica trascendental. Kant entiende por principios trascendentes "aquellos que nos

incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna" (C.R.P. A 295 / B 351). Principios transcendentales se oponen a principios immanentes, "cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible" (C.R.P. Ibid.). La razón científica, en virtud de la Dialéctica trascendental, tendrá necesariamente que desenvolverse en los límites fijados por la experiencia.

Pero además de la "ilusión de los juicios transcendentales", existe, según Kant, una "ilusión trascendental", "que influye en principios cuyo uso ni siquiera se basa en la experiencia... sino que nos lleva, contra todas las advertencias de la crítica, más allá del uso empírico de las categorías y nos entretiene con una ampliación del entendimiento puro" (C.R.P. A 295 / B 352). La ilusión trascendental no cesa, como la lógica, por descubrir su nulidad a través de la crítica trascendental; por el contrario, se trata de una ilusión inevitable, de una ilusión natural, "que se apoya... en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos" (C.R.P. A 298 / B 354). Esta ilusión nace de un supuesto práctico como señala Lebrun: "Ici et là, une donnée de fait (Begebenheit) me contraint à recourir à l'Idée, car il est illicite de récuser en droit ce que l'on admet forcément dans la pratique et légitime de poser des significations à seul fin d'éviter le non-sens". (Gérard Lebrun, Kant et la fin de la métaphysique, París: Armand Colin, 1970, pp. 208-209). La inevitabilidad de la "ilusión trascendental" supone que Kant en la 3ª Crítica intente responder a la pregunta suscitada ya en la C.R.P. y que Lebrun formula como sigue: "comment la "théorie de l'expérience" peut-elle s'accommoder d'une métaphysique du "comme si" parce qu'elle est... le seul moyen de garantir la rationalité de la pratique scientifique? (Lebrun, op. cit. p. 209).

- 12.- Ernst Cassirer, El problema del conocimiento, traducción de W. Roces, México: Fondo de Cultura Económica, Vol. III, p. 28.
- 13.- Kant, K.U. p. 178, traducción p. 121.
- 14.- Ibid., p. 188, traducción p. 141.
- 15.- Cr. Ibid. p. 221, traducción p. 192.
- 16.- Ibid. p. 191, traducción p. 192.
- 17.- Ibid. pp. 388-339, traducción p. 418.
- 18.- Cr. Ibid. pp. 340-341, traducción p. 422. El juicio de gusto remite, por su relación con el concepto, a la noción de símbolo, que Kant distingue del esquema. Tanto símbolo como esquema son modos del representar intuitivo requerido para exponer la realidad en cuanto a la forma de exposición: el

esquema encierra "exposiciones directas de conceptos", mientras que el símbolo encierra "exposiciones indirectas". Los esquemas exponen el concepto demostrativamente, los símbolos por medio de una analogía: "es decir, el transporte de la reflexión, sobre un objeto de la intuición, a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder directamente una intuición" (K.U. pp. 352-353, traducción p. 445).

- 19.- La implicación intelectual del sujeto supone la intervención de dos facultades: imaginación y entendimiento. "La imaginación, para combinar lo diverso de la intuición, y el entendimiento para la unidad del concepto que une las respectivas representaciones". (Ibid. p. 217, traducción p. 186).
- 20.- Cf. Ibid. p. 337, traducción p. 416.
- 21.- Cf. E. Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, traducción de José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1962 S 31, S 32, pp. 69-74.
- 22.- Cf. A. Gron, "Phénoménologie, herméneutique et historicité", Revue de Métaphysique et de Morale, nº 1. 1981, p. 74.
- 23.- L. Kolakowski, Husserl y la búsqueda de la certeza, traducción de Adolfo Murguía Zurriarrain, Madrid: Alianza Editorial, 1977, p. 23.
- 24.- Cf. E. Husserl, op. cit., S 105.
- 25.- En el Tratado de la Naturaleza Humana, Hume compara el término creencia con el de idea. La creencia no añade nada nuevo a la idea, sólo cambia nuestra manera de concebirla y la hace más fuerte y vivaz. (Cf. D. Hume, A Treatise on Human Nature, The Philosophical Works, editado por T.H. Green y T.H. Grose, Aalen: Scientia Verlag, reimpresión 1964, Vol. I. part. III, sec. VIII p. 402). Como para Hume las ideas no existen independientemente de las impresiones, ni éstas de nuestra experiencia sobre objetos, resultará que la creencia es, al mismo tiempo que un determinado estado de ánimo (o actividad del espíritu), un modo de concebir los objetos; por tanto, de existir éstos para el sujeto; así lo señala en la obra mencionada cuando dice: "la creencia no hace más que variar la manera en que concebimos algún objeto" (Ibid. part. III, sec. VII, p. 396). Sin embargo, la exposición del término "creencia" presenta una dificultad que reside, según confiesa el propio Hume, en que "cuando quiero explicar esta manera, apenas encuentro alguna palabra que responda literalmente a mi representación, sino que me veo obligado a recurrir al sentimiento de cada uno para dar una noción perfecta de esta actividad del espíritu" (Ibid. sec. VII, p. 397-398).

La exposición del término "creencia" que Husserl lleva a

cabo, coincidiendo en lo esencial con la de Hume, varía en lo relativo a la dificultad señalada: la descripción fonomenológica parece permitirle encontrar las palabras adecuadas para realizar la representación eludiendo el recurso al sentimiento de cada uno.

En primer lugar, Husserl identifica los términos: caracteres noéticos, de creencia y dóxicos. A continuación, establece una correlación entre modalidades de creencia y modos de ser, de forma tal que los primeros, referidos a los segundos, hacen aparecer en el objeto el carácter que llamamos "real". Estos actos son, en cuanto ponentes del ser, actos téticos. Pero el carácter de realidad puede modificarse o transformarse si se modifican los caracteres noéticos: el modo de "creencia cierta" puede pasar al de sospecha o conjetura etc. Correlativamente a tales modificaciones de los caracteres noéticos, se modifican o aparecen nuevos caracteres noemáticos, y tiene lugar la constitución inmediata para la conciencia de nuevos objetos existentes (Cf. E. Husserl, Ideas, S 103, S 104, S 105, pp. 249-255).

Como puede observarse, al igual que Hume, Husserl alude con el término "creencia" a una determinada posición del sujeto (o a un modo de determinarse éste), que puede variar según la situación, que muestra el modo de existencia que el objeto presenta para el sujeto.

- 26.- Cf. E. Husserl, Ideas, S 113, pp. 265-269.
- 27.- Cf. E. Husserl, Meditaciones cartesianas, traducción de Mario A. Presas, Salamanca: Ediciones Paulinas, Med. IV, S 1, p. 118.
- 28.- En efecto, dice Husserl, "sea lo que fuere lo que se presenta en mi ego en general..., todo ello tiene su temporalidad y en este respecto participa en el sistema de las formas de la temporalidad universal con el que se constituye para sí mismo todo ego concebible".
Ibid, Med. IV, S 36, p. 130.
- 29.- Véase Ibid. Med. V, S 43, p. 152.
- 30.- Cf. Ibid. Con la expresión "me las veo con el otro", se intenta representar, al menos en parte, las dificultades que supone la aparición del "otro yo". Ortega puso ya de manifiesto, en su análisis de este tema, cómo Husserl entra en continuas contradicciones en su caracterización del alter ego. Aún reconociendo los méritos del planteamiento husserliano, resulta que "el segundo ego, dice Ortega, no está simplemente ahí, ni hablando propiamente, me está dado "en persona"... sino que esta constituido a título de "alter ego", y el ego que esta expresión alter ego designa como uno de sus momentos soy "yo mismo", en mi propio ser" (José Ortega y Gasset, Obras completas, Madrid, Revista de Occidente, 1961, vol. VII, pp.

160-161). De forma que "el otro es yo puesto que es un yo; pero un yo que no soy yo, por tanto otra cosa que mi yo, bien conocido, claro está, de mi mismo". (Ibid.).

Husserl intenta expresar la relación entre "yo" y "alter ego" afirmando que el segundo "yo" es un analogon de sí mismo" (Husserl, Med. V, S 44, p. 156), pero como señala Ortega, resulta que "tampoco es análogo porque, a la postre, tiene muchos componentes idénticos a mi, por tanto a "yo".

- 31.- "Mon expérience qui est mienne, señala Hyppolite, découvre une autre expérience qui n'est pas mienne, qui n'est susceptible d'être vécue par moi et qui pourtant s'organise avec la mienne dans la constitution d'un seul et unique mode". Jean Hyppolite, Figuras de la pensée philosophique, París: Presses Universitaires de France, 1971, p. 511.
- 32.- E. Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale, traducción de Gérard Granel, París: Gallimard 1976, p. 95.
- 33.- Cf. Ibid., pp. 203-212.
- 34.- Ibid. p. 230.
- 35.- Ibid. p. 230.
- 36.- Husserl emplea el término "arte" como sinónimo de "técnica" tomando el vocablo griego "téchne" (así cuando dice en Crisis p. 225: "si al menos no sustituimos una ciencia especial, una ciencia rebajada al rango de un arte, de una "téchne"). Entiende que las ciencias desde el S XIX se han transformado, sin darse cuenta, en una forma de arte, es decir, que se han convertido, diríamos hoy, en "razón instrumental"; que se han instrumentalizado.
- 37.- Husserl, Ibid. p. 220.
- 38.- Cf. Max Scheler, Esencia y formas de la simpatía, traducción de José Gaos, Buenos Aires: Losada 1957, pp. 259-265.
- 39.- E. Husserl, L'origine de la géométrie, traducción de Jacques Derrida, París: P.U.F., 1974, p. 199.
- 40.- Husserl, Meditaciones cartesianas, Med. III, S 23, p. 106.
- 41.- El problema que se planteaba a Husserl, según señala S. Vegas, era el de intentar "compaginar dos tipos de exigencias, que, en principio parecen antinómicas: las de la Wesenchau y la del fundamento originario, donador-de-sentido, de la Lebenswelt". (S. Vegas González, "El suelo de la Fenomenología", en Estudios Filosóficos, N° 73, 1977, p. 520).

"Husserl consideraba como irrenunciable para la fenomenología lo eidético y su intuición, que conducían a la interpretación clásica de esencias omnipresentes; pero, por otra parte, reclamaba la vuelta al mundo inmediato y concreto, al mundo-vivido, como única forma de encontrar "el origen y el sentido del mundo lógico-objetivo de la ciencia" (Ibid. p. 518). De ahí su exposición en Crisis del problema de constituir una ciencia del mundo de la vida (Cf. Husserl, Crisis, pp. 140-153).

- 42.- E. Husserl, L'origine de la géométrie. p. 298.
- 43.- Cf. P. Ricoeur, "Husserl et le sens de l'histoire", en Revue de Méthaphysique et de Morale, 54, 1949, p. 283.
- 44.- G. Granel, Le sens du temps de la perception chez E. Husserl; París: Gallimard, 1968, p. 217.
- 45.- A. Granel, art. cit, p. 83.
- 46.- P. Ricoeur, "L'homme faillible" París. 1960 p. 9 y ss. Citado por A. Granel, art. cit., p. 83.
- 47.- H. G. Gadamer, Verdad y Método, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, p. 416.
- 48.- Ibid. p. 218.
- 49.- Ibid.
- 50.- Cf. Ibid. p. 581.
- 51.- Ibid. p. 347.
- 52.- Ibid. p. 222.
- 53.- Ibid. p. 407.
- 54.- Ibid. p. 584.
- 55.- Ibid. p. 145.
- 56.- Ibid. p. 156
- 57.- Ibid. p. 383.
- 58.- Ibid. p. 434.
- 59.- Cf. K.G. Faber, Theorie der Geschichtswissenschaft, Munich: C.H. Beck, 1971. p. 109 y ss.

- 60.- Gadamer, op. cit., p. 401.
- 61.- Ibid. p. 383.
- 62.- Ibid. p. 388.
- 63.- J. Muguerza, La razón sin esperanza, Madrid: Taurus, 1977, pp. 343 y ss.
- 64.- Cf. M.A. Quintanilla, A favor de la razón, Madrid: Taurus 1981, p. 47.
- 65.- J. Habermas, La reconstrucción del materialismo histórico, traducción de J. Nicolás Muñiz y R. García Cotarelo, Madrid: Taurus, 1981, p. 20.
- 66.- R. Gabás, J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística, Barcelona: Ariel, 1980, pp. 189-190.
- 67.- J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Francfort: Suhrkamp, 1968, p. 242.
- 68.- Gabás, op. cit., p. 193.
- 69.- El concepto de identidad, es decir, "el conjunto de afirmaciones normativo-objetivas por las cuales se distinguen un individuo, grupo o época", y el concepto de yo, son equivalentes, según señala Gabás. Por ello el término yo y el de identidad pueden atribuirse "tanto a la totalidad de la historia, como a una comunidad cultural, como a un individuo (referido siempre a la comunidad). La manera de hablar de Habermas sugiere la idea hegeliana de un espíritu envolvente, pero él jamás afirma un sujeto universal subsistente. El yo es un constructo para entender la actividad humana". R. Gabás, op. cit. p. 194.
- 70.- Habermas, La reconstrucción del materialismo histórico, p. 31.
- 71.- Véase Ibid. p. 83.
- 72.- Ibid. p. 23.
- 73.- Ibid. p. 25.
- 74.- Ibid. p. 34.
- 75.- Ibid. p. 89.
- 76.- Ibid. p. 31.
- 77.- Ibid. p. 109.
- 78.- Kant, K.U. p. 351, traducción p. 442.
- 79.- Ibid. p. 351, traducción pp. 442-443.