
Corrientes filosóficas del siglo XX

Sebastián Salgado González

IES ISABEL DE CASTILLA (Ávila) –
Dpto. de Filosofía

Contenido

Corrientes filosóficas del siglo XX.....	3
Introducción. Contexto histórico cultural	3
FENOMENOLOGÍA.....	6
<i>Representantes:</i>	6
<i>Tesis principales:</i>	6
<i>Método:</i>	6
EXISTENCIALISMO Y “FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA”	7
<i>Representantes:</i>	7
<i>Tesis principales:</i>	7
<i>Metodología:</i>	8
HERMENÉUTICA.....	10
<i>Representantes:</i>	10
<i>Tesis principales:</i>	10
<i>Metodología:</i>	11
LA ESCUELA DE FRANCFORT	13
<i>Representantes:</i>	13
<i>Tesis principales:</i>	13
<i>Metodología:</i>	15
ESTRUCTURALISMO	16
<i>Representantes:</i>	16
<i>Tesis principales:</i>	16
<i>Metodología:</i>	17
EL PENSAMIENTO POSMODERNO: DECONSTRUCCIÓN, DIFERENCIA Y PENSAMIENTO DÉBIL.....	18
<i>Representantes:</i>	18
<i>Tesis principales:</i>	18

Corrientes filosóficas del siglo XX

Introducción. Contexto histórico cultural

Quizá pensar un siglo, como pensar una cultura o una época, sea tarea imposible a menos que no se postule una serie de categorías organológicas, que trasciendan por definición el período que intenta ser pensado y que lo engloben sistemática y taxonómicamente, y de categorías teleológicas que dispongan el periodo en crítica de acuerdo a unas coordenadas presupuestas y que, por esa misma razón, están más allá de dicho periodo sometido a examen. En definitiva, pensar el siglo XX sólo es posible después del siglo XX (lo que obliga a pensar, primero, si, salvando la cronología, seguimos en él) y siempre de manera literaria, lo cual supone pensar, por un lado, metafórica, fabulística, aventurada y novelescamente (igual que Kant pretendía pensar la historia universal: como si de una novela se tratara), y, por otro lado, repleta de personajes, de hitos, de memorias.

Con este estilo predefinido, con esta trama, trataremos de pensar filosóficamente el siglo XX.

Un concepto resume el trazo del discurso general del siglo XX: “mundialización”. El siglo XX ha supuesto la mundialización de la guerra (dos grandes guerras mundiales mediaron en el siglo XX, y una tercera, la llamada “guerra fría” articuló el mundo en dos mitades enfrentadas y no sólo a nivel militar, sino también económico, social e ideológico) y de la economía de mercado, la globalización de la sociedad (“la sociedad red”), la totalización de la información (“la era de la información”) y la universalización de la moral (“los derechos humanos”). Todo ello auspiciado por el torrente de progreso científico-tecnológico característico del siglo XX: la física cambia de paradigma dando cabida a la teoría de la relatividad de Einstein y la aparición de la física cuántica (Planck, Bohr) y el principio de incertidumbre (Heisenberg). La biología, ya revolucionada por Darwin a finales del siglo XIX experimentaría un nuevo avance: la biotecnología.

Ante este panorama totalizador, holístico por naturaleza, nada queda al margen: la economía, la cultura, la ciencia, la política y la filosofía nos ofrecen un mismo y homogéneo discurso: el discurso de la Humanidad. Pensar el siglo XX es “pensar la Humanidad”. Pero, ¿con qué categorías construir ese pensar? Lamentablemente con categorías antiguas o, en el mejor de los casos, heredadas: el siglo XX heredó los conceptos de Razón, de Estado y de Sujeto, ofrecidos por la Modernidad, y de Hombre y Ciudadanía, ofrecidos por el Clasicismo. Y con estos mimbres ajenos, impropios, pretendió inventar (re-inventar, otra vez) el mundo. Los totalitarismos de un lado y otro (fascismo, nazismo, comunismo) son ejemplos de postulación de un “nuevo mundo”, también la noción de “derechos humanos” alumbra un discurso ideológico totalizante en cuya cúspide reina la Idea platónica del Bien=Verdad=Belleza: la Humanidad o la Naturaleza humana; por otra parte, la actual

“sociedad red” es el experimento –no sólo conceptual, sino principalmente tecnológico, económico y social- de una “nueva sociedad mundial”.

La ciencia (“tecnociencia” debido a la alianza entre ciencia y técnica que caracteriza el desarrollo epistémico y material de ambas esferas desde el siglo XX) y el arte han vivido muy especialmente episodios de mundialización: los avances científico-tecnológicos han cambiado el mundo transformando no sólo la estructura productiva de la sociedad sino también los hábitos y formas de vida, empezando por los transportes y la comunicación; en el campo de las artes, las llamadas “Vanguardias” (protagonizaron el ejemplo de cómo la actividad cultural puede convertirse en un fenómeno de masas: la aparición del cine, la fotografía y la expansión de los medios de comunicación de masas han servido de soporte y canal de comunicación de esa experiencia. Pero si algo ha cambiado el mundo llevando a cabo una nueva “revolución cultural” ha sido la “revolución informática”: es difícil presentar un campo o estructura donde la informática no esté presente a modo de eje vertebrador y de ariete. La informática ha revolucionado el uso, adquisición y comunicación de la información: ha introducido la imprenta en casa, ha expandido universalmente las posibilidades de comunicación (Internet y otras redes) y actualmente reglamenta las redes mundiales de transportes, de transacciones económicas y de ordenamiento social y cultural: bibliotecas, prensa, administración pública y privada, red sanitaria, etc. son casos elocuentes de cómo el mundo está hoy administrado y reglamentado informáticamente.

El siglo XX ha sido el siglo de la mundialización, el siglo de la conquista de la Tierra. Sin embargo, se vio que con esta conquista no era suficiente y, entonces, se pidió la Luna. El hombre alunizó en pleno siglo XX (1969) e hizo de la llamada “carrera espacial” una manifestación política, tecnológica, militar y económica de la extensionalización universal o globalización como dinamismo efectivo del discurso de la Humanidad. El Hombre no tiene bastante consigo mismo: ha de quererlo Todo. Precisamente la filosofía que podemos decir que había de inaugurar el siglo XX, aún siendo trazada en el siglo XIX, es la de Hegel y como escribe este autor en el *Prefacio* de su *Fenomenología del Espíritu*: “Lo verdadero es el todo; pero el todo es la esencia que se realiza a través de su desarrollo. Es lo que es en verdad. En esto precisamente consiste su naturaleza: ser real, sujeto al desarrollo de sí mismo”.

La primera guerra mundial (1914-1918), por un lado, y la revolución soviética de 1917, por otro, marcaron el punto y final del siglo XIX, el cual, en sus últimas décadas, vivió un avance científico y tecnológico sin precedentes y que caló socialmente en el progreso económico e industrial de la sociedad europea de aquel momento.

Pero la Gran Guerra, que cerraba el siglo XIX y abría el siglo XX, trajo consigo inflación, endeudamiento y millones de muertos. Europa se desintegraba como potencia mundial y el relevo lo tomaba EE.UU. Por otra parte, la Revolución Soviética presentaba un nuevo ideario social: el socialismo, pero el siglo XX ha sido finalmente testigo de que la esperanza en ese ideal fue truncada casi nada más nacer. Por fin el muro de Berlín, que separaba a Europa -y también al mundo- en dos bloques armados y seriamente enfrentados, cayó en 1989 y el llamado “socialismo real” caería con él.

Pero entre aquella Primera Guerra y la desintegración de la Unión Soviética hubo de suceder la mayor tragedia del siglo XX y quizá de la historia de la humanidad: la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto Nazi.

Quizá pueda evaluarse la historia política del siglo XX como una serie de secuencias de ascenso y caída: ascenso del capitalismo industrial (la revolución industrial heredada del siglo XIX y espoleada en el siglo XX) y caída del mismo (el hundimiento de la Bolsa de New York en 1929), ascenso del fascismo (sobre todo con la llegada al poder de Mussolini en

Italia y Hitler en Alemania) y su caída (la Segunda Guerra mundial), ascenso del comunismo (la Revolución de Octubre de 1917) y su caída (la caída del Muro de Berlín y la subsiguiente desaparición del “Bloque del Este”), ascenso del “Estado de Bienestar” y el modelo de democracia occidental impulsado desde la década de los años sesenta en Europa y su actual y profunda crisis, que obliga a revisar no sólo su actual fórmula sino sus fundamentos.

En medio de este contexto, ¿qué ha pasado con la filosofía del siglo XX? A continuación se relatan de manera esquemática los mimbres de las principales corrientes filosóficas del siglo XX, exceptuando la filosofía analítica, que es objeto de estudio en otro tema. Entre esas corrientes cabe mencionar: la fenomenología, el existencialismo, la hermenéutica, la Escuela de Francfort, el estructuralismo y el pensamiento posmoderno.

Lo primero que hemos de advertir a modo de indicación de las señas conceptuales de la filosofía del siglo XX es que, amén de la diversidad de corrientes y de la fecundidad de autores y obras, resulta homogénea en los siguientes aspectos:

- La filosofía del siglo XX es un esfuerzo por re-pensar categorías antiguas, como las de Razón (Fenomenología, Filosofía Analítica, Hermenéutica, Existencialismo, Escuela de Francfort, Estructuralismo y Posmodernismo), Estado (Escuela de Francfort, Liberalismo y Republicanismo) Sujeto (todas ellas), Ciudadanía (Escuela de Francfort, Liberalismo y Republicanismo) y Poder (Escuela de Francfort, Existencialismo, Estructuralismo, Posmodernismo). Y se trata de re-pensarlas para evaluar hasta qué punto podrían seguir valiendo y cuál ha sido su alcance.
- La supuesta “filosofía del siglo XX” también parece homogénea a la hora de dar soluciones: entrados en crisis la Razón moderna, el Sujeto moderno, el Estado moderno, etc. lo más conveniente resulta su liquidación. Y por liquidación cabe entender aquí también su renovación.

FENOMENOLOGÍA

Representantes:

Husserl (Alemania, 1859-1938). El método fenomenológico influyó notablemente en autores interesados en la llamada “filosofía de la existencia” u ontología fenomenológica como Martin Heidegger (Alemania, 1889-1976), Jean-Paul Sartre (Francia, 1905-1980), quien hubo de subtítular “El ser y la nada”, su obra filosófica más emblemática, de la siguiente manera: “Ensayo de ontología fenomenológica”, y Maurice Merleau-Ponty (Francia, 1908-1961). La fenomenología husserliana también influyó en la filosofía de Ortega y Gasset (España, 1883-1955), en tanto que éste consideraba la necesidad de “salvarnos en las cosas mismas” y entendía que la coexistencia yo-mundo tenía el orden siguiente: yo soy con las cosas, en medio de ellas, frente a ellas, porque las cosas nos afectan, porque vivir es estar en el mundo y las cosas son para mí, es decir, para una conciencia, porque pienso las cosas.

Tesis principales:

- “ir a las cosas mismas”: hallar las esencias (eidos)
- La conciencia, que es la que realiza ese “viaje” a las cosas mismas, que es la que se hace con las esencias (por eso es una “conciencia eidética”) es intencionalidad, un tender hacia las cosas, un buscarse y encontrarse, hallarse, diría Ortega, en ellas.
- El mundo es para una conciencia. No se trata de caer en el idealismo más extremo (el mundo es representación, contenido de mi conciencia), sino de comprender la realidad, el ser, como un plano de coexistencia: si la conciencia es pura intencionalidad, entonces ésta tiene su ser fuera de ella, en el mundo, en el afuera que son las cosas. Y gracias a ese tender hacia lo que no es ella se reconoce como tal, se autoconoce. Por tanto, la afirmación ‘el mundo es para una conciencia’ supone el reconocimiento implícito y necesario para mi existencia de la existencia de lo otro, de la “otredad” o de lo que no soy yo.
- Por esta misma razón, el yo, la afirmación de la conciencia, no es algo cerrado, no es pura intimidad, no es mera subjetividad, sino que es una estructura “abierta al mundo”, una salida hacia las cosas.

Método:

“Epojé”. Se trata de partir del escepticismo, pero en clave exclusivamente metodológica, es decir, no como tesis epistemológica ni ontológica, pues no se trata de afirmar que o bien nada existe o si existe no puede ser conocido, sino que se trata de postular el principio de “suspensión del juicio” acerca de la “tesis natural del mundo”. *Epojé* significa: suspendamos el juicio sobre la tesis realista para en vez de partir del plano objetivo de la existencia, en vez de comenzar por el mundo, podamos comenzar desde la conciencia (plano subjetivo) y así poder comprender ésta como una estructura abierta, intencional. La finalidad no es quedarse en la constatación de la existencia de la conciencia sino en la comprensión de la relación que hay entre el mundo y la conciencia.

EXISTENCIALISMO Y “FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA”

Representantes:

Aunque pueden ser tratados como términos semejantes, “existencialismo” y “filosofía de la existencia” no son términos del todo equivalentes. El concepto de existencialismo es más general y sirve para calificar un movimiento cultural que va desde la filosofía (Jean-Paul Sartre, Francia 1905-1980, Simone de Beauvoir, Francia 1908-1986) y la literatura (además de los dos autores anteriores, quienes también destacaron sobresalientemente en el campo de la literatura, cabe hacer especial mención a las figuras de Franz Kafka –1883-1926- y Albert Camus -1913-1960) a las artes (en el cine, por ejemplo, se puede calificar de existencialista a Ingmar Bergman –Suecia 1918-2007-, con películas como: “El séptimo sello”, “Fresas salvajes”, “Los comulgantes” y “Persona”, entre otras). En cambio, el término de “filosofía de la existencia” ha de ser reservado para el campo particular de la filosofía sin ser por ello un terreno homogéneo ni en sus tesis ni en sus argumentos; en este campo cabe mencionar a figuras tan importantes en la historia de la filosofía como Martín Heidegger (Alemania, 1889-1976), que merecería un capítulo aparte, S. Kierkegaard (Dinamarca, 1813-1855), de cuya reacción frente al hegelianismo arranca tanto el existencialismo como la filosofía de la existencia, Karl Jaspers (1883-1969) y, en España, Miguel de Unamuno (1864-1936), preocupado especialmente por el tema de la inmortalidad (entendida como lucha contra la muerte, como ansia de inmortalidad) y del sentimiento trágico de la vida, y concibiendo la filosofía como algo cercano más a la poesía que a la ciencia.

Tesis principales:

- La existencia precede lógicamente y ontológicamente a la esencia: el hombre, por tanto, no está definido de antemano. Es un proyecto, algo que tiene que hacerse, que está abocado al futuro. Recordemos que estas tesis también fueron defendidas por Ortega y Gasset, aunque no es posible incluir a este filósofo en el ámbito del existencialismo. La realidad humana es, así, su propio trascender hacia aquello que le falta. En este sentido diría Sartre en “El existencialismo es un humanismo”: “El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace”.
- De esta forma, el hombre está *condenado a la libertad*: su existencia viene definida por su ser libre. El hombre es libre, pero no elige ser libre, ésta es su condición, su condena, su facticidad: está obligado a elegir, a elegir-se; la libertad no es sólo ‘poder elegir’ sino sobre todo ‘tener que elegir’.
- Esta libertad es siempre una libertad-en-situación, porque cuanto más experimentamos nuestra libertad más reconocemos la del otro; cuanto más nos exige, más la exigimos. De nuevo Ortega compartiría esta tesis existencialista al afirmar que la libertad se vive siempre en una circunstancia.
- Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencia, si el hombre es libre, absolutamente libre en tanto que está condenado a ello, entonces es responsable de lo que es, que es justamente lo que hace. Así el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad

- total de su existencia. Y cuando se habla de que el hombre es responsable de sí mismo, no se quiere indicar solamente que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres.
- En la medida, pues, en que el menor gesto me compromete, estoy lleno de “angustia”. Tal y como expresa Sartre, la angustia es la conciencia de la libertad: el darse cuenta de la estricta relación de paridad entre libertad y responsabilidad, porque no es posible la una sin la otra.
 - Dado que la realidad humana es un perpetuo trascender hacia la coincidencia consigo misma que no se dará jamás, el hombre, en palabras de Sartre, es una “pasión inútil”. No encuentra nada que lo justifique, nada que se convierta en su tabla de salvación, nada que lo sujete invariablemente a la existencia: “Existir es estar ahí, simplemente: los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca se puede deducirlos”. Por esto mismo, “Lo esencial es la contingencia. La existencia no es necesidad... La contingencia no es una máscara, una apariencia que pueda disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratuidad perfecta”, escribiría Sartre en su novela “La Náusea”.
 - El nominalismo ontológico es otro de los principios básicos del existencialismo. Esto quiere decir que lo realmente existente, los únicos existentes, son los individuos. Las pretendidas esencias, los “universales” que decían los Escolásticos, son sólo nombres, productos de nuestro lenguaje, contenidos de nuestro pensamiento.
 - Finalmente, otro de los rasgos definitorios del existencialismo es el ateísmo. Escribe Sartre: “No puede haber problemas conceptuales de Dios. Las pruebas de la existencia de Dios son absurdas, pero las demostraciones de que Dios no existe no muestran mucho más... La no existencia de Dios es algo que se vive pero no se prueba”. Bien es cierto que no todos los autores incluidos en el existencialismo defienden una postura atea, ni que todos los ateísmos desemboquen en el existencialismo, pues bien pueden estar vinculados al materialismo, como son los casos del ateísmo en D’Holbach y Marx. El ateísmo propio del existencialismo parte de la tesis de que “Tanto si Dios existe como si no existe la moral es un asunto entre hombres”. No obstante, el ateísmo no es un principio para el existencialismo, sino más bien la consecuencia lógica de una determinada ontología y ética existencialista. Por eso, el propio Sartre aludía a una distinción de existencialismos: según Sartre, habría un existencialismo cristiano (G. Marcel y K. Jaspers, por ejemplo) y un existencialismo ateo (él mismo, Albert Camus, Simone de Beauvoir y Martin Heidegger, entre otros).

Metodología:

El existencialismo no posee un método propio sino que aglutina distintas perspectivas metodológicas con una misma pretensión, a saber: comprender la existencia humana, su lugar en el mundo, ofrecer inteligibilidad al proyecto de vida del ser humano. Entre los métodos que concurren en la filosofía existencialista cabe destacar: A) la ontología fenomenológica, esto es, una aplicación del método fenomenológico a la investigación ontológica de la existencia humana; esta perspectiva metodológica la encontramos brillantemente escenificada en los libros “Ser y Tiempo” de Martin Heidegger y “El ser y la nada” de Jean-Paul Sartre. B) otro de los métodos presentes en el existencialismo es el denominado por Sartre “psicoanálisis existencial”, método de comprensión existencial de la vida del individuo y de cuyo rendimiento ha dejado Sartre notables muestras en obras suyas

como “Flaubert, el idiota de la Familia”, “Baudelaire” y en un par de guiones cinematográficos: “Freud” y “Tifus”. C) junto a la fenomenología y el psicoanálisis, el método dialéctico heredado de Hegel completa el orbe metodológico del existencialismo, que en su etapa final aborda un diálogo con el marxismo por el carácter histórico y estructural que poseía éste a partir de la década de los cincuenta y sesenta del siglo XX. Resultado de este diálogo fue la obra de Sartre: “Crítica de la razón dialéctica”.

HERMENÉUTICA

Representantes:

De la *hermeneia* griega como facultad para transmitir mensajes (el dios Hermes trae el mensaje del hado) y de la radicalización y universalización del *ars interpretandi* latina humanista a principios del siglo XIX a cargo de Schleiermacher (1768-1834) surge un modelo epistemológico conocido como hermenéutica que enfatiza ontológicamente la comprensión en tanto que modo conformador de toda experiencia humana del mundo.

Sería, después, W. Dilthey (1833-1911) quien había de reservar la hermenéutica, entendida como comprensión, para nombrar el método propio de las ciencias humanas o ciencias del espíritu.

Por su parte, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) hubo de ampliar el campo de esta técnica a todo tipo de textos y sobre todo centró el interés de la hermenéutica en el hecho mismo de la comprensión. Así, en Gadamer encontramos la depuración de este método, el comprender, enfocándolo hacia la tarea ontológica del preguntar filosófico.

Sin embargo la hermenéutica no habría aparecido sin la constatación histórica epistemológica del giro hacia el sujeto inducido por la fenomenología kantiana y hegeliana, las cuales habían de potenciar la necesidad de hallar en la subjetividad las condiciones de posibilidad de la objetividad.

Tesis principales:

- Dilthey plantea la necesidad de clarificar la dimensión metodológica de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza. Si la tarea de éstas es la explicación, la función de aquéllas es la comprensión. Comprender es, pues, la preocupación principal de la hermenéutica. Pero, ¿comprender qué y cómo? Se trata de comprender al hombre, es decir, ofrecer una visión unitaria del mismo, el sentido de su existencia. Para ello será necesario comprender el sentido de los hechos estudiados por las ciencias humanas o ciencias del espíritu, que son las encargadas de estudiar las múltiples dimensiones de lo humano.
- Gadamer, seguidor de Heidegger, entiende como éste que comprender es la tarea genuina del hombre, ya que es su forma auténtica de ser. Somos en la medida en que hacemos por comprender cuanto nos rodea y comprendernos a nosotros mismos.
- Para comprender hay que centrarse en el lenguaje. Por eso, Gadamer pondría de manifiesto, como también Heidegger (“el lenguaje es la casa del ser”, decía este autor), que el ser es el lenguaje. Y, así, la experiencia hermenéutica es de naturaleza lingüística. No hay otra alternativa que interpretar, comprender, el mundo desde el lenguaje y en el lenguaje, porque es precisamente en el lenguaje donde el mundo se presenta, se ofrece.
- Por tanto, la verdad sólo acontece en el lenguaje y su desvelación es el sentido que nace de la comprensión, de la interpretación.
- Desde la perspectiva hermenéutica conocer es interpretar. Pero el concepto mismo de interpretación lleva aparejado el de crítica: se trata de un interpretar crítico, pues para conocer no basta con el rendimiento ofrecido por la facultad metodológica del

- entendimiento sino que es necesario, además, hallar significativamente el proceso de conocimiento.
- De esta forma, la hermenéutica, como vivencia del comprender interpretativo, es el desarrollo de toda una antropología del sentido: la hermenéutica de un texto ha de llevarse a cabo tomándonos a nosotros mismos como referencia, ya que el sentido de un texto se sitúa en lo que el texto significa para nosotros o, dicho de otro modo, la significación del texto no alcanza únicamente los niveles sintáctico y semántico del mismo sino de manera muy especial su nivel pragmático. De ahí que la hermenéutica aluda existencialmente a tres procesos conformadores del comprender: entender, explicar y aplicar.
 - Pero, como todo texto tiene un contexto (recordemos que la hermenéutica nunca deja de ser una técnica de interpretación de textos), la comprensión de las acciones del hombre no será posible sin atender al contexto. Y éste es su historia, lo que Gadamer llamaba “tradición” en “Verdad y Método”, obra insigne de su filosofía.
 - Comprender un texto exige ponernos en diálogo con dicho texto, supone conversar. El sentido de los textos es inagotable y el sentido no viene sin más sino que resulta de algo puesto: si Kant aludía a la necesidad de la razón de postular a priori, es decir, de poner algo que posibilitara el conocimiento y sin lo cual éste sería imposible, la hermenéutica, especialmente en Gadamer, alude a la necesidad de “poner” el sentido del texto. Pero eso que ponemos y que hace posible el sentido (del texto, de la acción, del ser en definitiva) no es algo que nazca de nuestra voluntad, no es algo que surja del capricho del autor y/o del intérprete, sino que es algo en lo que ambos están incluidos: es la historia, la tradición o situación que envuelve, que contextualiza al texto. Por eso diría Gadamer que no es la historia la que nos pertenece sino que pertenecemos a la historia.
 - Dado que no hay interpretación sin presupuestos, no hay texto sin contexto, y que esos presupuestos conforman una “tradición” a modo de pasado siempre activo en el presente, entonces todo juicio, toda interpretación, parte de una serie de presupuestos del juicio. Gadamer alude a estos con el concepto de prejuicio. Pero no debemos entender moralmente este término sino según un sentido estrictamente hermenéutico: para Gadamer, el prejuicio es el presupuesto necesario que hace posible el juicio. Prejuicio quiere decir que para comprender es preciso fusionar el presente con el pasado. Por tanto, la tarea hermenéutica de ilustración no consiste en eliminar los prejuicios, sino en distinguir los verdaderos de los falsos.

Metodología:

Desde el punto de vista estrictamente epistemológico, la hermenéutica es la búsqueda de una renovación (epistemológica) de las ciencias del espíritu o ciencias humanas frente al dominio de las ciencias de la naturaleza refrendado filosófica y políticamente por el positivismo. Así, la hermenéutica como epistemología de las ciencias humanas (Dilthey, Von Wright) pretende autonomizar el comprender como forma de racionalidad histórica frente al explicar como episteme de las ciencias naturales.

Pero la metodología hermenéutica tiene una profundidad ontológica, una carga ontológica: es el llamado “círculo hermenéutico”, término introducido por Martin Heidegger, con el que se alude a la necesidad de englobar tanto al sujeto como al objeto, esto es, a la cosa definida y a las condiciones de la definición; condiciones no sólo lingüísticas (materiales

y simbólicas) y gnoseológicas (métodos de conocimiento, instrumentos de percepción, etc.) sino sobre todo intencionales; dicha estructura intencional que el interpretar crítico tiene que tener en cuenta conforma no sólo la serie de expectativas individuales del sujeto cognoscente sino especialmente el contexto del texto, es decir, la situación del comprender. Así, el comprender hermenéutico supone un nuevo tratamiento del problema de la relación sujeto/objeto, porque tiene que tomar en consideración una doble contingencia: la de la cosa u objeto y la del intérprete o sujeto.

LA ESCUELA DE FRANCFORT

Representantes:

Su origen está en el llamado *Instituto de Investigación Social*, adherido a la Universidad de Francfort, creado en 1923. *Horkheimer* sería su segundo director y junto a él *Adorno*, como cabeza de fila, pero también *Marcuse*, *Fromm*, *Benjamin* y, en una segunda etapa, *Habermas*.

En 1934, la persecución nazi obligó a sus miembros a exiliarse en EE.UU. y precisamente allí se quedaría definitivamente *Marcuse*. Pero, *Horkheimer* y *Adorno* habían de volver e, integrado *Habermas* a partir de 1956, dar un nuevo impulso al *Instituto*.

La participación del malogrado *Benjamin* (se suicidaría en la frontera franco-española ante la incesante persecución nazi que sufría por su ascendencia judía) fue escasa pero intensa y se centró especialmente en la crítica literaria y en el análisis crítico de los aspectos estéticos de la sociedad capitalista de aquel momento.

La participación de *Habermas* cambiaría el rumbo de la Teoría Crítica. Tal y como él explica se debió a que, a diferencia de sus predecesores, no era judío, sino protestante y a que no vivió maduramente (*Habermas* nació en 1929) la época del nazismo ni del estalinismo. La bibliografía de *Habermas* es muy abundante, sin embargo hemos de citar *Teoría de la Acción Comunicativa* y *Conocimiento e interés* como obras capitales no sólo para entender el pensamiento habermasiano sino para comprender íntegramente la labor intelectual de la Escuela de Francfort.

Tesis principales:

El proyecto general de la Teoría Crítica se apoya en los siguientes Principios epistemológicos: A) Indisoluble unidad teoría-praxis. B) No hay razón para el neutralismo axiológico de la ciencia, además es imposible: el neutralismo no es neutral. Siempre existe una conexión entre conocimiento e interés. C) Ideal emancipatorio del conocimiento: la crítica tiene como aspiración la libertad. D) Analizar la realidad social desde la categoría de totalidad.

La tarea primordial de la Teoría Crítica era especificar qué otro modelo de razón era posible y si estaba capacitada para superar las alienaciones o esquizofrenias -como gustaban de llamarlas- de la sociedad capitalista del momento. Pero esto era una labor no sólo epistemológica, sino que desde la preocupación epistemológica por la ciencia tenía que incidir críticamente en la transformación de la sociedad de aquel momento.

El Ideario filosófico de la Teoría Crítica seguirá siendo el de la emancipación social del individuo.

A pesar de poder hablar de la Escuela de Francfort o Teoría Crítica como un grupo relativamente homogéneo y compacto, quizá por sus intereses comunes y por una metodología compartida, cabe establecer una serie de especificidades que singularizan los proyectos filosóficos de los autores que componen esta Escuela:

- *Horkheimer*: Crítica epistemológica de la racionalidad instrumental: denuncia la Dictadura de las ciencias positivas, la ausencia de autocrítica de la razón y la manipulación de la conciencia; insiste en la necesidad de una relectura de los ideales ilustrados y en la revisión crítica del marxismo, desentendiéndose de

proyectos revolucionarios y de la máxima del determinismo económico y la lucha de clases como motor de la historia.

- Adorno: Centra la reflexión en el individuo. Este es el único ser natural. Propone una “Dialéctica negativa” como proyecto metodológico, epistemológico y ontológico, que lleve a cabo una autocrítica de la razón y denuncie cualquier forma de dominio. Finalmente, Adorno aspira a una superación del modelo de libertad del liberalismo, porque esa libertad no nos ha hecho finalmente libres; sólo ha hecho libre al poder económico.
- Marcuse y Fromm llevan a cabo una síntesis de marxismo y psicoanálisis, porque el marxismo necesitaba un enfoque psicológico que articulara la relación entre infraestructura económica y supraestructura ideológica y porque la libertad puede hacer sentir al hombre su radical soledad: el miedo a la libertad. Marcuse centraba la crítica a la racionalidad instrumental se centra en la denuncia de la unidimensionalización.
- Habermas es el creador de la llamada “Racionalidad comunicativa”: la teoría de la acción comunicativa no es simplemente una teoría más aunque alternativa a la tradicional, sino que es una nueva manera de entender la racionalidad. Para Habermas la racionalidad es “la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento”. La teoría de la acción comunicativa está basada en los siguientes principios: a) Paradigma de la intersubjetividad o comunicación: planteamiento de una comunidad orientada al entendimiento mutuo a través del diálogo; b) Vinculación conocimiento e interés: no es posible la neutralidad axiológica de la ciencia-técnica, pues todo conocimiento responde a un interés; c) Unidad teoría-praxis; d) Relectura de Marx por medio de la influencia de Weber y el funcionalismo; e) Renovación de los ideales ilustrados (libertad, justicia, solidaridad) a través de una ética del consenso.
- Finalmente Habermas es el autor de la “ética dialógica”, la cual es un proyecto de universalización de las normas de discurso racional instaurando la pragmática del consenso como movilización democrática de la libertad del individuo. Se trata de una ética procedimental (pues únicamente indica mediante qué procedimiento se debe buscar la fundamentación racional de una norma moral), universalista (se dedica a buscar un consenso racional sobre intereses comunes) y política (ya que tiene como presupuesto la existencia de una comunidad de habla o de diálogo como ejemplo de democracia participativa). *De acuerdo con esta ética dialógica se halla la teoría habermasiana de la verdad: la verdad como consenso: “Según esta teoría sólo puedo (con ayuda de oraciones predicativas) atribuir un predicado a un objeto si también cualquiera que pudiera entrar en discusión conmigo atribuyese el mismo predicado al mismo objeto; para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, me refiero al juicio de los otros y, por cierto, al juicio de todos aquellos con los que pudiera iniciar una discusión (incluyendo contrafácticamente a todos los oponentes que pudiera encontrar si mi vida fuera coextensiva con la historia del mundo humano). La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás. Cualquier otro tendría que poder convencerse de que atribuyo justificadamente al objeto el predicado de que se trate, pudiendo darme, por tanto, su asentimiento. La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho”.*

Metodología:

La razón crítica, propuesta por la Teoría Crítica, dedica sus esfuerzos a Transformar la dialéctica: de la positividad o identidad como signo de la dialéctica hegeliana, la *Teoría Crítica* propone una razón negativa, una “*dialéctica negativa*” capaz de derrocar los ideales hegelianos que identifican realidad y racionalidad, sirviendo así de discurso ideológico legitimador y eternizador del presente.

Para la Teoría Crítica, es necesario concebir el conocimiento mediado por el interés; no existe conocimiento sin mediación social, política, histórica, económica, etc. Por tanto, ninguna teoría es imparcial, neutral. Además, transformar la relación de conocimiento significa superar el tradicional esquema sujeto-objeto, impuesto por el clasicismo griego y el cartesianismo, para entablar una relación de sujeto a sujeto, ya que el sujeto cognoscente está inmerso en el objeto que nos proponemos conocer. Con este nuevo modelo evitaremos dualismos, tanto metafísicos como epistemológicos.

ESTRUCTURALISMO

Representantes:

Esta corriente multidisciplinar se extendió en el panorama cultural europeo irradiada sobre todo desde Francia. El estructuralismo se impuso a mediados de los años sesenta del siglo XX en diversos campos del saber: desde la lingüística (Ferdinand de Saussure, Suiza 1857-1913), pasando por la antropología (Claude Lévi-Strauss, Francia 1908-2009) y la psicología (Jacques Lacan -Francia, 1901-1981), hasta llegar a la filosofía y la historia (Louis Althusser -Francia, 1918-1990- y Michel Foucault -Francia, 1926-1984).

Tesis principales:

- Estructuralismo versus subjetivismo: si la filosofía moderna, desde Descartes hasta Kant, ponía el énfasis en el sujeto señalando su condición de punto de partida tanto del conocimiento como de la realidad (tesis idealista, racionalista), el estructuralismo abogaba por el cuestionamiento de dicho carácter principal del sujeto, comprendiendo a éste en el seno de una compleja red de relaciones, de un sistema de elementos interrelacionados, que a la postre sería la estructura en la que los sujetos cobrarían sentido y entidad. De esta forma, el sujeto es sustituido por el discurso y éste es evidenciado como red de saber-poder.
- Esta descentralización del sujeto para dar paso a la noción de estructura ha sido interpretada como un antihumanismo. Pero esta interpretación se olvida de algo importante, a saber: en el humanismo el sujeto no es el individuo sino la humanidad. Es ésta el auténtico sujeto. Humanista no es el individualista sino el comunitarista. También cabe interpretar la idea de descentralización del sujeto como un antiantropocentrismo, porque el ser humano deja de ser concebido como el centro y en su lugar aparece la noción de estructura y como una reacción a la fenomenología. Y es esta última interpretación la que cobra mayor relevancia, pues para el estructuralismo la subjetividad ya no es la que hace el mundo sino que la estructura es la que se impone a la subjetividad.
- Para el estructuralismo, el significado de algo se vertebra desde su comprensión en términos estructurales, esto es, sistémicos: la cosa objeto de examen o análisis cobra sentido si se analiza dentro del sistema o estructura del que forma parte, esto es, si es observada en el cuadro de relaciones que la constituyen y que se le imponen. De esta forma, la estructura es la explicación de los diferentes procesos formadores de la realidad. El sujeto particular, sea cual sea éste, queda subsumido, integrado, en la estructura de la que forma parte y de la que cobra entidad por participación.
- Pero, ¿qué es estructura? Podría definirse como un sistema de elementos interrelacionados y que constituye el modelo de explicación y formación de la realidad. Los sujetos particulares no pueden ser comprendidos, y ni siquiera existen, al margen de la estructura que los integra.

Metodología:

Para comprender qué tipo de método emplea el estructuralismo conviene leer atentamente a Foucault. Este autor propone llevar a cabo una “genealogía del poder” y una “arqueología del saber”. Esos son, precisamente, los métodos recurrentes en el estructuralismo, sea cual sea su campo de aplicación. Genealogía significa profundizar en la complejidad histórica de las formaciones o estructuras; la genealogía se presenta, así, como una ontología crítica del presente y el poder es entendido como fuerza, como red de situaciones y acciones estratégicas que se imponen al individuo y lo envuelven. Por su parte, arqueología significa profundizar en la complejidad de condiciones de aparición del conocimiento a partir de los elementos que lo forman y que se encuentran interrelacionados. En este punto cobra mucha importancia el concepto de “episteme” que vertebra la obra de Foucault y en especial su obra cumbre: “Las palabras y las cosas”. Episteme es la estructura que se impone en cada época, que determina cómo se piensa, cómo se vive, en definitiva que construye el horizonte del saber en un momento histórico concreto, entendiendo por saber el discurso lingüístico y estratégico de la verdad entendida, a su vez, como constelación de discursos en conflicto.

EL PENSAMIENTO POSMODERNO: DECONSTRUCCIÓN, DIFERENCIA Y PENSAMIENTO DÉBIL

Representantes:

La amalgama de nombres y textos es tanta y tan fluida que resulta inviable practicar alguna clase de síntesis o resumen sistemático de problemas y propuestas. Precisamente dicha imposibilidad es una de las escasas características comunes del pensamiento postmoderno. Si bien no podemos practicar ningún discurso unificador, sí podemos, sin embargo, advertir las especificidades que un mismo concepto, la diferencia, presenta en varios autores emblemáticos de esta etapa de la historia de la filosofía: Gianni Vattimo (Italia, 1936), Gilles Deleuze (Francia, 1925-1995) y Jacques Derrida (1930-2004), respectivamente.

Tesis principales:

Vattimo construye lo que denomina un “pensamiento débil”, profundamente deudor de las filosofías de Nietzsche y Heidegger, así como también de la hermenéutica y la recuperación crítica de una racionalidad ilustrada como renovación de la concepción marxiana de la realidad. El llamado “pensamiento débil” es la enunciación ontológica de la diferencia.

Pero, qué es la diferencia; en palabras de Vattimo: “*la diferencia como destitución de la definitividad de la presencia es, por el contrario, esencial al pensamiento para constituirse como pensamiento crítico... La diferencia como desfundamentación es así una respuesta a la solicitud de criticidad...*”, sostiene Vattimo en *Las aventuras de la diferencia*. En definitiva, derribar la Razón en sentido fuerte, desconstruir lo Uno para acudir a sus fragmentos, porque lo verdadero no posee una naturaleza metafísica o lógica sino retórica.

El “pensamiento débil” es una ontología no metafísica o, más bien, un discurso de superación de la metafísica, porque el ser no es ningún objeto, sino la apertura dentro de la que el hombre y el mundo pueden relacionarse.

Derrida centra su ejercicio de deconstrucción en la superación de la fenomenología y el estructuralismo, porque, en el caso de la fenomenología, es la abanderada de la “filosofía de la identidad” o tramitación metafísica del filosofar (totalidad, universalidad, esencia; es el sostenimiento de la tesis de que hay un sentido sustancial o fundamental y que dicho sentido constituye el logos de la racionalidad occidental), en el caso del estructuralismo, aunque hubo de acometer la tarea de crítica a la filosofía de la identidad como crítica de la metafísica terminó por recaer en ella, ya que sigue manteniendo un concepto sincrónico, ahistórico y estático de estructura.

Con su ejercicio de deconstrucción, Derrida quiere “pensar la diferencia” para poner fin al logocentrismo, al fonocentrismo occidental. En cierto modo, la tarea desconstruccionista es nietzscheana, pues es un acometido crítico contra la cultura occidental. Y pensar la diferencia va a suponer un pensamiento no metafísico, no identitario. La deconstrucción se enfrenta a la metafísica con la intención de descomponer la arquitectura conceptual de ésta. Pero esta labor no la lleva a cabo bajo ningún programa o método, sino como simple estrategia. La deconstrucción pretende mostrar, así, el sinsentido del logocentrismo.

Pero, de nuevo surge la pregunta: ¿Qué es la diferencia? *Diferencia* es *différence* y *différance* (véase: DERRIDA, Jacques: *la escritura y la diferencia*). *Différence* porque el signo, por su iterabilidad, no expresa un significado idéntico a sí mismo, puede ser repetido en otro contexto como el mismo y como otro posible: hay, pues, una falta de identidad de cada signo en cuanto repetible en otros contextos; *différance* porque el signo impide una presencia pura, o alingüística, del sentido. La diferencia no es ni una palabra ni un concepto, es simplemente una estrategia; una estrategia de lectura, que pretende entrar en el texto para descoser su trama, y una estrategia de escritura, porque pretende diferir el signo, retardar el significado, aligerar el significante.

Finalmente, frente a la univocidad de la lógica de la razón, de la lógica del pensamiento de la identidad, la filosofía de la diferencia reclama un pensamiento heterológico.

**PARA SEGUIR PENSANDO EL SIGLO XX. LA FILOSOFÍA POLÍTICA:
LIBERALISMO Y REPUBLICANISMO. DE JOHN RAWLS A HANNAH
ARENDT**