

PARA LA FUNDAMENTACIÓN DE UN PENSAMIENTO HÁBIL

Manuel Fernández Lorenzo
Universidad de Oviedo

Fundamento sin fondo

Si se me pregunta qué sistema de filosofía política vino a sustituir al que, como filosofía, había abandonado, responderé que ningún sistema: sólo la convicción de que el sistema verdadero era algo mucho más complejo y polifacético de lo que yo había nunca imaginado, y que su función no era proporcionar una serie de instituciones modélicas, sino principios de los que podían deducirse aquellas instituciones que resultaran apropiadas en una circunstancia dada.

J. Stuart-Mill, *Autobiografía*.*

La cuestión de la fundamentación¹ es la cuestión principal y previa que debe resolver toda filosofía que se precie de llevar tal nombre. Como escribía Heidegger: “funesto es tan sólo que se piense que una cuadrícula de títulos, zurcida de cualquier manera, represente la única forma verdadera de ‘sistema’ y que *por esto* no convenga ocuparse en absoluto de la pregunta por el sistema. Ciertamente, hay que rechazar una y otra vez la forma inauténtica del sistema y la manía de construir sistemas, pero sólo porque el sistema en su sentido verdadero es una tarea, la tarea de la filosofía”.² Pero fundamentación no es

fundamentalismo. En este sentido ciertas exageraciones postmodernas tienden a rechazar toda fundamentación filosófica como fundamentalismo metafísico. Jacques Derrida rechaza claramente el fundamentalismo por metafísico, pero se ve obligado a introducir la *Différance* como una especie de fundamento sin fondo: “Por la misma razón, no sabré por donde comenzar a trazar el haz o el gráfico de la *différance*. Puesto que lo que se pone precisamente en tela de juicio, es el requerimiento de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto, de una responsabilidad de principio. La problemática de la escritura se abre con la puesta en tela de juicio del valor del *arkhé*. Lo que yo propondré aquí no se desarrollará, pues, simplemente como un discurso filosófico, que opera desde un principio, unos postulados, axiomas o definiciones y se desplaza siguiendo la linealidad discursiva de un orden de razones. Todo en el trazado de la *Differance* es estratégico y aventurado”.³ Derrida pone como ejemplo de sistema no fundamentalista el sistema cerrado de la lingüística estructural: “Ya tomemos el significado o el significante, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultado de este sistema [...]. Puesto que la lengua, de la que Saussure dice que es una clasificación, no ha caído del cielo, las diferencias se han producido, son efectos producidos, pero efectos que no tienen como causa un sujeto o una sustancia, una cosa en general, un ente presente en alguna parte y que escapa al juego de la *Différance*. Si hubiera implicada una tal presencia, de la forma más clásica del mundo, en el concepto de causa en general, sería pues necesario hablar del efecto sin causa, lo que enseguida conduciría a no hablar más de efecto”.⁴ Pero Derrida, como los postmodernos, al rechazar el fundamentalismo rechaza la cuestión de la fundamentación.

Tradicionalmente la cuestión de la fundamentación de la filosofía ha sido la cuestión de la construcción de un Sistema filosófico. Quienes han planteado más claramente esta cuestión del Sistema en la modernidad —una cuestión al fin y al cabo moderna, pues en Aristóteles las partes de su filosofía se enumeran como una rapsodia, siendo las *Disputationes Metaphysicae* de Suarez el primer Tratado de Metafísica propiamente hablando— han sido Spinoza y Fichte. A pesar de sus diferencias de planteamiento ambos conciben la Idea de Sistema dentro todavía de la Lógica lineal aristotélica en la que subyace el esquema proposicional copulativo de Sujeto y Predicado, bajo la denominación de Sus-

tancia y Atributos: “los tres principios fichteanos dan a su vez razón, desde la perspectiva del idealismo crítico (pues Fichte admite, con Spinoza, que la verdad da cuenta de sí y a la vez de lo falso), de los tres estratos del ‘realismo dogmático’ spinozista: la sustancia (ahora, el ‘Yo’ absoluto), lo atributos del pensamiento y la extensión (la contraposición Yo / No-Yo) y los modos (la oposición del yo divisible y no-yo divisible)”.⁵ Esta concepción es la que guía la interpretación spinozista de la sistematización modélica alcanzada por la Geometría; una concepción arborescente, linneana, cuyo origen se remonta a las clasificaciones platónico-aristotélicas. Pero hoy somos conscientes de que cabe una interpretación siguiendo un esquema circular, no copulativo como el encarnado en la fórmula ‘*S es P*’, sino un esquema operacional algebraico, combinatorio o funcional, suministrado por los desarrollos de la lingüística estructural, como señalaba Derrida, o de la matemática moderna que está a la base de la Lógica matemática construida por Boole, Frege, Russell, etc. Todavía Kant mismo está preso de la lógica aristotélica cuando interpreta la proposición aritmética “ $5+7=12$ ” en clave copulativa: “En efecto: en el juicio ‘ $5+7=12$ ’, Kant interpretó ‘12’ como predicado de una proposición cuyo sujeto fuera ‘ $5+7$ ’. Ahora bien, desde una perspectiva gnoseológica, tanto ‘5’ como ‘7’ y como ‘12’ son términos, por lo que la proposición se hará consistir en la interposición de una relación —en este caso, un predicado de igualdad— entre el resultado ‘12’ de la operación *adición* aplicada a dos términos del campo de la aritmética, ‘7’ y ‘5’”.⁶

Siguiendo esta Idea se podría precisar, entonces, que más que un rechazo definitivo de todo intento de fundamentación sistemática, lo que nos llevaría al nihilismo de tantos postmodernos, creemos que se puede intentar una renovación profunda de lo que se entiende por principios de fundamentación frente a Spinoza y Fichte. Un Sistema filosófico, el cual, más que descansar estáticamente en un fundamento, consigue (dicho metafóricamente) flotar, por medio de habilidades natatorias, en un mar sin fondo,⁷ será ahora, para nosotros, una totalidad pero que no ha de analizarse ya dualísticamente como la conjunción de un Sujeto sustancial y unos Atributos que se predicán o deducen linealmente de él. Un Sistema ahora será el resultado de la globalización (círculo) o totalización de unas partes o *términos* del Sistema entre las cuales se establecen *relaciones* producto de determinadas *operaciones*.⁸ Esta totalización puede ser abierta o cerrada. En todo caso nunca se debe dar por

clausurada, pues en ese caso la fundamentación degeneraría en fundamentalismo. Por ello se puede decir que la filosofía prefiere la búsqueda de la verdad a su posesión, y parodiando a Lessing podría responder a la ciencia: la verdad es para ti, déjame a mí el deseo de buscarla sabiendo que aunque la encuentre no la podré tener nunca como una posesión definitiva.

Fundamento terminal, relacional y operacional

En un antiguo cuento indio, transmitido por Algacel, unos ciegos hablaban de un elefante según su experiencia. El que palpó la oreja decía que era un cojín, el que la pata decía que era una columna, y el que tocó el colmillo pensaba que era un cuerno gigante. De la misma manera para nosotros Fichte y Spinoza tienen algo de los ciegos del cuento indio cuando hablan de la sistematización filosófica. Fichte cree que Spinoza está cegado por el dogmatismo cuando considera que un sistema es una totalización filosófica que pretende expresar, al modo científico, toda la realidad mediante un “conjunto de proposiciones acompañadas del sentimiento de necesidad”. Tal totalización es una totalización metafísica y no propiamente filosófica; pero no sólo por esto. Desde nuestro punto de vista, Spinoza habría permanecido ciego también para el carácter relacional y operativo de la fundamentación filosófica, entendiendo el fundamento como los antiguos, como un *término* a partir del cual todo deriva. La sistematización criticista de Fichte tiene la ventaja de buscar como fundamento filosófico a una entidad que sea expresión de ese carácter de libertad y apertura propio de la totalización filosófica. Es muy efectiva en la destrucción del sustancialismo spinozista, pero es a la vez incapaz de una fundamentación real y no meramente ideal o imaginaria. El Yo de Fichte no es ya, ciertamente, un *término* sustancial, una Sustancia. Después de Hume, el yo o la conciencia es más bien una *relación*, que, como el hilo que une las cuentas de un collar, mantiene unidas nuestras impresiones, términos que remiten a los objetos. Incluso para Fichte los objetos no son sustancias sino *Gegen-stand*, lo que está frente al sujeto, frente al Yo. La lengua alemana, en alguno de sus significados, como ocurre en este caso, permite desarrollar una concepción del mundo que no era posible ni en griego ni en el latín de Spinoza.

Pero Fichte permanece ciego, a su vez, cuando trata de señalar las *operaciones* que engendran las relaciones entre los términos. Tanto Fichte como Spinoza ponen como característica del fundamento que eligen la actividad operatoria. Pero Spinoza atribuye esta actividad a un término, a algo real, a la Sustancia como *causa sui*, de la cual derivan Atributos y Modos. Se puede discutir si es un término metafísico (Dios) o físico (la Naturaleza), pero no se le puede negar su carácter gnoseológico de algo terminal, fundacional, un *arjé* terminal que se convierte en un operador fantasma. Fichte atribuye la actividad operatoria al Yo, el cual tiene también un carácter de *arjé*, de principio linealmente deductivo pero meramente representacional, no real.⁹ Por ello Fichte, después de asumir la incognoscibilidad de lo real decretada por Kant, no trata ya de dar una explicación sistemática de la realidad entendida como una sustancia, sino sólo de la limitada representación que nos hacemos de ella, es decir de la conciencia que tenemos del mundo, como algo que se nos opone (*Gegen-stand*) y nunca podremos conocer realmente, pues en el fondo no es nada sustancial sino un No-Yo, solamente un obstáculo para que se desarrolle y enriquezca el sutil tejido espiritual, rico en una extraordinaria sucesión fenomenológica de formas ideales y quijotescas de relacionarnos con el mundo. Popper ha reeditado, aplicándolo al conocimiento científico, este modelo teoreticista de considerar la realidad que inaugura Kant. Un mundo que permanece siempre el mismo en su naturaleza de No-Yo, en cuanto soporte de resistencia y energía inagotable, que sólo tiene el papel negativo de oponer resistencia, de falsar, no de confirmar, la representación que la incesante actividad fabuladora y conjetural de la conciencia se hace de él.

La actividad relacionadora del Yo fichteano, por otra parte, no tiene su fundamentación en sí misma. Es necesario volver allí donde creemos que Fichte se extravía para tratar de buscar la causa de ese extravío y corregirlo. Encontrar un desliz a partir del cual podamos de-construir su pensamiento, realizar un discurso paralelo, una *antilogía* (Diógenes Laercio IX, 51), mediante la retorsión de sus premisas de tal forma que podamos alcanzar conclusiones opuestas. Creemos haber encontrado dicho desliz allí donde Fichte tiene que recurrir a una fórmula metafísica para explicar la actividad operatoria de la conciencia, la autoactividad de la conciencia que se pone a sí misma y pone al mundo, tomado por analogía con la Sustancia metafísicamente entendida como *causa sui*. Pues es en este sentido en el que Fichte asimila al Yo con la Sustan-

cia: el Yo es la verdadera *causa sui*, la causa de sus propias representaciones, y en último término de un mundo reducido a una ficción, a un fantasma que pone el propio Yo para desarrollarse combatiéndolo quijotesca. En eso consiste su novedad idealista, contra el materialismo spinozista. No obstante, Fichte necesita, para explicar el carácter de esta autoactividad, en tanto que ya no es autoactividad necesaria y eterna de la Naturaleza material, inventar una palabra compuesta nueva, *That-handlung*, que se puede traducir por “acto de voluntad”, como diferente de mero “hecho” (*That-sache*). Ortega, en sus *Temas del Escorial*, siguiendo la traducción alemana de *El Quijote* por L. Tieck, lo traduce por “hazaña”. A nuestro juicio, debería resaltarse que una hazaña es algo positivo, fáctico, en lo que se expresa una voluntad, la cual en sí misma no es más que puro esfuerzo, actividad sin fin. Pero si tenemos en cuenta el parentesco estrecho de raíz que hay entre *Handlung* (actividad), *handeln* (comerciar, regatear) y *Hand* (mano), dicha actividad remite también etimológicamente a la actividad manual de los artesanos y comerciantes. De ahí resultaría que en el propio término acuñado por Fichte, está implícita, etimológicamente hablando, la fuente de la actividad de la conciencia y de lo humano en la actividad operatoria, ajustada a fines, más originaria, en la operatividad manual, base de las artes marciales necesarias para las hazañas guerreras, ciertamente, pero también base de las más pacíficas actividades industriales y comerciales.

La actividad manual es más bien actividad operatoria que relacional. La actividad cerebral, mental, es más propiamente relacionadora, como observó Bergson en su famosa comparación del cerebro con una central telefónica. Por eso Fichte, que, condicionado por su teoreticismo, busca un fundamento relacional, propio de una actividad no productiva de cosas sino sólo de representaciones, permanece ciego para extraer las consecuencias pertinentes. Para nosotros la *Tathandlung* es manifestación entonces de una actividad humana característica, y no ya meramente animal, que es ante todo actividad manual normativizada, técnica, por lo que propiamente deberíamos hablar de *habilidad*. Pues el *homo sapiens*, como también señaló Bergson, presupone el *homo faber* o, como hoy decimos más precisamente, el *homo habilis*. Reformulamos por ello el análisis fichteano cuando decimos, de una forma que eluda a la vez su representacionalismo y su idealismo, que la clave, no sólo de la esencia sino del propio ser del hombre, de su libertad en definitiva, está en su habilidad, habilidad esencialmente manual. Marx, en el plano sociológico-histórico, ya

trató de liberarse del idealismo cuando en *La ideología alemana* pone al trabajo manual como fundamento del intelectual y ridiculiza la mixtificación de la conciencia en que incurrió el Idealismo alemán. No obstante Marx, y más claramente Engels y el Diamat, influidos por el materialismo francés, regresan en Ontología a posiciones spinozistas, prefichteanas, al poner a la Materia, cual nueva Sustancia, como fuente o fundamento de toda la actividad humana. Renuncian a una fuente próxima, la actividad manual, por otra, el origen material de la conciencia, cuya lejanía se pierde y desdibuja en los orígenes de los tiempos. Pues el contexto que bloqueó tanto el descubrimiento de Fichte como el de Marx y Engels creemos que fue un contexto lógico-ontológico de fondo, en el cual está implícito una concepción kantiana de las cuestiones de fundamentación, presididas por el dualismo Materia/Conciencia, Objeto/Sujeto, Naturaleza/Espíritu, o Naturaleza/Cultura, etcétera.

El filósofo que fue consciente de este dualismo irresoluble y trató, como un Moisés, de indicar la dirección circularista crítica para evitarlo, dirección que como veremos conducirá a la Tierra prometida empezada a pisar por la *koiné* hermenéutico-estructuralista contemporánea, fue Schelling con su filosofía basada en el Principio de la Identidad entre Naturaleza y Espíritu, de raigambre más leibniziana y, por ello, decididamente anticartesiana. Ya Hume había escrito: “la materia y el espíritu nos son en el fondo igualmente desconocidos, y no podemos determinar qué tipo de cualidades son inherentes a la primera o al segundo. La metafísica también nos enseña que nada puede decirse *a priori* en lo que se refiere a la causa y al efecto, y que, siendo la experiencia el único fundamento en el que basamos nuestros juicios de esta clase, no podemos saber, partiendo de cualquier otro principio, si la materia, por su organización o estructura, no podría ser la causa del pensamiento”.¹⁰ Si detrás de Kant está Hume, detrás de Schelling está Leibniz, llamado justamente por Ortega, en su obra *La idea de principio en Leibniz*, el filósofo de *los Principios*. Como escribe Gianni Vattimo comentando un libro de Luigi Pareyson: “En la crisis del marxismo que la filosofía y la cultura están viviendo, reaparecen, cada vez con más fuerza, temáticas existencialistas y, *en sentido amplio*, kierkegaardianas. Tales temáticas, como se puede ver en el libro de Pareyson, se conjugan además, por otra parte, y muy profundamente, con una ontología que no deriva ya tanto de Kierkegaard cuanto, como decía, del último Schelling; justo por lo cual, o en cuanto dan lugar a una ontología, abren después, a su turno, distintas

alternativas; sobre las cuales, como ahora mostraré, se puede (y a mi parecer se debe) disentir de Pareyson y en general de las filosofías de tipo existencialista”.¹¹

La solución que Vattimo propugna, a diferencia de la schellinguiano-existencialista de su maestro Luigi Pareyson, se orienta hacia la Hermenéutica, como nueva *koiné* que sustituye en este final de siglo al marxismo y al existencialismo de los años 50. Nosotros hablaríamos de *koiné* estructuralista-hermenéutica, pues el estructuralismo implicó precisamente una renovación metodológica inducida en la filosofía por la constitución de la Lingüística como ciencia a partir sobre todo de la Fonología de Trubetzky, Saussure, Hjelmslev, etc. Dicha renovación metódica, desplazó a la metodología descriptivista de la fenomenología y del neopositivismo, sustituyéndola por una metodología circularista, de influjo también evidente en la concepción metodológica de Gustavo Bueno. En dicha corriente hermenéutica nos parece central la concepción circularista de la verdad, reflejada en el principio interpretativo básico del llamado “círculo hermenéutico”. Aunque esta concepción circularista de la verdad que se opone al adecuacionismo clásico y a la filosofía de la reflexión o teoreticismo kantiano-fichteano, es la que inaugura también en parte Fichte y, más claramente, Schelling.¹²

Pero el Estructuralismo y sus derivaciones hermenéuticas postmodernas repiten el canto de la “muerte de la Filosofía” al reducirla por boca de Levi-Strauss, a la mitología de la etnia occidental, o por la mano de Derrida, a un texto más entre otros textos literarios. Se repite aquí la constante e inevitable pretensión cientifista que genera todo gran avance científico, como ocurrió con la Física clásica y el materialismo mecanicista, la biología darwinista y el positivismo espenceriano. La filosofía cuando no es repudiada es reducida a un papel auxiliar y secundario, despojada previamente de todos sus fundamentos propios. Hoy como ayer se vuelve a plantear el mismo problema con respecto al Estructuralismo-hermenéutico, en tanto que este ha devenido *koiné*. La filosofía debe ser capaz de escapar al cerco reductivo de la ciencia lingüística que quiere poner la esencia de la actividad humana en el lenguaje y la comunicación. Para ello debe apropiarse de toda la panoplia metodológica desplegada por el estructuralismo, por el antropológico más que por el lingüístico, pues la antropología no es una ciencia sino que sigue siendo una disciplina filosófica, y utilizarla para rehacer su casa, evitando el reduccionismo científico.

Schelling, ya desde sus *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*, había empezado, como decíamos, a explorar una vía de fundamentación distinta de las ofrecidas por el spinozismo y el criticismo idealista fichteano. Como señala Heidegger: “En el informe previo del tratado sobre la libertad, Schelling llama la atención sobre la insuficiencia de la fórmula opositiva ‘naturaleza y espíritu’ (*res extensa, res cogitans*; mecanismo, yo pienso), que nos ha sido transmitida desde Descartes y que no fue superada todavía por Kant. Schelling señala la identidad de naturaleza y espíritu. La libertad no puede por esto ser entendida ya como independencia respecto de la naturaleza, sino tiene que serlo como independencia respecto de Dios”.¹³ Pero Schelling reviste una Idea nueva, el fundamento como Identidad, o como diríamos nosotros, la Verdad como Identidad circular, como algo a la vez objetivo (terminal) y subjetivo (relacional), con una Idea antigua, la Idea de Dios. Aunque en algún momento vislumbra la necesidad de aceptar el abandono de esta Idea en un rasgo nihilista que prefigura a Nietzsche: “Aquí es preciso abandonar toda finitud, todo lo que es todavía un ente, abandonar la última dependencia; aquí se trata de abandonarlo todo, no simplemente, como se suele decir, mujer e hijos, sino lo que sólo se limita a *existir*, incluso Dios mismo, pues también Dios es, desde este punto de vista, sólo un ente”.¹⁴

Todavía no se había producido el giro antropológico provocado por lo que se puede llamar la concepción evolucionista, crítica del creacionismo, en todas sus variedades de emanantismo, procesionismo, etc. Después de Feuerbach, el grito nietzscheano de “Dios ha muerto, viva el Superhombre” permite la contemplación del Mundo desde un nuevo punto de vista positivo —una vez superado el bloqueo milenarista de la mentira olímpica—, desde el punto de vista de los hijos de la Tierra, desde un sujeto corpóreo humano, hijo de la Tierra y no de algún Dios, desde el cuerpo como hilo conductor (*Leitfaden*). El cuerpo, de la mano de Schopenhauer, pero sobre todo de Nietzsche acabará reduciendo, por una inversión de los papeles, al Yo, al Espíritu a algo impotente. El Yo se disuelve porque queda absorbido o identificado con el Cuerpo, dejando de ser este una criatura del Yo, algo que “pone” el Yo, como diría Fichte, para pasar a ser él mismo un Yo, un “punto de vista”, y más precisamente, puesto que Dios ha muerto, el cuerpo pasa a ser el único punto de vista realmente existente. En un sentido similar se habla de la inversión del platonismo, o del idealismo que Nietzsche lleva a cabo. El cuerpo se convierte

entonces en un hilo conductor antropológico que marca el origen de la filosofía contemporánea en Feuerbach, en Schopenhauer, con su desarrollo en Husserl, y en el movimiento fenomenológico existencialista que se abre camino en Francia de la mano de Sartre y Merleau-Ponty y que estallará definitivamente a partir de Foucault en la llamada reflexión postestructuralista o postmoderna. Veamos como ese, en principio, delgado hilo conductor, tradicionalmente mal analizado como un mixto de materia y espíritu, se transforma en un complejo nudo que puede actuar de nuevo como contexto fundamentador.

Toda la cuestión filosófica comenzaba con el socrático “conócete a ti mismo”. Pero hasta ahora se habría identificado esa mismidad con la interioridad. Eso era comprensible antes de que la medicina científica nos hubiese mostrado que dentro del cuerpo humano no hay una materia ni una realidad esencialmente diferente de la que existe fuera de él. Ese espacio presuntamente interior y depositario de una realidad más sutil llamada alma, conciencia, yo, etc., se ha esfumado. Dentro del cuerpo humano, al que hoy conocemos científicamente, gracias a la teoría celular y a la biología molecular, no queda ya ningún escondrijo para el alma. La agustiniana vía de la “*interioritas*” se ha revelado un callejón sin salida. No obstante debemos volver a analizar sus primeros pasos para ver donde reside el comienzo de ese extravío remediándolo en lo posible.

El cuerpo como contexto de fundamentación

El primer paso socrático mandaba reparar en uno mismo por medio de la contemplación. Dejar de mirar a las cosas y mirarse a sí mismo. Descartes asoció este conocerse a sí mismo socrático, ese “ir dentro”, con la duda escéptica como primer paso filosófico, con una duda que presupone las evidencias matemáticas, con una duda trascendental. Dicha asociación atraviesa el pensamiento europeo diferenciándolo del greco-romano en el sentido de que en aquel el escepticismo, junto con el epicureísmo y el cinismo, fueron derrotados por el estoicismo, cuando a través de la *stoa* media llegó a convertirse en la ideología oficial del imperio romano en su periodo más glorioso. Con los romanos habría triunfado el teísmo filosófico, el fundamentalismo monoteísta del *arjé* terminal, iniciado por Tales y continuado por Aristóteles y el

dogmatismo estoico y cristiano. A través del cristianismo, y sobre todo de San Agustín, estos movimientos filosóficos relegados, sobre todo el escepticismo, manifiesto en el *si fallor sum* agustiniano, obtuvieron una especie de revancha que culmina en el Renacimiento y en la duda cartesiana, pasando a engrosar la levadura del mundo europeo. Pues la sociedad industrial europea que surge en la modernidad recuerda más los valores comerciales cartagineses, muy influyentes seguramente en los años de educación agustiniana en Cartago, que los valores esencialmente militares de los romanos. El espíritu de la revolución inglesa, y, con él, el espíritu de la modernidad europea, es más cartaginés, más escéptico y epicúreo que estoico-romano, como ya señaló Saint-Simón, aunque ello no impida que por su despotismo en la política exterior los ingleses se parezcan a los romanos.¹⁵

Ese modelo de fundamentación escéptica, que incluye la experiencia del vértigo ante lo sin fondo, ante el abismo (*Abgrund*) kantiano o ante lo sin fondo (*Ungrund*) schellinguiano, acompañada de retiro epicúreo y escéptica moral provisional, constituye la originalidad de la modernidad cartesiana comparada con la fundamentación dogmático-axiomática griega de un Tales de Mileto, y fue de nuevo enarbolado por el viejo Schelling frente al más dogmático y más estoico Hegel, en el comienzo de la filosofía contemporánea: “La palabra *skepsis* no significa duda, sino volver la cabeza, reflexión, buen sentido. Todo saber en el que no se da un movimiento necesario, involuntario y no intencional, como por ejemplo se da en la Geometría, se rige por la *skepsis*. El verdadero y auténtico escepticismo no es algo externo a la filosofía positiva, sino un elemento constante e interno a la misma. El escepticismo no es algo que se encuentre antes de, o en el exterior de, la filosofía y que se deba ante todo superar para dar comienzo a la filosofía, sino que es algo esencial incluso para la verdadera filosofía. Puesto que el principio de la filosofía positiva no es algo demostrado, sino algo a probar continuamente, entonces no se puede dar aquí ningún progreso desde algo primero demostrado a un segundo, donde el pensamiento precedente es aplastado por el peso del siguiente. Donde la ciencia *entera* es la prueba de su principio, aquí está la ciencia entera oscilando libremente entre saber y no-saber, es decir *flota en la duda* (cursivas nuestras) y, con todo ello, sin embargo progresa”.¹⁶

Practicando dicha *skepsis*, cuando volvemos de nuevo, literal y no metafóricamente, la vista sobre nosotros mismos, a diferencia de Descartes e influidos

por la *epoché* husserliana, hoy ya no contemplamos realmente ninguna interioridad, ningún cogito, sino que vemos una parte de nuestro cuerpo, como un objeto entre otros objetos. Es lo que en la filosofía de este siglo, desde Husserl a Merleau-Ponty, se conviene en denominar como la experiencia fenomenológica del cuerpo. Se trata con ello de hacer una descripción fenomenológica de la auto-percepción del cuerpo propio, como primer paso para captar, tras sucesivas reducciones, el posible fundamento trascendental. Un ejemplo excelente de este enfoque fenomenológico nos lo ofrece Pedro Laín Entralgo: “¿cómo percibo yo mi cuerpo? La respuesta es obvia: lo percibo sintiéndolo internamente como cenestesia y, por otra parte, viéndolo cuando me pongo ante el espejo o directamente lo miro, y tocándolo cuando pongo sobre él mis propias manos; convirtiéndolo, pues, en objeto de un vago sentimiento y de sensaciones visuales y táctiles”.¹⁷ El criterio de las sensaciones cenestésicas, la autovisión y la auto percepción táctil, son los modos inmediatos en que se da el conocimiento del cuerpo propio. Pero a nuestro juicio el trámite de la pura descripción fenomenológica, siendo necesario, todavía no es suficiente. Es preciso ordenar tales criterios en un sentido genético-dialéctico, ya que unos se fundamentan o descansan en otros. Pues para aprender a hacer un nudo no basta con una mera descripción, hay que hacerlo y deshacerlo. El significado es el uso, como diría Wittgenstein.

A su vez tales descripciones pueden leerse de formas diferentes según el contexto interpretativo que se maneje. Es habitual desde Sócrates establecer una dualidad entre lo externo y lo interno, concediendo mayor profundidad a lo interior que a lo exterior. Dualismo que canonizó Platón, para el que el criterio predominante será, como en Sócrates la autovisión, la contemplación de un mundo de Ideas, del cual el mundo exterior es una copia. Dicho dualismo continúa todavía vivo en Schopenhauer, gran admirador de Platón, para quien lo interior ahora ya no son las Ideas o representaciones, sino la Voluntad ciega, a la cual ya no se accede por la auto-visión sino por el sentimiento intuitivo y la emoción oscura, cuya manifestación inmediata sería en términos positivos la cenestesia. Pero tampoco nos basta, como pensaba Schopenhauer, con el criterio, más recientemente revivido por Merleau-Ponty, de la sensibilidad interior, de la intuición de la propia voluntad, para diferenciar nuestro cuerpo de otros objetos. Ni siquiera la positivación de este criterio a través del concepto de las sensaciones cenestésicas. Pues estas, al margen de que sean o

no verdaderas no son siempre realmente operativas. Debemos ensayar un criterio más resolutivo que elimine todo residuo de interioridad, que revela una forma dual característica del pensar metafísico, pues la interioridad siempre va asociada a una exterioridad, aunque esta sea relativa, como la que revela la cenestesia. Debemos ensayar lo que Foucault denominaba “el Pensamiento del afuera” en el sentido de pasar a un lenguaje en el que se excluya al sujeto interior. Pero Foucault no suministró un método explícito para desarrollar dicho lenguaje, aunque lo ejerció en alguna medida. Dicha tarea la llevó a cabo su discípulo Derrida, en el cual la influencia de Husserl y de Heidegger es más notoria. En términos derridianos se trataría aquí de “de-construir” tal oposición interno/externo, pero no tanto para superarla cuanto para distorsionarla, para modificar su sentido, conectándola o reinscribiéndola, por ejemplo con otra distinción que en la tradición parecía no tener nada que ver con ella. El propio término empleado por Derrida deriva de la *Abbau der Metaphysik* de Heidegger y de la *Dekonstruktion* schellinguiana.¹⁸

En vez de la distinción externo/interno, ensayaremos su de-construcción, su refracción a través de la distinción cercano (interno)/lejano (externo), la cual podemos remitir también a nuestro propio cuerpo. El punto de partida no es ahora algo que se ha vuelto tan etéreo como el yo, sino el cuerpo propio. En dicha tesitura el criterio central es el acto fisiológico, y ya no mental, de la percepción. Laín Entralgo cuando pone un ejemplo de conocimiento del cuerpo propio elige la percepción de la mano: “Pongo mi mano ante mis ojos y la miro”.¹⁹ La veo o me la represento como análoga a otras manos pero la siento como expresión mía. Pero la mano además de ser un objeto entre los otros objetos del mundo, y de sentirla como propia por esa cenestesia característica, es también y principalmente la llave que me abre la relación social con los otros, y la relación más específicamente humana con las cosas. Schelling ya había formulado un criterio de evidencia manual, frente a los espiritualistas románticos, cuando escribió que “sólo es real y verdadero / lo que se puede tocar con las manos”.²⁰ Además, a diferencia de Husserl, quien quería deducir el conocimiento de los otros a partir de su semejanza con el cuerpo propio percibida a través del observar, con lo cual todavía permanecía preso del idealismo griego que sólo capta “seres ante los ojos” como le reprochó Heidegger, deberíamos proceder, por un parte, a la inversa, pues de lo propio somos conscientes a partir del conocimiento de los demás, como ejemplificó Sartre, yendo

en esto más allá de su lejano maestro Husserl, al poner el ejemplo del que es sorprendido mirando por el ojo de la cerradura y siente, con sorpresa o vergüenza, el poder de otra mirada sobre sí. Ya señaló en su día Ortega que “hay, que volver del revés, a mi juicio, la doctrina tradicional, que en su forma más reciente y refinada es la de Husserl y sus discípulos —Schütz, por ejemplo—, doctrina según la cual el *tú* sería un *alter ego*. Pues el *ego* concreto nace como *alter tu*, posterior a los *tús*, entre ellos; no en la vida como realidad radical y radical soledad, sino en ese plano de realidad segunda que es la convivencia”.²¹ Pero, por otra parte, ese conocimiento propio a través del conocimiento de los demás, una forma de conocerse a sí mismo no mentalista o interiorista, aunque presupone, como muy bien señala Sartre, conductas a distancia, de acecho visual, ligadas a sentimientos “interiores” de miedo o vergüenza de ser descubierto, no se produce real y positivamente hasta que no se entra en contacto real y efectivo con el otro. De ahí que en esta perspectiva se nos aparezca como algo clave en el contacto efectivo y no meramente intencional y en el conocimiento de los demás, más que la mirada que señala Sartre —operación propia de una conciencia intencional que apunta meramente a un objeto pero no llega efectivamente a aprehenderlo, a agarrarlo o a tocarlo— otra operación que inveteradamente se asocia a las manos, haciéndola equivalente de una especie de tacto social: el saludo de contacto. En él vemos un efectivo “acto intencional emotivo”, más en el sentido de Scheler que de Husserl.²²

Las manos, que pueden efectivamente atrapar o repeler al otro, y no ya la mera mirada, son ahora la parte del cuerpo, gracias a la cual el resto de los seres se nos aparecen separados (exteriores, lejanos) a cierta distancia, o cercanos, como seres “a la mano”, actualmente o en potencia. Volvamos pues la vista a lo más cercano. Del resto de los objetos sabemos que están lejos, cuando no están a la mano. El famoso “Pensador” de Rodín, desnudo para resaltar más un cuerpo oculto habitualmente por la ropa, apoya la cabeza sobre la mano derecha (diestra, hábil) y ésta con el codo sobre el fémur de la pierna correspondiente, mientras la mano izquierda descansa sobre la rodilla de la otra pierna, ocupando una posición central en el conjunto de la composición. Es todo un símbolo de la condición última del pensar que debe ser reinterpretado en una clave no interiorista o psicologista (acto de concentración mental), sino como una evocación simbólica dada en términos espaciales y externos, como debe hacer una escultura, de la relación entre la actividad intelectual y su apoyo en

el tronco y las extremidades. Un apoyo, el de estas últimas, que cuando se contempla desde una concepción circularista del conocimiento, pasa a convertirse a su vez en motor sin el cual no se habrían desarrollado, por ejemplo, tantas y tantas circunvalaciones cerebrales.

Se atribuye a Anaxagoras el pensamiento de que el principio de la inteligencia humana estaba en las manos. Sócrates recogió la Idea de Inteligencia (*Nous*) de aquel, reprochándole que no la utilizase como fundamento explicativo, de un modo similar, salvando las distancias, a como Fichte le reprochó a Kant que no utilizase el Yo Trascendental como fundamento deductivo. Pero Sócrates, en el camino, se olvidó de esa maravillosa intuición genial que relacionaba la Inteligencia con las manos. Posteriormente su discípulo indirecto, Aristóteles acabó recuperando la Idea, pero le dio una consideración inversa a la de Anaxagoras, pues entendió, poniendo el carro delante de los bueyes, que las manos se desarrollaron en función de la Inteligencia. Con ello Aristóteles fundamentó la técnica sobre bases metafísicas. Sólo el gran Galeno, volvió las cosas a su lugar, recordando a Anaxagoras, aunque todavía siguió preso en parte del aristotelismo.²³ Hoy sabemos, mediante la antropología evolucionista, que el espectacular desarrollo cerebral que nos separa de nuestros antepasados pongidos y australopitecinos se registra fundamentalmente a partir de la aparición del *Homo habilis*, del hombre que empieza a utilizar con provecho técnico-operativo unas manos exentas tras la bipedestación: “Contra la tesis de E. Smith y A. Keith, seguidos luego por otros, y conforme a la mencionada idea de Darwin (acerca del orden de aparición de las novedades anatomofisiológicas en el curso de la antropogénesis: la posición erecta del cuerpo y la configuración humana del pie y la mano fueron los hechos iniciales de ese proceso), no fue la evolución del cerebro lo que inicialmente separó al hombre del mono; el género *Homo* comenzó su lenta ascensión anatomofisiológica y cultural con un cerebro de tamaño apenas superior al de los antropoides (R. Broom, W.E. Le Gros Clark, J.S. Weimer); y fue muy probablemente el requerimiento motor que demandaba la creciente utilización de la mano, la causa inmediata de ese subsecuente, pero luego rápido auge en el volumen y la dinámica del cerebro. Sin él, no hubieran sido posibles la telencefalización y el progreso de la actividad psíquica que tras el afianzamiento de la bipedestación tuvieron lugar (P. Merle)”.²⁴ La aparición del *Homo habilis* abre el camino civilizatorio, pues a partir de entonces se constituyen grupos sociales no regidos por el macho más

fuerte, sino por el sujeto más hábil en el manejo de instrumentos técnicos, hachas, lanzas, flechas, etc., todavía poco sofisticados en comparación con las metralletas y los ordenadores actuales, para manejar los cuales más que fuerza se requiere destreza.

La razón manual

De esta forma, una vez que la ciencia moderna ha dado la razón a Anaxagoras contra Aristóteles en la cuestión de la relación entre la inteligencia y las manos, creemos que es necesario volver a plantear la tarea que tradicionalmente se atribuye a la Filosofía de mostrar la Razón o el principio de toda experiencia. Pero siendo conscientes ahora de la necesidad de una fundamentación operacional, y no ya meramente terminal o relacional. Pues quedan más filosofías que el materialismo o que el idealismo. Más precisamente dicho: queda la filosofía que se abre camino entre el materialismo y el idealismo. Schelling se ocupó de reprochárselo a Fichte al reformular esta misma contraposición bajo la forma de Filosofía negativa/positiva. Schelling interpretó el idealismo, el suyo propio de juventud, como una forma de filosofía negativa, que considerado en sí mismo no era propiamente tampoco filosofía: “Frente al saber verdadero, es decir, aquel que no tiene lo verdadero al final, sino que está el mismo en lo verdadero, el saber negativo, considerado para sí o separadamente, no podrá pretender el nombre de filosofía; sólo será digno de este nombre por su último momento, por su relación al saber positivo. Este es un punto muy importante que conduce, ante todo, a superar plenamente aquella dualidad en relación a la filosofía, pues la filosofía negativa, por sí misma no es aún filosofía, sino solamente en su relación con la positiva”.²⁵ La filosofía negativa no puede existir al margen de la positiva.

Por ello el error de Fichte no está tanto en haber elegido la inteligencia en lugar de la cosa a la hora de explicar nuestro conocimiento del mundo, cuanto en considerarlos términos excluyentes. Es muy difícil para nosotros, por no decir imposible, superar esta ya tradicional forma moderna de analizar críticamente el problema del conocimiento. Como decía Derrida, no podemos salir de la Razón, tratando de superarla, por ejemplo, desde el irracionalismo, pues “la revolución contra la razón tiene, pues, siempre la extensión limitada

de lo que se llama, precisamente en el lenguaje del ministerio del *interior*, una agitación”.²⁶ Pero tampoco hay que permanecer ahí. Aun manteniendo los términos del planteamiento, la inteligencia (lo negativo o racional) y la cosa (lo positivo), cabe distorsionarlos, refractarlos, rectificarlos desde dentro, como admite Derrida. Dicha rectificación, que debe seguir una estratagema —a la vez que mantiene los términos anteriores sin destruirlos—, consigue decir, si se hace con suficiente habilidad, otra cosa con ellos, los distorsiona. La distorsión en este caso trata de rectificar algo que empieza a parecernos superficial y no satisface ya nuestra razón. Como tal distorsión, al principio también suena mal, hasta que los oídos no se acostumbren. Acabará entonces produciéndose alguna nueva configuración, pero no enteramente nueva, pues no podrá ser entendida plenamente si no se remite a lo que niega. En un sentido similar G. Vattimo sustituye, apoyándose en Heidegger, la superación (*Überwindung*) de la Metafísica por la remisión (*Verbindung*), por la declinación o distorsión de ella.²⁷

En sentido metodológico, con el Pensamiento Hábil queremos expresar una solución filosófica similar a la estratagema derridiana, propuesta como una tercera vía para escapar al dilema Racionalismo/Irracionalismo. Es la estrategia del doble juego: “Derrida aquí entabla una partida reñidísima contra un *maitre* terrible y, al parecer, siempre seguro de ganar en un juego cuyas reglas ha fijado él mismo. Prefiere jugar un *juego doble* (en el sentido en que un ‘agente doble’ sirve a dos partidos): fingir obedecer a la regla tiránica, pero al mismo tiempo tenderle trampas proponiéndole casos que no sabe resolver”.²⁸ Es una cuestión de destreza o de habilidad de-constructiva lo que entonces se precisa. El pensador, más que fuerte o débil, debe ser sobre todo hábil, guiarse más por juicios reflexionantes que determinantes, para decirlo con la conocida distinción kantiana. La filosofía schellinguiana de la Identidad, el Positivismo, la Fenomenología, el segundo Wittgenstein y el Estructuralismo derridiano son ejemplo histórico de maneras hábiles de pensar, de escapar a los dualismos metafísicos. No obstante el positivismo y la fenomenología optaron por el descripcionismo, eludiendo la cuestión de la fundamentación, la “pregunta por el Ser”, pregunta que sólo planteó el primer Heidegger, aunque después se perdiera en los laberintos del giro (*kebre*) lingüístico. Pero un nuevo modo de Pensar exige una nueva concepción del Ser. Por ello nuestra propuesta tiene un significado ontológico y constructivo que no aparece en estos movi-

mientos excesivamente metodológicos. Se trata de extraer en todo su alcance, es decir, hasta los fundamentos, la significación ontológica de la concepción del Ser como Ser-a-la-mano. El Pensamiento Hábil exige entonces el desarrollo de una “filosofía de las manos”, como aquello a que remite, genéticamente y como fundamento, en último término, toda habilidad, incluida la lingüística, como sabemos por Piaget.

Con ello podríamos decir que el “final de la metafísica”, y si con eso se quiere significar el “final de la modernidad” o el comienzo de la “postmodernidad”, o bien el advenimiento de un pensamiento “postmetafísico”, no ontoteológico (Spinoza), ni logocéntrico (Fichte), estaría estrechamente asociado a la consideración de un mundo a la mano, hecho a la medida de nuestros sistemas operatorios no ya mentales o espirituales sino corporales. En dicho pensamiento postmetafísico la conciencia, el Yo, ya no es el fundamento, pues el fundamento es una parte operatoria del cuerpo, la mano hábil. La razón manual, como una concretización de la todavía muy genérica razón vital orteguiana.²⁹ Un fundamento que, como el sol, es también un centro relativo. Pues de la misma manera que hay muchos soles, hay muchas habilidades humanas por medio de las cuales se construyen mundos y culturas diferentes. Construir ciudades, destruir el medio ambiente, eliminar las especies animales y la propia especie humana, gracias a la ciencia y a la técnica, sólo depende hoy de nuestra voluntad. En eso tenía razón Nietzsche. Pero mantener el equilibrio natural conduciéndonos de forma que evitemos una posible gran catástrofe no depende sólo de nuestra voluntad particular o general, ni siquiera de nuestra acción comunicativa, sino, y muy especialmente, de nuestra habilidad política. Es preciso pasar, como ya sostuvo Saint-Simon, de la política del poder a lo que él denominó *la politique des abilitàs*.³⁰ Ello conllevaría, a nuestro juicio, la redefinición del pensamiento filosófico, paralela al paso propuesto por Saint-Simon de una Política del Poder a una Política basada en la Habilidad, como un Pensamiento que no sea ni del Poder (fuerte) ni del No-Poder (débil), sino un Pensamiento Hábil. Gianni Vattimo habría visto sólo una cara de la moneda, la tendencia a la debilitación de la política basada en el Poder, la debilidad del antiguo poder violento único y centralizado, provocada por el desarrollo del Estado de Derecho y por consiguiente la necesidad de un pensamiento débil en consonancia con dicha situación de un grado muy limitado de poder o mando único. Pero no percibió con claridad la aparición

de la saint-simoniana *politique des abilités*, causa positiva, y no meramente negativa como la lucha por los “derechos”, del debilitamiento de la “política del Poder” de las antiguas sociedades militares.

Hemos alcanzado en nuestro desarrollo expositivo un concepto, el de Pensamiento Hábil, en el que merecería la pena detenerse, pues nos parece que expresa algo central que está ocurriendo en el desarrollo del mundo contemporáneo. Ello implica el despliegue de una filosofía que vaya más allá del pragmatismo, ya que este, aunque ha visto las cosas como útiles (*prágmata*) no ha elevado la habilidad manual a fundamento, a causa de su rechazo, típicamente positivista, a plantear la cuestión del fundamento, por considerarla una pregunta metafísica. Pero el desarrollo de dicha filosofía no es una tarea reservada a un sólo individuo. Por tanto su consolidación requerirá el esfuerzo, como siempre de muchos. En este sentido es más necesario hoy que nunca evitar el dogmatismo filosófico, estar abierto a otras corrientes y propuestas con las que sea posible y composable, una confluencia y un enriquecimiento mutuo, pues ello redundará en beneficio de la filosofía. Únicamente en un ambiente de verdadera tolerancia se abrirá camino la verdad a través, en este caso de la autentica discusión filosófica que sólo se inclina ante la habilidad dialéctica y no ante la mera autoridad dogmática que encubre intereses de cruda y desnuda fuerza. Tarea siempre difícil, pero no por ello menos atractiva.

Notas

* J. Stuart-Mill, *Autobiografía*, Madrid, Alianza Ed., 1986, p.164. El subrayado es nuestro.

1. En un artículo publicado con motivo de la estancia entre nosotros del filósofo turines Gianni Vattimo (M.F. Lorenzo, “Ser como voluntad y Ser-a-la-mano” en Gianni Vattimo y otros, *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*, Oviedo, Ed. Nobel, 1996), conocido por su propuesta de un Pensamiento débil, la cual conllevaría una nueva ontología de la actualidad, sugerimos otra forma de entender la ontología de la actualidad desde un pensamiento no tanto débil cuanto hábil. Al desarrollo y fundamentación de aquellas ideas que brotaron con ocasión de la presencia siempre estimulante de Vattimo entre nosotros van dedicadas las siguientes líneas.

2. Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, trad. española de Alberto Rosales, Caracas, Monte Avila, 1996, p. 33.

3. J. Derrida, “La Différance” en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 42.

4. *Ibíd.*, pp. 46-47.

5. Felix Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, p. 220, n. 420.

6. G. Bueno, *¿Qué es la ciencia?*, Oviedo, Pentalfa, 1995, pp. 49-50.

7. En un sentido similar Carlos Baliñas, ha hablado de fundamentar como conseguir no ahogarse en un profundo mar de dudas en relación con Descartes y Ortega, “Filósofos náufragos” en *El Basilisco*, 2 (1989): 13-18.

8. Tomamos esta Idea de Sistema por analogía con el uso que Gustavo Bueno hace de ella, muy influido por la metodología del estructuralismo francés, para analizar el Sistema de las Categorías en el Capítulo 2, &44-&53, en *Teoría del cierre categorial*, vol. 2, Oviedo, Pentalfa, 1993. Constatamos a la vez lo que nos parece una diferencia esencial con el autor, pues dicha Idea metodológica de Sistema, aplicada a la fundamentación ontológica nos lleva a proponer una fundamentación de la Ontología diferente a la suya y desde la cual el Materialismo filosófico se nos aparece ahora como una suerte de sutil ptolomeización de la ontología spinozista-wolffiana, anterior al giro copernicano de Kant. Ya se ha objetado a estas tesis ontológicas de Bueno que no son más que, en el fondo, una transposición en clave materialista de la ontología clásica de Wolff, lo que conduce a aporías irresolubles cuando se quiere a la vez asumir una posición crítica postkantiana. Ver Quintín Racionero, “Consideraciones sobre el materialismo. A propósito de los *Ensayos Materialistas* de Gustavo Bueno” en *La filosofía de Gustavo Bueno*, Madrid, Edit. Complutense, 1992, p. 50.

9. Como señala Felix Duque: “Fichte alaba el sistema de Spinoza, y lo tiene (como Jacobi) por ‘plenamente consecuente e irrefutable’. Este sistema sólo tiene un defecto: *que carece de fundamento*. En efecto, su Dios es, a fuerza de ser *conciencia pura*, absoluta y paradójicamente inconsciente. No es ya sólo que no piense lo ‘exterior’ por no estar a su altura de ‘miras’ (como el Dios de Aristóteles), sino que ni siquiera se conoce a sí mismo. Spinoza ha separado de tal modo la conciencia *empírica* (un mero ‘modo’) y la *pura* (el atributo del pensamiento anónimo) que no sabe luego cómo unirlos (y en efecto: para el pensamiento no hay ‘modo infinito’, mientras que para la extensión acepta la *facies totius universi*). El motivo de esta fuga hacia algo absolutamente indeterminado (la *substantia*) se debe, según Fichte, a que Spinoza aspiró —como él mismo— a alcanzar la más alta unidad del conocimiento humano, para lo cual hubo de ‘saltar’ (también como él) efectivamente a una absoluta indeterminación. Pero esa indeterminación *teórica* —y ésta es la inflexión decisiva— estaba guiada (inconscientemente en Spinoza —como no podía ser menos—; a sabiendas en Fichte) por una ‘necesidad práctica: él creía haber establecido algo efectivamente dado, cuando lo que en realidad establecía no era sino un ideal propuesto como meta, pero jamás alcanzable’. Ese ideal es exactamente el del primer principio fichteano. Y en cuanto tal ideal, ha de ser visto:

‘no como algo que *es*, sino como algo que *debe* ser producido por nosotros, pero que no *puede* serlo’. (W.I, 101; *D.c.*, p. 20). Más claro no se puede tampoco ser: el pensar y la realidad efectiva no se ‘deducen’ del principio como si éste fuera un Superser y un Superpensar que hubiera creado a ambos, sino que ambos se ‘deducen’ (en el sentido kantiano: encuentran su *justificación*, su *derecho* a existir) de un Ideal presupuesto como ‘guía’ para todo pensar (correctamente) y para todo ser (bueno). Ese Ideal no sólo no existe, sino que *nunca* podrá existir”. Felix Duque, *op.cit.*, p. 217, n. 414.

10. David Hume, “Sobre la inmortalidad del alma” en *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Alianza Ed., 1988, pp.138-139.

11. G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, trd. de Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 1991, pp.79 y ss.

12. La concepción del sistema filosófico como un sistema circular aunque se suele atribuir a Hegel es una conquista del dialéctico Fichte. El método dialéctico de Fichte restaña lo que Kant había separado para luego yuxtaponer postulando meramente su unidad. La génesis dialéctica de las Ideas no se seguiría, considerado con más precisión, en Fichte, como escribe Felix Duque, “maquinal, analíticamente de un ‘principio’ que contendría ya implícitamente el todo, y que permanecería incólume y quieto en sí mismo, sin verse en absoluto afectado por la ‘deducción’; muy al contrario: cada proposición sintética *corrige* la anterior y muestra su unilateralidad, haciéndola ‘decaer en sus derechos’ de expresar, por sí sola, la verdad (o lo que es lo mismo, de referirse a algo que sería verdadero en y para sí). En vez de configurar pues el ‘triángulo’ kantiano de las condiciones: aguzado en la cúspide por lo Incondicionado y abierto al infinito por la base, por lo condicionado, el resultado traza pues un círculo: ‘Hemos intentado —dice Fichte— alcanzar el resultado propuesto por medio de todas las determinaciones posibles, obtenidas mediante una deducción sistemática; separando lo insostenible e impensable, hemos ido restringiendo lo susceptible de ser pensado a un círculo cada vez más estricto, aproximándonos así paulatinamente a la verdad, hasta descubrir al fin el único modo posible de pensar lo que debe ser pensado’. El resultado es así tan paradójico como necesario. Lo establecido es: ‘*un factum que se presenta originariamente en nuestro espíritu*’ (W.I, 219; *D.c.*, p.94)”. Felix Duque, *op. cit.*, p.222. Ver también Ignacio Falgueras, “La noción de sistema en Schelling” en *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Universidad de Málaga, 1988, pp. 48 y ss.

13. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 75.

14. F.W.J. Schelling, *S.W.*, IX, 217-18. Andrew Bowie, en su *Schelling and Modern European Philosophy* (Londres, Routledge, 1993), ve a Schelling como un precursor de Heidegger, Derrida, Rorty y Davidson, aunque reconoce el poco interés actual de su lenguaje para-teológico.

15. “Les romains ont réduit en esclavage tous les peuples chez lesquels ils ont pénétré. Les Anglais, à leur exemple, ont fait peser la servitude sur toute la population de l’Inde; et ils ont exercé leur influence scientifique et financière sur les peuples

continentaux, de manière à retarder, autant qu'il leur a été possible, l'amélioration de leur organisation sociale". Claude-Henri de Saint-Simon, *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle, Oeuvres*, t.VI, Paris, 1966, p. 215. Ver también "Comparaison entre les romains et les anglais", en *Memoire sur la science de l'homme, Oeuvres*, t.V, Paris 1966, pp. 156 y ss. Pero falta en los anglosajones ese carácter filosófico que con el triunfo del estoicismo adquiere el Imperio romano a partir de los Escipiones y de Augusto. Quizás en los EEUU actuales se percibe una cierta influencia de la filosofía a través del neo-positivismo y del pragmatismo, aunque sea tan insuficiente para devenir un poder intelectual como el empirismo clásico en Inglaterra.

16. F.W.J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, Turín, Bottega d'Erasmus, 1972, pp. 404-5. En una dirección similar parece orientarse Ortega cuando afirma que "a la filosofía positiva acompaña siempre su atravesado hermano el escepticismo". (*La Idea de Principio en Leibniz, O.C.*, VIII, Madrid, 1946-7, p. 266).

17. Pedro Lain Entralgo, *El cuerpo humano*, Madrid, Espasa Calpe, 1989, p. 283.

18. Ver Felix Duque, *op. cit.*, p. 912, n. 2113.

19. P. Lain Entralgo, *op. cit.*, p. 283.

20. F.W.J. Schelling, *Profesión de fe epicúrea de Heinz Widerporst*. Citamos por nuestra traducción de este largo poema incluida en M.F. Lorenzo, *La última orilla*, Oviedo, Pentalfa, 1989, p. 273.

21. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, Rev. de Occid. en Alianza Ed., 1980, p.174.

22. Dicha ceremonia es realizada principalmente con las manos —aunque también existe el "saludo con los ojos" pero es una forma de saludo a distancia, en la que Eibl-Eibesfeldt (Eibl-Eibesfeldt, *El hombre preprogramado*, Madrid, Alianza Ed., 1977, p. 185 ss.) incluye movimientos del tronco y de los brazos— las cuales sirven tanto para atacar como para defenderme (alejarse) o para saludar contactando efectivamente con los demás seres que me rodean. Cuando quiero entrar en contacto pacífico con ellos inicio la ceremonia habitual del saludo. Una ceremonia ligada incluso etimológicamente a las manos. Ya lo señaló Ortega: "He aquí como Spencer deriva nuestro 'apretón de manos': El saludo es un gesto de sumisión del inferior hacia el superior [...]. Spencer no dice —claro está— pero añado yo, que ese ponerse en la mano del señor es el *in manu esse* de los romanos; es el *manus dare*, que significa entregarse, rendirse; es la *manus capio*; es el *mancipium* o 'esclavo'. [...] Spencer ha simplificado demasiado las cosas. Por lo pronto, supone su teoría que todo saludo procede originariamente de un homenaje que el inferior rinde al superior. Pero el complicado saludo del tuareg en la gran soledad del desierto, que dura tres cuartos de hora, o del indio americano que al encontrar al de otra tribu comienza por fumar con él de la misma pipa —la 'pipa de la paz'—, no implica diferencia de rango. Hay, pues, saludos igualitarios. [...] El hombre —no lo olvidemos— fue una fiera y, en potencia, más o menos sigue siéndolo. De aquí que fuese siempre una posible tragedia la aproximación de hombre a hombre. Esto que hoy

nos parece cosa tan sencilla y simple —la aproximación de un hombre a otro hombre— ha sido hasta hace poco operación peligrosa y difícil. Por eso fue preciso inventar una técnica de aproximación, que evoluciona a lo largo de toda la historia humana. Esta técnica, esa máquina de la aproximación es el saludo” (J. Ortega y Gasset, *Ibid.*, pp.204 ss.). Por otra parte, el saludo también se ejercita con seres no-humanos, pues hay que considerar que el saludo no solamente es una ceremonia categorizable por la Sociología, pues también la Etología considera el análisis de esta categoría en los animales. Y no sólo ahí sino que, en la conducta religiosa, se extiende a la relación con personas divinas. Como escribe Gustavo Bueno, “Si hubiera posibilidad de establecer una teoría etológica general del *saludo*, parece evidente que ella tendría mucho que decirle a la teoría de la religión (si damos por supuesta la importancia de las *conductas de saludo* en la vida religiosa)”. (G. Bueno, *El animal divino*, Oviedo, Pentalfa, 1985, p.208.)

23. La consideración que hace Galeno del cuerpo humano deja de estar presidida por el sustancialismo aristotélico que deriva del esquema materia (cuerpo)/forma (alma-cerebro) y pasa a considerar el cuerpo como un todo orgánico compuesto no ya hilemórficamente, sino de partes u órganos caracterizados por una función específica, la cual además los recrea continuamente. El cuerpo es pues un organismo compuesto de partes mutuamente relacionadas pero dotadas de cierta autonomía funcional. La medicina galénica se contraponía así a la hipocrática para la cual la unidad del organismo descansaba aristotélicamente en una forma global (*entelequia*). Galeno llega a sostener que la mano es “la parte más propia de la naturaleza del hombre”. P. Lain Entralgo, *op. cit.*, p.159.

24. *Ibid.*, p. 294.

25. F.W.J. Schelling, *S.W.*, XII, 151. Sobre esto ver “La distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva”, cap. III de mi libro, *La última orilla*, Oviedo, Pentalfa, 1989.

26. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, trd. de Patricio Peñalver, Barcelona, Antrophos, 1989, p. 54.

27. G. Vattimo, “Heidegger y la superación (*Verwindung*) de la modernidad” en *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*, Oviedo, Ed. Nobel, 1996, pp. 31 ss.

28. Vicent Descombes, *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Catedra, 1982, p.182.

29. Heidegger mismo ha protagonizado un episodio filosófico central en este giro fundamentador cuando en su famoso *Sein und Zeit*, acuñó el término de Ser-a-la-mano (*Zuhanden-sein*), en un contexto meramente antropológico. Dicho término expresaba la Idea de un mundo no ya constituido por meras sustancias materiales o espirituales, “seres a la vista”, sino por un principio, una estructura o dispositivo autorregulado e inteligente, una *Ge-Stell*, que eventualmente revelaban la manifestación no tanto de una voluntad schopenhaueriana, como, y más precisamente, de una habilidad tecnológico-manual. Por ello, dicho término, se reveló sumamente fecundo para iniciar sus brillantes análisis sobre la técnica de tanta importancia en las

sociedades contemporáneas. Pero dicha tesis rebasa a nuestro juicio el campo de la antropología y debe ser vista sobre el trasfondo de lo que niega o quiere dejar atrás, la Idea de un Ser como Voluntad, que a Heidegger le parece caracterizar esencialmente al pensamiento moderno y por extensión a la Metafísica que viene desde Aristóteles (sobre esto ver mi artículo citado en nota 1). Una idea similar se encuentra en Rorty: “interpreto el pragmatismo de la primera parte de *Ser y Tiempo* —la insistencia en la prioridad de lo que está ‘a la mano’, lo *Zubanden*, sobre lo que está ‘ante los ojos’, lo *Vorhanden*, y sobre el carácter inseparable del *Dasein* respecto de sus proyectos y su lenguaje— como un primer intento por encontrar una forma de pensar las cosas no logocéntrica no ontoteológica” (R. Rorty, “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje” en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 91).

30. Sobre este concepto y su malinterpretación por el marxismo y el anarquismo véase Ghita Ionescu, *El pensamiento político de Saint-Simon*, México, F.C.E., 1983, p.19 y n. 42.