

El puesto de la filosofía tras el advenimiento de la naturalización de lo humano

JORGE MARIO LÓPEZ MENDOZA*

I

El hombre, lo humano y los límites difuminados del saber actual

La filosofía moderna, en buena parte, estuvo sostenida por un *cantus firmus*, una pregunta, aquella que había sido la misma interpelación kantiana: *¿qué es el hombre?* —pregunta de la que se dice que comprendía otras tres que le antecedían: *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?* y *¿qué me es permitido esperar?* En la respuesta a esto, casi insospechadamente, pareció haber estado involucrada una decisión acerca del método de las ciencias humanas (Pardo 2001, 7ss.). *¿Por qué?* Los herederos de esta cuarta pregunta se debatían entre interpretarla como un cuestionamiento por la verdad del hombre, o bien por el sentido de la existencia humana. Dicha ambivalencia desató en el siglo XIX, y aún el XX, disputas metodológicas entre las llamadas “ciencias del espíritu” (con el conocimiento histórico como paradigma), a las que me referiré también como un *saber de lo humano*, y las así llamadas “ciencias de la naturaleza” (con la racionalidad matemática como modelo) que, por su parte, nombraré eventualmente como *saber del hombre*. La dificultad de esta articulación define a mi modo de ver la modernidad y postmodernidad, claro está, con la primacía de uno u otro grupo de ciencias en épocas precisas. Yendo aún más adentro de esta cuestión no tardaremos en advertir que lo que había a la base de esta disputa era otra aún más antigua, a saber, la entablada entre lo que clásicamente hemos entendido por ‘idealismo’ y ‘materialismo’.

Podemos hacernos una idea general del idealismo si lo pensamos como aquella forma de pensamiento que presenta lo real (el mundo) como algo racional, *i. e.*, que pretende que la naturaleza es *absolutamente* tal cual la entiendo o voy entendiendo; para el caso del materialismo, se trata de presentar el espíritu (la razón y lo racional) como algo natural. Piénsese en el primer caso en Parménides y su identidad entre ‘ser’ y ‘pensar’ (*cf.* Parménides 1942) que uno puede llanamente presentar así: pretender que el mundo es tal cual se le piensa; en el segundo caso,

* Filosofía • Universidad de Antioquia; sonidoantiguo@gmail.com

en Galeno quien, por ejemplo, hizo en su tiempo una fundamentación fisiológica de la psicología.¹

Otras manifestaciones históricas de estas formas de pensamiento las hayamos en la edad moderna. Tomemos por caso a David Hume y su intento por presentar la razón humana puesta sobre la base de una psicología experimental que mostraba que mis juicios morales, por ejemplo, estaban soportados por deseos y pasiones (sentimientos), intento en el cual se devolvía este aspecto típicamente *humano* de la moralidad (cuya propiedad venía reclamando el racionalismo, medieval o moderno) a un proceso natural; de ahí, por ejemplo, las disputas sobre la necesidad y la libertad² en este tiempo. Otras posiciones como la kantiana terciaron en la controversia poniendo en estos aspectos típicamente humanos como la moralidad, un exceso de sentido que no podía justificar aquel positivismo científico. Testimonia esto aquel texto que cierra la *Crítica de la razón práctica* donde Kant se reconocía, si bien una criatura animal (“materia con la que está hecho el planeta”), también algo que trasciende esta necesidad. Una imagen del hombre que

[...] eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aún de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito (2004, 230).

En la historia de la filosofía, el posterior pensamiento hegeliano fue otro momento notable en el tratamiento de la razón. Lejos de pensarse bajo un sustrato empírico (por lo menos claramente), a este idealismo se le acusó —dentro de un plano naturalista— de poner la razón como estructura o soporte principal de la realidad. Aun así, habría que someter a revisión la justicia de estas críticas pues *lo real* en el pensamiento hegeliano no siempre responde exactamente a lo que nosotros entendemos por esto, a saber, lo simplemente contingente o la realidad vulgar. El paradigma de este difundido prejuicio lo hayamos en un célebre *dictum* de los *Principios de la Filosofía del derecho*:

Con ello se ha revelado sin embargo Platón como un gran espíritu, pues el principio alrededor del cual gira lo decisivo de su idea es justamente el eje alrededor del cual se movía entonces la inminente revolución del mundo. *Lo que es racional es real, y lo que es real es racional*. En esta convicción se sustenta toda conciencia ingenua, y también la filosofía, que parte de ella con la consideración tanto del universo *espiritual* como *natural* (Hegel 1975, 23, la bastardilla es mía).

¹ Respecto de este asunto de la relación entre fisiología o funcionamiento del cuerpo humano y ética o tendencias a actuar, puede consultarse como uno de los textos más relevantes PHP 1980; pero también QMA 2003.

² Cuestión que, por supuesto, tuvo que afrontar el mismo Hume, respondiendo a ello —bien o mal— que sólo hay un problema entre libertad y necesidad cuando ponemos a uno como el término antitético del otro; de modo que, a su juicio, la libertad era una forma de la necesidad pues es una forma de la voluntad (elegir o no actuar). Cf. THN II, III, 1. Kant también abordó el tema bajo la contraposición determinismo-libertad en la introducción a su *Crítica de la facultad de juzgar*.

Parece pues no estar asumiendo que lo *real* sea simplemente lo que se nos da con inmediatez, sino que es así mismo algo racional. Cuando Hegel habla de *lo real* o *la realidad* es sabido que emplea dos términos distintos: *Realität*, refiriéndose a lo que vemos, a lo otro de mí (en sentido negativo y sin referencia a ninguna trascendencia); y *Wirklichkeit*, incluyendo en éste otro un factor de autoconciencia como parte de un sentido reconciliador de la naturaleza, *i. e.*, una contradicción donde lo real es eso otro de mí, pero también una unidad de la que hago parte. Así pues, cuando dice “lo racional es real” está haciendo más bien una exigencia de comprensión (consecuente con su idea de *absoluto*) y una crítica al subjetivismo fichteano. La naturaleza es en sí misma racional en tanto puede que sea como la pensamos, pero también es algo autónomo e independiente de la razón, de lo que yo soy una parte. Siendo así, el naturalismo parece estar apresurándose cuando desconoce este sentido reconciliador de lo real en Hegel.

En el seno de estas tensiones, algunos apuntaron a la necesidad de un diálogo que fusionara las distintas comprensiones; tal sugerencia fue asumida por algunas propuestas hermenéuticas como metodología para las ciencias humanas; otros (tal vez la mayor parte) llegaron al punto de pensar una diferencia irresoluble. Aquellas hermenéuticas de corte fenomenológico nos mostraron una mirada más generosa del hombre. En principio, hablar de la naturaleza era primero hablar de quién conocía la naturaleza: la pregunta por el mundo tenía que hacerse pasar por una pregunta por el sujeto y sus percepciones. Pensemos en el Husserl de las *Investigaciones lógicas*: un conocimiento objetivo del mundo deviene asumiendo éste, ante todo, como ‘fenómeno’ que se da. Este límite puesto por Kant, y pretendidamente trasgredido por Hegel (por cuanto pensó que la comprensión de la subjetividad de lo real era algo inconcluso toda vez que podemos apostarle a una objetividad), es reasumido en la fenomenología de Husserl (*cf.* 1997a, 64ss.), pero bajo una comprensión notoriamente más justa del hombre, la cual podemos ya encontrar en *Ideas II* (*cf.* 1997b, 283ss.). Una noción comprensiva de cuerpo y espíritu daban por este tiempo (1920) una señal de que la mente era un proceso que ha devenido naturalmente, y que el mundo es algo más allá de lo que alcanzamos a percibir inmediatamente de éste. Ese evidente optimismo ponía ya de presente la reacomodación que venía gestándose al interior de la filosofía, cuestión que tuvo que abordar el mismo Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936) poniendo en revisión los dogmas del progreso científico, las mutaciones del proyecto filosófico occidental y los peligros de una reducción científicista.

El mundo comenzaba en aquel entonces a abrírsenos como un cúmulo de apreciaciones, cada una con un legítimo sentido. Entre ellas, por ejemplo, el descubrimiento básico de la estructura celular que desató en aquellos años un conocimiento de la genética humana sin precedentes. Esta era de la biología molecular iniciada hacia 1953 afianzó, junto con las teorías evolutivas y la

citología, los avances en el campo común que es el origen de la vida y nuestras ideas de cómo hemos llegado a ser lo que somos.

En la presentación al texto *¿Qué es lo humano?*, Roland Schaer se percató de esta dicotomía naturaleza-razón (lo racional) que con el tiempo hemos venido arrastrando, pero también de los desacomodamientos que se han venido gestando, y lo ha hecho refiriéndose a esta “extraña situación” en la que estamos actualmente. Allí introdujo unas muy sugerentes líneas:

Todo ocurre como si, en la práctica de nuestras relaciones con el mundo inerte, y con el resto del viviente, nuestra especificidad se marcara más a medida que crecen nuestra potencia y nuestra dominación, y viniese de alguna manera a confirmar la posición tradicionalmente trascendente de nuestra especie.

Pero a la inversa, una buena parte de la historia de las ciencias — desde hace un siglo y medio— conduce a inscribirnos más profundamente, como inmersos, en el interior de la esfera natural. La teoría de la evolución ha cuestionado la herencia dualista y el conjunto de las categorías que planteaban una barrera casi estanco entre el animal y lo humano. La síntesis neodarwinista unificó, a la escala de los componentes de base, el campo del viviente, y sabemos que la biosfera es un breñal de organismos, que todos tienen ancestros comunes, los unos próximos, los otros lejanos, la mayor parte desaparecidos; y que con nuestros primos los más recientes, nosotros compartimos la inmensa mayoría de nuestro material genético. De repente, identificamos —por pequeños toques— las “pequeñas” bifurcaciones que han debido producirse, como la bipedia o el agrandamiento del cerebro, y las que podrían dar cuenta de la emergencia, también contingente, de las facultades de aprender, de transmitir, de representar; en medio de tantas bifurcaciones distribuidas sobre muchos millones de años, la cuestión del “espíritu” viene a alojarse en esta larga sucesión donde “naturaleza” y “cultura” se funden, se recubren y se enmarañan.

Lo que sabemos en la actualidad es que lo humano no es un dato; sólo adviene formándose, y quizás, no terminando nunca de formarse. Esto vale por una parte a escala de la especie en la evolución; debemos dejar de pensar que ésta — como a menudo se lo entiende— “desemboca” en lo humano, que ella se ordena según una progresión que pone a lo humano en el último de sus “estadios” (Picq, Serres & Vincent, 2003, 5).

Fue en concordancia con esto que M. Serres ha llamado la atención sobre cierto relevo que en el siglo XXI se ha operado en la pregunta por el hombre, entendida en un sentido general. El siglo XIX —dice— anunció las ciencias humanas; nosotros las vimos desenvolverse en el XX; el XXI las reunirá con las ciencias duras (*Ibid.*). Hace apenas algunos años a la pregunta *¿qué es lo humano?* serían llamados a responder un etnólogo, un sociólogo, un filósofo, un psicoanalista... pero no se le ocurriría a nadie convocar a un médico. Hoy la paleo-antropología y la biología neuronal, por poner dos ejemplos, son citadas sin reparos a ello. No es esto moda, ni gratuidad, sino la expresión de un nuevo pensamiento, a saber, aquel que muestra que la línea límite que se había establecido entre el hombre y lo humano ha estado y sigue en difuminación.

Tengo ahora la necesidad de apelar a una brusca acotación del enorme espectro que se ha abierto, para concentrarme en dar cuenta de un saber “de lo humano” (*i.*

e., en el contexto al principio enunciado de un saber que no es cientificista [saber del hombre], sino que pregunta por el sentido de las cosas y la existencia humana) que bien está impelido a dar testimonio de ello: la filosofía. Si así es, si sus límites han sido trasgredidos y se hacen difusos con los pululantes aportes de las ciencias naturales que siguen en creciente progreso, ¿cuál es entonces el puesto que ella ha adquirido? ¿Cuál debe ser su relación con las ciencias empíricas y sus métodos? ¿Acaso de continuidad? ¿En qué sentido? Y, en consecuencia, ¿debe quedar en el olvido todo intento de abordar la lucha por un persistente fundacionismo filosófico?³

Un intento por mostrar algunas líneas de comprensión sobre tal situación — ideas que para nada pretenden agotar la respuesta compleja que ello amerita— es lo que me ocupará en adelante, a fin de sugerir que no hay hoy lugar a una filosofía primera, al menos no sólo en cuanto (1) los límites difusos del saber le han restado, con derecho, toda primacía con la que se autoproclamaba rectora en la jerarquía del conocimiento y una de las depositarias del *saber de lo humano*; sino también en cuanto que (2) la razón y lo racional naturalizados (y en general muchas de las distintas tesis naturalistas y sus múltiples rendimientos) han obligado a la filosofía a reposicionar algunos de sus criterios e interesarse por otros, a saber, aquellos que hoy vienen surgiendo de las llamadas cuestiones de hecho. Alcanzar claridad en esto abona razones para pensar que la filosofía puede valerse de los logros científicos y viceversa, y no sentir que, por ello, se está en peligrosa tierra extranjera. Dado que la segunda tesis me conduce a sustentar parte de la primera, comenzaré por ella.

II

Naturalismo y naturalización de la razón

Entre la abundancia de la tarea filosófica se destaca un punto neurálgico sobre el que ésta se ha concentrado (¿tal vez la piedra angular del pensamiento filosófico?): fundamentar el conocimiento racional (razón), y con ello, dar soporte y comprensión a lo que tomamos por evidente. Puedo mencionar por lo menos tres formas bajo las cuales la filosofía ha asumido esta tarea:

- (i). A través de principios que fundamenten la *validez* del conocimiento.
Tales han sido los formulados por la lógica, la cual se ha ocupado

3 Antes que “fundacionismo” algunos prefieren referirse a esto como “fundacionalismo”, un anglicismo que proviene de “foundationalism”. Advierto al lector que en español no hay término estándar y, si bien podemos encontrar alternativas, prefiero por ahora tomar partida por la primera. Fundacionismo no representa un barbarismo, como sí “fundacionalismo”, y es una palabra castiza que nos es más cercana; viene de “fundación” que, asociado a al proyecto de filosofía primera, vendría a sugerir la pretensión de la filosofía de hacer descansar en sí todo el saber. Algunos también traducen “fundamentalismo” y, aunque es bueno, pues es una traducción bastante cercana a “foundation” (fundamento), tiene el problema de una connotación variada en español, por ejemplo, en los ámbitos religiosos. Agradezco este comentario a Jorge M. Escobar Ortiz.

de la validez de los principios de demostración e inferencia; casos clásicos son principios como el de identidad, no contradicción, tercero excluido y razón suficiente, por ejemplo. No en vano la lógica ha sido históricamente un aspecto central del saber filosófico, por cuanto funge de garantía y fundamentación de un razonamiento adecuado.

- (ii). Otra forma de la preocupación filosófica por la fundamentación del conocimiento la encontramos en cada teoría epistemológica desarrollada. Entiendo aquí la epistemología como una central preocupación filosófica por el cómo llegamos a conocer lo que conocemos, qué *status* tienen nuestras ideas, cómo se forman, qué les precede, cómo opera el proceso del conocimiento; incluso, qué circunstancias histórico-sociológicas median allí —aparte de las psicológicas—; en definitiva, cómo funciona el conocimiento en general y qué posibilidades objetivas y subjetivas le definen.
- (iii). Finalmente, considero, en un sentido más lato, que dicha fundamentación le viene a la filosofía bajo la exigencia de un soporte conceptual riguroso para la comprensión de toda la gama de manifestaciones humanas: desde eventos mentales hasta circunstancias históricas; o desde expresiones morales y su rectitud hasta cuestiones como el lenguaje. Pongamos por caso la fundamentación moral para nuestra relación con los animales —tarea asumida por algunas éticas aplicadas—: aquí la tarea filosófica es pensar si es o no plausible hacerlo sin recurso a derechos, o si es o no lícito hacerla descansar en un sentimiento de compasión, etc. O tómese el ejemplo del arte, donde la fundamentación filosófica opera, por ejemplo, en la definición de las circunstancias teóricas que nos permiten decir cuándo hay arte o cuándo un objeto trivial adquiere una condición artística. En ese sentido digo que la filosofía tiene una tarea más esencialista y fundamental, es decir, que tiende a definir, construir o analizar las bases conceptuales y teóricas que sustentan muchas de las cosas y realidades en las cuales nos movemos.

En todo ello —y permítaseme el adelanto— hoy la filosofía, pese a esta responsabilidad de fundamentación racional, no funge con derecho propio como piedra angular del conocimiento (“filosofía primera”), sino que dicha tarea crítica tiene el carácter de una disciplina que puede iluminar las realidades humanas, sin esperar que, por eso, deben hacerse descansar en ella todas esas otras ciencias que también se ocupan, a su modo y con sus métodos, de estas realidades. De ello trataré más adelante. Importa de momento esa vocación teórica y racional que encontramos en la disciplina filosófica; pero, históricamente, ¿qué *status* le ha dado a la razón y lo racional?

La herencia antigua (griega, sobre todo) dotó de confianza absoluta a este conocimiento; occidente creció a la sombra del pensamiento griego. Fue con Descartes que se dudó de lo hasta entonces conocido (más exactamente de cómo se conoció) y, al tiempo, la duda afianzó al sujeto racional mismo, no precisamente en virtud de lo conocido sino de la facultad misma del sujeto cognoscente; no obstante, aún allí, la razón y lo racional estuvieron en correspondencia con una antigua filiación a lo divino. Yendo más allá, fue Kant quien denunció en su *Crítica de la Razón Pura*⁴ la debilidad de los argumentos cartesianos para dar cuenta de la existencia del mundo y explicar qué sea la mente humana. El denunciado solipsismo cartesiano era muestra de que no hubo allí una respuesta satisfactoria a la correspondencia de la razón humana con el mundo. La teoría kantiana de la mente mostraría, por su parte, que hay conciencia (mente) precisamente porque hay mundo.

Tal vez sea esto más claro si recordamos el teorema que expone en su célebre *Refutación al idealismo*: “la mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mi” (Kant 2005, 169). La conciencia no es independiente de los hechos del mundo. A esto mismo también se refería R. Nozick (1995) en su *Naturaleza de la racionalidad*:

¿Por qué habrían de estar correlacionadas estas dos variables independientes? De manera que propuso [Kant] que los hechos (empíricos) no fueran una variable independiente [...] Pero hay una tercera alternativa: que sea la razón la variable dependiente, modelada por los hechos, y que su dependencia respecto de los hechos explique la correlación y la correspondencia entre ambos (157).

Evidentemente éste ya no sería Kant; pero estamos hablando, sí, de la alternativa a la que abrió paso el naturalismo. Una razón *dice del mundo*, pero dicho decir es posible y condicionado por el mundo mismo; como lo dice Nozick: “la razón nos dice cosas sobre la realidad porque la realidad modela la razón [...]” (*Ibid.*). Si así es, la pregunta por la razón también es la pregunta por un hecho.

El naturalismo pues, responde en filosofía a un intrincado cúmulo de problemas en torno a la razón y el mundo, aparte del paralelo desarrollo de las ciencias empíricas y sus incursiones en lo humano. En el contexto de este naturalismo, recuerda J. Pachó (1997, 14) que la filosofía tendría una tarea demasiado fácil si hubiese excluido de sí todo lo referente a la los hechos (como lo creyó Wittgenstein).⁵ Al contrario, muestra de que varias de las históricas preguntas filosóficas han estado referidas, en el fondo, a hechos. Pienso, por ejemplo, en el origen de la

⁴ Recuérdese su famosa *Refutación al idealismo* y todo el desarrollo argumentativo de los *Paralogismos*, donde arremete contra la “Psicología Racional” cartesiana.

⁵ “Las preguntas que son respondidas mediante la experiencia las excluyo de nuestra discusión. Los problemas filosóficos no se resuelven mediante la experiencia, pues eso de lo que hablamos en filosofía no son hechos” (Wittgenstein; como se cita en Pachó 1997, 13).

razón o la mente humana, ¿por qué es el hombre un ser estético? ¿Cómo actuamos o qué hay a la base de nuestras acciones morales? ¿Cómo conocemos (relación sujeto-objeto)? ¿Hay realidad o naturaleza externa a la mente humana? ¿Hay una relación causal entre ambas? ¿Qué grados de autonomía o heteronomía podrían establecerse entre razón y naturaleza? El punto aquí es si ello ha sido resuelto o cómo se ha intentado resolver, sobre lo cual se han tejido un sinnúmero de problemas, opiniones, etc. La circularidad en la que caen estos cuestionamientos es que, tratándose de hechos (en sentido estricto y según se les vea), la filosofía en muchos momentos se ha bastado a sí misma para comprenderlos; aun así, como se ve últimamente, sus respuestas —advierte Pacho— “no han sido explicaciones que pudieran considerarse genuinamente ‘filosóficas’”.

Por ejemplo, vimos a Descartes echando mano de los conocimientos anatómicos (nervios, glándula pineal, etc.) para explicar la coyuntura entre la mente y el cuerpo; David Hume apeló a una psicología de marcado corte experimental para justificar en el deseo y los sentimientos buena parte del fundamento para una teoría de la acción humana, e incluso pretender hacer reposar en ello el arte, la política y la historia; con Kant y otros modernos las preguntas por lo bello fueron ancladas a un sentimiento de complacencia, pero la contemporaneidad, por su parte, llevó a muchos a devolver la pregunta por el arte a una anterior pregunta por la condición estética del hombre, condición de marcado tono naturalista: el arte como práctica humana que responde a imbricaciones y dispositivos sociales, lo artístico como un hacer técnico que antes que “elevarnos” a otros estados, nos ahínca en la condición primera del hombre como ser técnico que sólo creando se hace a sí mismo en tanto forja con ello su propio desarrollo. Saltan a la vista también todos los avances en filosofía de la mente y su diálogo con la neurofisiología; y, finalmente, algunas fundamentaciones morales que echan mano de la importancia de las emociones en la definición de la acción, formulándose al respecto teorías que han exagerado en una comprensión extremadamente racionalista de las emociones (*i. e.*, reduciéndolas a sus contenidos proposicionales), de lo que autores como Carlos J. Moya coligen la necesidad de que intervengan “teorías empíricas orientadas a la investigación causal y nomológica, incluyendo además de la psicología empírica, las investigaciones neurofisiológicas y neuropsicológicas” (2001, 39) que ayuden a una mejor y justa comprensión de la naturaleza y funcionalidad de las emociones; mostrando con ello que la filosofía en algunos aspectos tiene la necesidad de ajustar sus comprensiones a la luz de disciplinas naturalistas, o bien de cuestiones de hecho pues quizá las de derecho, concédaseles el peso que se les conceda, no pueden solucionar por sí solas la confusa trama de nuestras acciones morales. Es pues justo que volvamos con sospecha la mirada hacia el naturalismo.

El naturalismo considera la naturaleza (todas las realidades físicas existentes) como el principio absoluto de lo real. Sólo existen las entidades naturales (naturalismo ontológico) y, por ello mismo, sólo es posible el conocimiento de

éstas (naturalismo epistemológico).⁶ Esta idea de que todo lo que hay es natural comporta la consecuencia de tener que explicar lo existente como parte de un sistema espacio-temporal causalmente cerrado; esto (a) implicaría “la necesidad de ofrecer una explicación o reducción de todo lo normativo (las propiedades morales, la justificación epistémica, el significado, la intencionalidad y la racionalidad de lo mental, por ejemplo) en términos descriptivos, naturales o físicos” (Pérez 2002, 12).

Por supuesto, esto acarrea muchas dificultades frente a la comprensión de lo normativo (cuestiones *de derecho*) y su relación con asuntos *de hecho*, en tanto para muchos lo normativo no siempre puede resolverse en lo descriptivo toda vez que lo último sirve sólo como un mero soporte a lo primero. No obstante, muchos no ven en ello problema alguno en tanto el naturalismo no niega que haya normas o prescripciones, sino que, aceptándolas, se preocupa, más bien, por cómo ellas tienen su origen en un hecho natural determinable y, más polémicamente, condicionante, lo que por supuesto acarrea sus consecuencias para la comprensión de la naturaleza y alcances de estas normas.⁷

¿Qué pasa entonces con la razón y lo racional en el contexto del naturalismo? Por naturalización de la razón debe entenderse un proceso histórico y un programa filosófico que en el contexto de la epistemología ha venido devolviendo la razón a sus orígenes y condiciones naturales como crítica a la manera trascendental en que convencionalmente se le entiende, es decir, sin postulación alguna de la condición empírica que le signa originalmente; en otros casos, como lo fue en tiempos medievales, dicha trascendentalidad consistía en poner a la razón un origen divino o metafísico. Pero, ¿qué posiciones nos hacen pensar hoy en la rectitud de dicha naturalización? A continuación expongo brevemente algunas ideas que pueden servir de base para responder a esto:

⁶ Hay otro modo en que se puede ser naturalista, a saber, metodológicamente; éste modo, al igual que el naturalismo epistémico es una forma de naturalismo ontológico; no obstante, en el primero es siempre factible el presupuesto de no negar ni afirmar la existencia de entidades sobrenaturales, basta determinarse a no hablar de ellas y ocuparse de lo natural inmediato.

⁷ En este punto quisiera, por lo menos, sugerir que la distancia que muchos filósofos y/o científicos ven entre hechos (lo descriptivo) y valores (lo normativo) quizá no sea tampoco tan vasta como pensamos. Las posiciones científicas son también elecciones valorativas acerca de cómo comprender y explicar la realidad y se determinan por intereses y referencias acerca de lo que éstas estiman como la mejor forma de dar cuenta de lo real; lo que de ser así resultaría un aparato subjetivo con la pretensión hegemónica de reclamar la propiedad sobre el conocimiento objetivo —es ésta una idea bastante difundida en la sociedad. Pero no hay ninguna imagen de mundo que no refleje valoraciones parciales de éste. La ciencia empírica no es pues un esquema conceptual que simplemente “copie y descifre hechos”, tarea que nombramos como objetiva, sino que lo descriptivo científico tiene mucho de normativo y valorativo. Esto no invalida la noción de “objetividad”, sino que la extiende a saberes a los que peyorativamente se les tildaba de “muy subjetivos”, en cuya consideración caía la filosofía. Por otro lado, acortar este cierre entre hecho y valor recupera una visión más justa del hombre y la naturaleza, no tan parcializada.

1. No hay una primacía de lo epistemológico sobre lo ontológico. En el plano de la razón humana, algunos, como el mismo Descartes, antepusieron la “substancia pensante” al cuerpo extenso que le ‘acompañaba’, pretendiendo con ello situar el acto mismo de pensar por encima de su condición natural o material, como si éste fuese algo distinto o ajeno al mundo. Quizá sólo hasta el naturalismo prosperante de los siglos XIX y XX la razón comenzó a verse no como un *a priori*, sino como un *a posteriori*, es decir, inscrita en el decurso natural de hechos evolutivos. Poco a poco, estos avances fueron desplazando los racionismos y toda pretensión ligera de hacer derivar consecuencias ontológicas de meras inferencias o juicios lógicos, que habría sido un problema de ciertos idealismos entre los que recordamos emblemáticamente el cartesiano: éste ha cometido el error de pretender invalidar el mundo por el sólo uso de conceptos, herencia ello de un excesivo optimismo racional que supone que si podemos dudar de la existencia del mundo físico —aunque algunos aduzcan que esto sea nada más una duda metódica, sin atender a que tras dicha duda se siguieron consecuencias reales comprometedoras—, entonces es lógicamente lícito pensar que el mundo circundante puede no existir.
2. Siendo así, la razón no tiene como carácter esencial su *status* trascendental. Las teorías evolucionistas la presentaron como un fenómeno dentro de la historia natural y con ello adquirió un status ontológico nuevo, a saber, el de ser un producto de la evolución y, por tanto, algo primordialmente natural. Nuestros mecanismos propiamente cognitivos son sistemas funcionales que han devenido tras un largo proceso natural de evolución y se han definido en la relación entre el desarrollo individual del organismo y la evolución de la especie precisamente a partir del desarrollo de estos anteriores organismos. Además, nuestra razón responde a procesos de eficacia biológica (*fitness*) y adaptación, de modo que el conocimiento y las capacidades cognitivas no dependen de mi sola estructura como sujeto, sino que tienen la forma de una relación entre la representación que tiene el sujeto y los hechos o decurso natural del mundo.
3. Paralela a esta comprensión de la razón como emergencia de mecanismos cognitivos complejos producidos en los avatares de la evolución —comprensión cuyo desarrollo en el campo filosófico debemos en parte a Konrad Lorenz—; corre también otra consecuente justificación natural de la razón: la que extiende el concepto de evolución (aunque analógicamente) también a los productos de aquellos mecanismos, en particular, a los productos culturales. Se inscriben aquí los desarrollos

de D. Campbell (1974), quien a su vez extrae tales rendimientos de las filosofías de K. Popper y Toulmin (1974). Pese a que esta segunda justificación es considerada por algunos como un ‘evolucionismo metafórico’, el naturalismo entendido bajo procesos sociales, y no sólo biológicos, ofrece luces sobre la formación sociológica del conocimiento. Cabe pues insistir en que la razón es también algo natural en tanto producto de un contexto social. Esto resulta interesante toda vez que es posible una comprensión evolucionista de la razón o cómo razonamos (no hablo de la evolución del “conocimiento”, que es algo distinto) sin llegar estrictamente a planteamientos naturalistas como los derivados de la biología evolucionista. Al respecto, es sano decir que las características de un nivel superior de evolución biológica no se explican necesariamente por la integración de las características de todos los niveles inferiores en la escala del tiempo, sino que la sociedad y sus configuraciones también juegan en ello un papel crucial. En efecto, nuestras estructuras lógico-cognitivas son también producto de la interacción con el medio (*cf.* Broncano, 1995, 233-234, 236). Muestra de la importancia de esta interacción aparece reflejada en teorías como la del fiabilismo que incluye como factor configurador de la razón el medio o contexto circundante, pues, a juicio de posiciones como ésta, el conocimiento no ha sido fruto del azar, sino de creencias verdaderas obtenidas mediante prácticas justificatorias a través del tiempo.

4. Una de las teorías que, al menos para muchos expertos, resulta más justa y acertada en toda esta justificación de la naturalización de la razón es la teoría del fiabilismo. Para mí, en varios aspectos, ésta es una especie de posición integradora de los antedichos argumentos a favor de la naturalización de la razón. Es una teoría externalista de justificación epistémica que, en sus formas más desarrolladas, justifica el afianzamiento o fijación de nuestras creencias y procesos racionales por sus consecuencias en la acción; es decir, por su fiabilidad. El desarrollo histórico de nuestras creencias acerca de las cosas o de los procesos racionales es lo que hace que estas se constituyan, o no, en un conocimiento, o que se afiancen en nuestra naturaleza como un proceso exitoso para la supervivencia. Tales condiciones y creencias de las que hoy gozamos y con las cuáles trabajamos son resultado de procesos epistémicamente fiables, lo cual le concede a la razón un carácter ‘contingente’ por el evolucionismo y el contexto que le sirven de marco. Una concepción tal de la razón nos permite considerar nuestras propiedades normativas (antes trascendentales, como las categorías kantianas) como dependientes de propiedades que pueden

seguirse empíricamente. Asimismo, resulta altamente atractivo en esta teoría que la fiabilidad de nuestra estructura y procedimientos racionales no sólo viene por vía de un evolucionismo biológico, sino por aspectos externalistas de corte socio-cultural: la fiabilidad de un proceso depende igualmente de la fiabilidad que haya adquirido en una comunidad particular de sujetos.

Sin embargo, no sobra advertir que en un grupo pueden encontrarse capacidades muy variables entre los sujetos y, por eso, este aspecto, junto a otros, ha sido causa de críticas y escepticismos frente al fiabilismo (cf. Broncano, 1995, 237-239). Con todo, la teoría de la fiabilidad es hasta ahora

[u]na forma de pensamiento biológico, funcionalista en general, donde los mecanismos y procesos cognitivos son disposiciones del sistema para realizar ciertas tareas que, dadas las circunstancias, suelen realizarse bien [...] El conocimiento sería así una forma de destreza, y no sólo de habilidad para la realización de tareas cognitivas (Broncano 1995, 239).

Finalmente, todo parece indicar que no todo hecho es un hecho de conocimiento *del* sujeto, sino *para* el sujeto, de ahí que demos por entredicho aquello de “no hay hechos sino interpretaciones” pues, en sentido estricto, los hechos son algo independiente de nuestra razón o lenguaje. Cuando conozco un hecho, conozco algo que está por fuera de mi lenguaje, lo que equivale también a decir que no son asimilables las condiciones de posibilidad de los hechos con las condiciones de posibilidad del conocimiento de los hechos; con ello no transgredo el lenguaje pero sí lo trasciendo. Pese a todo, a veces persistimos en una raciormorfización de la naturaleza y hacemos del idealismo “algo más natural que el naturalismo” — como diría J. Pacho.

5. Otros postulados de la naturalización de la razón vienen del lado de la existencia de un aparato raciormórfico que encarna en su complejidad fisiológica lo que nosotros entendemos abstractamente por la ‘razón’; no obstante, debemos precavernos aquí de pensar que la razón sea sólo este aparato (sea lo que ello conforme)⁸, pues hay que distinguir la estructura de la razón (condicionada por el aparato) de sus contenidos —sin pensar por ello que son dos cosas separadas. Las posturas acerca de lo que sea tal aparato parece no ser algo sustantivo dentro de los debates contemporáneos de la naturalización de la razón, por lo cual prescindo aquí de una profundización al respecto.

En la crítica circundante hay muchos aspectos de la razón que parecen resistirse a tratarla como un producto evolutivo-natural; pero éstos, si bien presentan un

⁸ En el segundo capítulo de su libro *Filosofía de la biología. Epistemología evolucionaria*, Gladys Acuero se ha ocupado de hacer algunas consideraciones acerca de este aparato; no obstante, ha dejado algo oscuro lo que sea éste mismo: qué órganos del cuerpo lo constituyen, cómo funciona, etc. Para algunas sugerencias más acerca de la postulación de este aparato, cf. Riedl, 1983.

camino por adelantar o aclarar, no demeritan los principios mínimos que esta nueva epistemología y ontología ya han ganado.

Muy brevemente, he presentado sugerencias que pueden sustentar aquel segundo propósito anunciado en la primera parte: la razón y lo racional naturalizados bajo las tesis naturalistas han obligado a la filosofía a replantearse los términos en que concibe la razón y el modo en que puede y debe seguirla estudiando. Esto cobra su importancia en varios campos. Vuelvo a valerme de dos ejemplos en el plano moral y artístico: si es el caso que buscáramos en la razón el reposo de una fundamentación moral, tendríamos también que considerar algunas estructuras y procesos mentales y fisiológicos en los que se amparan nuestras capacidades racionales de decisión moral, es el caso de trazar allí un diseño de la funcionalidad de nuestros sentimientos, cómo son ellos un entramado complejo con nuestros juicios morales y qué grado de participación tienen en los actos y decisiones; o bien, pensemos por qué en una teoría filosófica del arte a quien observa un cuadro o disfruta una canción o pieza musical cualquiera no le es posible abstraerse, en sentido estricto, de un contenido cognitivo previo (el famoso “ojo [oído] virgen” que algunos invocan) toda vez que la configuración de nuestros mecanismos racionales hacen de la percepción —aún la más básica— una percepción aparejada con la inteligencia y el conocimiento. Del modo en que la ciencia ha explicado estos mecanismos perceptuales ha derivado la psicología rendimientos como el carácter cognitivo de la percepción, aspectos que a su vez asumió la filosofía, por ejemplo, en trabajos como los de Rudolf Arheim (1986) en *El pensamiento visual* (cf. 27-66, 267-286) o los de Ernst Gombrich en *La imagen y el ojo* (2000) o *Arte e ilusión* (1979, 42-67) donde se demostró la impropiedad de postular juicios estéticos sin mezcla de preconceptos o conocimientos que pretendidamente vicien la apreciación de una obra.

A mi juicio, lo anterior se subsume en un hecho que es de la mayor importancia para mi presente propósito, a saber, que (b) la naturalización de la razón ya ha implicado sostener una singular relación entre filosofía y ciencia; ello, como ha señalado también D. Pérez “involucra defender la idea de que el conocimiento científico y filosófico forman un continuo” (2002, 11). Esta idea del *continuum* parece ser la gran piedra en el zapato para algunos, sobre todo, para quienes de esta relación quieren o no derivar el puesto actual de la filosofía.

III

El sinsentido de una resistencia como filosofía primera

Lo que sigue pretende responder a la tesis esgrimida en la Parte I (Cf. 5), a saber, que los límites difusos del saber le han restado a la filosofía toda primacía con la que se autoproclamaba rectora en la jerarquía del conocimiento. Sostendré,

además, que esto ha dado lugar a un saber que ha dejado el papel de *Filosofía primera* para volverse un conocimiento que en muchos aspectos ya trabaja en continuidad con saberes como el científico.

La modernidad y contemporaneidad marcan para la historia de la filosofía momentos importantes en la fractura de sus dominios o pretensiones de propiedad. Por un lado, se recuerda a los positivistas lógicos; por otro, el desarrollo del positivismo científico. El cambio de pensamiento de quienes estaban amparados en una u otra tesis fue también una importante transición: todas aquellas innovaciones científicas que el positivismo lógico legitimó (o quiso legitimar), vieron en esa misma filiación la causa de su derrumbe, dado que fundaron su ciencia en principios atemporales. Por su parte, el proyecto del fundacionismo filosófico (que apareció bajo el rubro de este positivismo lógico) se vio también obligado a un replanteamiento tras dicho fracaso. Es así como la ciencia misma empezó una tarea de autolegitimación. Ejemplo de ello fue la empresa de Quine para quien no debe haber fundamentos externos a la ciencia. Una tarea antifundacionista tal no fue fácil de emprender pues, a decir verdad, ésta no pudo rechazar así no más el tradicional trabajo rector del conocimiento filosófico por cuanto con ello dejaba sin suelo firme los fundamentos necesarios de una ciencia; de ahí el conocido relativismo prosperante en los setenta. Con todo, los principios de Quine permanecerían en boga y, con ello, una postura que defendía la impropiedad de un nivel epistemológico más elevado desde el que se pudiera estudiar la ciencia.

Paralelo a ello prosperaban las teorías naturalistas que pese a esta empresa de independencia por parte de la ciencia, representaban más bien un punto de maridaje creciente entre Filosofía y ciencia. Dicho naturalismo corrió de su lugar el antropocentrismo del saber y, de paso, a la filosofía misma. Por ejemplo, habría sido Nietzsche quien mostrara que el intelecto humano no tiene un interés que vaya más allá de la vida y, en consecuencia, que dicho intelecto, aparte de no ser sustancialmente distinto de un órgano como el resto de los animales, es también un arma de ‘supervivencia’ (Cano, 2001, 62).

En su introducción a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche expone al hombre y su razón en continuidad con la realidad natural, ideas que presenta bajo la ironía de un ‘devenir humano’ en un ‘devenir animal’. A su juicio “el hombre, aun en sus más nobles y elevadas funciones, es siempre una parte de la naturaleza y ostenta el doble carácter siniestro de aquella” (como se cita en Cano 2001, 63). De esta manera, Nietzsche fue en su momento un preclaro símbolo de esa transmutación del saber filosófico y la manera en que la autonomía ilustrada debió comenzar a vérselas con una creciente racionalidad técnico-científica. No obstante, el mismo Nietzsche, como otros tantos filósofos, mantuvo cierta resistencia frente al papel del filósofo en la cultura y la ciencia, papel que

figuraba aún con cierto enrarecido aire de filosofía primera.⁹ Pero debo ir aquí más allá y presentar el reposicionamiento al que con esto la filosofía se ha mostrado impelida.

Frente al “saber espiritual” del hombre los límites se muestran hoy difusos y el discurso de lo que sea lo humano no es ya dominio y privilegio de saberes como el de la filosofía que otrora suponían como suyas las preguntas en torno a ello, preguntas a las que hoy responden también las ciencias empíricas: los neurólogos “explican” el amor, hablan del cerebro y el “mito del yo”, la neurociencia se ha hermanado con la psicología para responder a cuestiones de las emociones, problemas para nada ajenos a la filosofía (como en la fenomenología, la ética, teorías de la acción, etc.); así mismo, las ciencias vienen vertiendo aportes acerca del modo en que conocemos, para qué lo hacemos, cómo llegamos a hacerlo... No es pues extraño oír hoy discursos epistemológicos a un neurocientífico.¹⁰

Por otra parte, y ya del lado de la filosofía, no puedo dejar de recordar los logros alcanzados tras la simbiosis con que vienen operando algunas propuestas filosóficas hoy, como sucede en filosofía de la mente, bioética,¹¹ etc.

En definitiva, como respuesta a toda esta cuestión acerca de cuál sea el puesto del saber filosófico hoy, tal vez sea más sensato decir que, en muchos aspectos, es el de un *continuismo*. La filosofía, ya sin escrúpulos, debe proceder no subsumida a la ciencia ni dependiente de la misma, sino en una notable comunicación. Bien le es sano recordar lo que, a su modo, dijo Platón: “*la naturaleza del hombre está desmenuzada en piezas menores*” (R 395b). Este tipo de comunicación es notorio en campos filosóficos como el de la bioética, por ejemplo. Se trata allí de una

⁹ En *Kritische Studienausgabe* (424-425) dice Nietzsche: “No se trata de anular la ciencia, sino de dominarla. Efectivamente, en todos sus objetivos, y en todos sus métodos, depende de intenciones filosóficas, pero fácilmente lo olvida. Sin embargo, la filosofía dominante tiene que pensar en el problema del grado del desarrollo que lícitamente puede alcanzar la ciencia: tiene que determinar el valor [...] El *laissez aller* de nuestra ciencia, como en ciertos dogmas de economía política: se cree en un éxito absolutamente rebosante de salud” (como se cita en Cano 2001, 64).

¹⁰ El siguiente es un fragmento de una entrevista realizada al neurocientífico Rodolfo Llinás: “Digo que el cerebro enfrenta al mundo externo, no como una máquina adormilada que se despierta sólo mediante estímulos sensoriales, sino por el contrario como un sistema cerrado, autorreferencial (parecido al corazón), en continua actividad, dispuesto a interiorizar e incorporar en su más profunda actividad imágenes del mundo externo, aunque siempre en el contexto de su propia existencia y de su propia actividad eléctrica intrínseca. Para funcionar, el sistema no depende tanto de los sentidos como creíamos, como lo prueba el hecho de que podemos ver, oír, sentir o pensar cuando soñamos dormidos o cuando fantaseamos despiertos, en ausencia de estímulos sensoriales”. (Sánchez 2007, párr. 5).

¹¹ Encontramos allí discusiones contemporáneas en torno al estatuto del embrión humano ¿Hablamos de un ser humano desde la concepción o sólo desde la anidación —día 14? O bien, ¿lo importante es cuándo el embrión comienza a sentir dolores? También debates en torno a si tienen derechos los animales, o cómo estructurar un trato moral con estos. Notable exponente de estas cuestiones ha sido Ernst Tugendhat.

fundamentación moral o ética a partir de los estudios multidisciplinares que toman parte, tal como son los de la biología, la medicina y aún el derecho, la política, la sociología y la antropología, de acuerdo a los cuáles se hace posible desarrollar un basamento sólido para juzgar problemas como los del aborto, eutanasia, el cuidado y respeto ambiental, el trato debido a los animales, etc. No insinúo con ello que la colaboración científica decida la teoría filosófica, sino que aporta elementos por lo menos necesarios, cuando no conocimientos esenciales,¹² para su desarrollo.

Conscientes de esta relación peculiar que la filosofía ha venido sosteniendo con la ciencia, lo primero que debe decirse acerca de su actual puesto es que ambas están formando en muchos aspectos un *continuo*, pues comparten sus objetos de estudio: lo epistemológico y la mente humana, el comportamiento, las emociones, el lenguaje, etc.; otras formas extremistas de naturalismo son más arriesgadas al afirmar que no sólo comparten objetos sino métodos y cánones de justificación; incluso han llegado a pensar qué campos como el de la epistemología son un capítulo de la psicología empírica, como lo postuló Quine¹³ (cf. Rodríguez, 2000), lo cual nos llevaría en buena ley a una eliminación de la filosofía, al menos en el aspecto normativo de la epistemología.

Podemos pues hablar de una continuidad en varios sentidos (cf. Maffie, 1990), por ejemplo: uno *contextual*, pues la epistemología también tiene lugar dentro del contexto de las ciencias naturales (lo cual justificaría en parte aquella idea de la eliminación del aspecto normativo de la epistemología); *epistemológico*, pues la epistemología puede ser objeto de verificación empírica; o *metodológico*, pues la epistemología, a juicio de algunos, emplea iguales métodos para la observación, inducción y experimentación (cf. Broncano 2002, 79-80).

Lo segundo que podemos derivar de lo antedicho para el puesto de la filosofía es la pregunta de si, fuera de un beneficio teórico en esta continuidad, ¿seguirá existiendo alguna forma de vocación rectora en la filosofía? De ser así, todavía comportaría un carácter de filosofía primera; más bien, creo que debe hablarse

¹² Algunos como E. Tugendhat son de la opinión de que la parte importante de la bioética es la filosófica por concentrarse allí las dudas y disputas que se siguen del planteamiento de principios éticos diferentes: la biología (ciencia) “tiene su importancia sólo porque ella nos hace conocer cuál es el problema de hecho. Pero las soluciones son filosóficas (o religiosas). El derecho es secundario para la bioética, porque debe basarse en la moral que a su vez tiene que basarse en la filosofía o la religión” (López 2006, 76). No pretendo mediar en esa discusión sino hacer ver que la multidisciplinariedad es uno de los aspectos centrales de la bioética, la cual, si se observa bien, tiene como pregunta primera “¿qué es el hombre?”, en cuya respuesta se demuestra cómo la filosofía ya no se basta a sí misma para responder a este tipo de cuestiones, tal es el caso que se teje en lo tocante al embrión humano (cf. López 2005, 27-36).

¹³ “La epistemología, o algo que se le parece, entra sencillamente en línea como un capítulo de la psicología, y por tanto, de la ciencia natural. Estudia un fenómeno natural, a saber, el sujeto humano físico” (Quine, como se cita en Rodríguez 2000, 75).

en ésta no de dar normas y/o reglas, tanto como de mostrar rutas de indagación. Mostrar es señalar posibles pautas de regimiento, sugerirlas y describirlas, pero no imponerlas. La filosofía ayuda a entender la gramática de las cosas, pero no imputa modos de conocer, de juzgar, de valorar.

La filosofía puede pues tener una función de higiene epistémica o, para decirlo en los términos de Kant en la *Crítica de la razón pura* (al menos refiriéndonos al estudio de la naturaleza de la razón): “el mayor y tal vez único provecho de la filosofía de la razón pura es a buen seguro sólo negativo; puesto que [...], en lugar de descubrir verdades, sólo tiene el callado mérito de evitar errores” (Kant 1989, A795/B823).

Finalmente, quedan abiertos rendimientos para una nueva comprensión de *lo humano*. Por un lado, se hace más claro que del monopolio temas que antes le concernían a la filosofía ahora algunos han comenzado a tener cabida en la discusión e investigación de las ciencias empíricas. Ello da cuenta de que cuestiones como los sentimientos, la mente, la racionalidad o nuestras acciones morales no son un exceso de sentido respecto de nuestra naturaleza física y nuestro desarrollo social y evolutivo. La anchura de lo humano adquiere para nuestro tiempo la oportunidad de una más adecuada comprensión. Y si lo humano se amplía, ¿acaso por qué no las necesidades, el lugar y la labor de la filosofía que se ocupa de ello? Razón tuvo Arthur Danto (2002, 97) cuando intuía una “simbiosis lógica entre filosofía y su(s) objeto(s)” y, pensando la cuestión de una definición del arte, hacía notar no sólo la imposibilidad de definir éste sino, igualmente, a la filosofía, pues los límites no pueden ser trazados sin dejar de esperar un intento equívoco por cuanto se cerraría al curso insospechado de la historia. Siendo así, la filosofía debe asumir la conciencia de esa historia pero hacerlo con todos sus aderezos, progresos y vericuetos. De esa forma es que, pensando en ese compromiso de nuestro saber con todo lo que comprenda su presente, uno se pregunta si de verdad puede haber algo puramente filosófico, pues todo es susceptible de filosofar, y la filosofía se va haciendo a la medida de sus objetos, tengan ellos la naturaleza que tengan o vayan teniendo, *i. e.*, la naturaleza que vayamos reconociendo en ellos (y aquí incluyo los saberes naturalistas).

Por eso mismo, creo que no puede esperarse jamás necesidad y suficiencia de la mayoría de nuestros presupuestos hasta que los límites de lo sabido (si los hay) dejen de ceder. Entonces, debo proceder con mayor exigencia y no sólo decir que no hay filosofía primera, ni que están borrados sus límites, sino también que a lo mejor ésta se equivocó cuando pensó tenerlos. Por supuesto, convengo en que la forma de la filosofía es el concepto, pero ello no pone los límites tanto como el modo de expresión de sus contenidos.

Igualmente, creo que a esta voluntad de saber y de claridad que son las tareas filosóficas se les exige una conciencia de la unidad última de la naturaleza humana, es decir que, pese a las distintas formas y dimensiones en que podemos abordar

al hombre y lo humano, todo lo que se predique se predica al fin y al cabo de un mismo ser en el cual todo se haya en relación mutua: factores psicológicos corresponden muchas veces a circunstancias orgánicas; la pregunta por el pensamiento es también una pregunta por el lenguaje; la pregunta por la técnica y el arte se torna en una pregunta por la condición estética del hombre; y así, cada aspecto nos devuelve muchas veces a otros más internos o externos.

Siendo así, no creo que la filosofía deba resignarse a las escisiones en el estudio del hombre. En efecto, en lo tocante al conocimiento en general, parece estarse dando una marcada tendencia hacia comprensiones multidisciplinarias, de modo que hoy cada modo de comprensión del hombre y las cosas no se ejercita como un saber plenamente aislado de otros saberes. Por ello —y esto es herencia hegeliana—, estoy convencido de que, en muchos aspectos, una de las principales necesidades y responsabilidades del saber filosófico es la restauración del sentido de la *totalidad* en la pregunta por el hombre, es decir, ayudar a no perder de vista esa unidad última de la naturaleza humana a la que me he referido. La cultura moderna fue una cultura de la razón escindida. Hegel en su escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801) había puesto ya de presente que la necesidad de la filosofía hallaba su fuente en esa escisión (cf. 1990, 17ss.). La subjetividad imperante en el modernismo fue una forma de esta escisión: aislamiento de una parte de la totalidad y posicionamiento de esta parte como algo autónomo. De hecho, el dualismo fue una afirmación brutal de ese individualismo escindido ¿Cómo, pues, resignar la filosofía a ser un saber escindido entre otros? ¿Debe ser el nuestro un tiempo de escisiones? En efecto las hay muchas, pero el problema no son ellas (en tanto son instancias necesarias del conocimiento), sino su absolutización. Precisamente, parte del progreso en el conocimiento obedece a que el saber es por esencia una suma de partes, es decir, que ha obedecido a las especializaciones que se dan dado al interior del mismo, pero en cada caso su identidad no puede dejar de prescindir de la no-identidad, es decir, de los saberes complementarios y coadyuvantes.

El presupuesto absoluto de la filosofía sólo es el pensar conceptual, pero el pensar con probidad y alteridad. De resto, le demanda también todo conocimiento y mutación histórica que le circunde: la política, los Estados, las manifestaciones versátiles del arte, aspectos complejos y retadores de la naturaleza humana y animal, el medio ambiente, la economía, las sociedades, etc.; pues si le ocupa lo real, esto real no es sino cambiante.

Bibliografía

- Acuero, G.J. (1987). *Filosofía de la biología. Epistemología evolucionaria*. Caracas, Venezuela: Acta Científica Venezolana.
- Arheim, R. (1986). *El pensamiento visual*. Barcelona, España: Paidós.
- Broncano, F. (1995). La naturalización de la razón. En L. Olivé (Ed.). *Racionalidad*

- epistémica* (p223-244). Madrid, España: Trotta - Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Broncano, F. (2002). La naturaleza del conocimiento en el conocimiento de la naturaleza. En D.I. Pérez (Com). *Los caminos del naturalismo: Mente, conocimiento y moral* (p67-106). Buenos Aires, Argentina: Editorial Universidad de Buenos Aires (EUDEBA).
- Campbell, D. T. (1974). Evolutionary Epistemology. En Schilp, A. (Ed.). *The philosophy of K. R. Popper* (p413-463). Vol. 1. La Salle, Ill (EE.UU.): Open Court.
- Cano, G. (2001). La verdad a lomos de un tigre. En Arenas, L.; Muñoz, J. & Perona, A.J. (Eds.). *El retorno del pragmatismo* (p59-100). Madrid, España: Trotta.
- Danto, A.C. (2002). *La transfiguración del lugar común: una filosofía del arte*. Barcelona, España: Paidós.
- Galeno. (1980). [PHP] *De placitis Hippocratis et Platonis*. De Lacy, Ph. (ed.). S.I.: S.e.
- _____. (2003). [QAM] *Sobre las facultades naturales: las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*. Madrid, España: Gredos.
- Gombrich, E. (1979). *Arte e ilusión. Estudio sobre la psicología de la perspectiva pictórica*. Barcelona, España: Gustavo Gilli.
- Gombrich, E. (2000). *La imagen y el ojo. Nuevos estudios sobre la psicología de la representación pictórica*. Madrid, España: Debate.
- Hegel, G.W.F. (1975). *Principios de la Filosofía del derecho o Derecho natural y Ciencia política*. Juan Luis Vermal (trad.). Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Hegel, G.W.F. (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid, España: Tecnos.
- Hume, D. (1998). [THN] *Tratado de la naturaleza humana*. Félix Duque (ed.). Madrid, España: Tecnos.
- Husserl, E. (1991). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Jacobo Muñoz y Salvador Mas (trads.). Barcelona, España: Crítica.
- _____. (1997a). *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de cultura económica.
- _____. (1997b). *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Antonio Zirión Quijano (trad.). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas (Universidad Nacional Autónoma de México).
- Kant, E. (1989). *Crítica de la razón pura*. Pedro Ribas (trad.). Sexta reimpresión. Madrid, España: Alfaguara.
- _____. (2004). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. (14ta edición). Francisco Larroyo (trad.). México D.F., México: Porrúa.
- _____. (2005). *Crítica de la razón pura* (13ra edición). Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez (trads.). México D. F., México: Porrúa.
- López Ruiz, J. (2005). El estatuto del embrión: usos y abusos. En *Bajo Palabra*. Revista de Filosofía, II Época, 0, 27-36.
- _____. (2006). Entrevista a Ernst Tugendhat. En *Bajo Palabra*. Revista de Filosofía, II Época, 1, 75-76.
- Maffie, J. (1990). Recent work on naturalized epistemology. En *American Philosophical*

- Quarterly*, 27, 281-293.
- Moya, Carlos J. (2001). Sentimientos y teoría de la acción. En *Isegoria*, 25, 19-40.
- Nietzsche, F. (1980). *Kritische Studienausgabe*. T. VII. Colli, G. & Montinari, M. (Eds.) München-Berlín, Alemania: Dtv-de Gruyter.
- Nozick, R. (1995). *La naturaleza de la racionalidad* (1ra edición). Barcelona, España: Paidós.
- Pacho García, J. (1997). *Los nombres de la razón. Ensayo sobre los conceptos de razón y naturaleza en la tradición occidental*. Bilbao, España: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Pardo Torio, J.L. (2001). *Estructuralismo y ciencias humanas*. Madrid, España: Akal.
- Parménides (1942). *El poema de Parménides*. Juan David García Bacca (trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez, D.I. (2002). "Naturalismo" se dice de muchas maneras. En D.I. Pérez (Com). *Los caminos del naturalismo: mente, conocimiento y moral* (p11-15). Buenos Aires, Argentina: Editorial Universidad de Buenos Aires (EUDEBA).
- Picq,; Serres, M. & Vicent, J-D. (2003). *¿Qué es lo humano?* París, Francia: Le Pommier.
- Platón (1997). [R] *República*. Vol. 4. Conrado Eggers Lan (trad.). Madrid, España: Gredos.
- Riedl, R. (1983). *Biología del conocimiento. Los fundamentos filogenéticos de la razón*. Barcelona, España: Labor Universitaria.
- Rodríguez Alcázar, J. (2000). Ciencia, valores y relativismo. Una defensa de la filosofía normativa de la ciencia, manuscrito.
- Sánchez, Ángela (2007). Conversaciones con Rodolfo Llinás. *Revista Número*, 39. Recuperado el 14 de marzo de 2010, en <http://revistanumero.com/39cere.htm>.
- Toulmin, S. (1974). *La evolución de los conceptos*. Madrid, España: Alianza.