

Cómo citar este artículo

Arango Restrepo, G. y Varela Pérez, N. (2018). Tendencias actuales de la filosofía. Revista Reflexiones y Saberes, 5(8), 45-57.

| Tendencias actuales de la filosofía

Gabriel Jaime Arango Restrepo

Docente Virtual,
Fundación Universitaria Católica del Norte
gjarangor@ucn.edu.co

Nelson Alberto Varela Pérez

Docente Virtual,
Fundación Universitaria Católica del Norte
navarelapmc@hotmail.com, navarelap@ucn.edu.co

Tipo del texto: documento de reflexión no derivado de investigación.

| Resumen

Este artículo busca dar un panorama de los caminos más representativos por los que deviene la filosofía, a partir del giro lingüístico. Se aborda el proyecto fenomenológico de Husserl, orientado al conocimiento de "las cosas mismas", proyecto que toma, a su vez, diversos caminos en manos de sus discípulos. Luego, se considera el existencialismo, el cual no es un movimiento estructurado, sino el conjunto de pensadores que ponen la existencia como la esencia constitutiva del sujeto. Se esboza también la corriente hermenéutica, la cual ve la realidad como interpretación de hechos, y se muestra brevemente los desarrollos que ha tenido a partir de Gadamer y Ricoeur. Se describe también el decurso de la tradición analítica, que tiene su origen estricto con Russell y Moore, y que desemboca en el pragmatismo norteamericano a partir del segundo Wittgenstein. Por último, se muestra a grandes rasgos el camino de la Escuela de Frankfurt, desde Horkheimer y Adorno hasta la teoría de la comunicación de Habermas.

Palabras clave: Filosofía contemporánea, tendencias actuales, corrientes filosóficas, filósofos del siglo XX

| Abstract

This article seeks to give an overview of the most representative paths by which philosophy becomes, starting from the linguistic turn. The phenomenological project of Husserl is approached, oriented to the knowledge of "the things themselves", a project that takes, in turn, different paths in the hands of his disciples. Then, existentialism is considered, which is not a structured movement, but the set of thinkers who put existence as the constitutive essence of the subject. It also outlines the hermeneutic current, which sees reality as an interpretation of facts, and briefly shows the developments that it has had since Gadamer and Ricoeur. It also

describes the course of the analytic tradition, which has its strict origin with Russell and Moore, and which leads to American pragmatism from the second Wittgenstein. Finally, the Frankfurt School's path, from Horkeimer and Adorno to Habermas communication theory, is shown in broad strokes.

Keywords: Contemporary philosophy, current trends, philosophical trends, twentieth-century philosophers

| Introducción

Cuando aparece ante nosotros la expresión “tendencias (o movimientos) actuales de la filosofía” se nos está diciendo de forma implícita que, en cierto momento, la filosofía se encaminó por diversas líneas, las cuales han evolucionado de forma individual. ¿Cómo se fragmentó la filosofía en tales tendencias? Entre otras cosas, sucedió que la filosofía reaccionó en el siglo XIX contra la actitud en la que había caído la Modernidad, la cual, en el contexto de un prominente desarrollo científico y tecnológico, se hizo cada vez más propensa a reducirlo todo a la objetivación de las ciencias naturales. Dicha actitud, asimilada como la “crisis de la razón”, constituye una de las circunstancias que dan paso al devenir de la filosofía contemporánea, dado que se convierte en el trasfondo del surgimiento de unas líneas de reflexión filosófica bien diferenciadas entre sí. Los aspectos que se tomen como importantes de la crisis mencionada y el método con que sea abordada determinarían, en adelante, las tendencias en las que hoy se sigue desarrollando la filosofía.

| Fenomenología

Es bien conocida la importancia que tiene el pensamiento de Edmund Husserl para el desarrollo de la llamada filosofía continental en el siglo XX. Su proyecto, encaminado hacia “las cosas mismas”, marca un cambio en la fenomenología inaugurada en la Modernidad, en tanto intuye que la comprensión del sujeto es imposible si éste es separado de su vivencia trascendental del mundo: el mundo de la *vida*.

Para Husserl (como se citó en Sáez, 2001), la subjetividad es el lugar en que se constituye el mundo de las cosas objetivas, las cuales, puestas entre paréntesis mediante la *epoché*, dejan aparecer el ser de sí mismas en cuanto tal, en la vivencia trascendental del mundo. De este modo, el ser del ente es un ser ideal, pero arraigado en el mundo de la vida, que se da como algo al sujeto de forma correlativa con la intención del mismo. Ahora bien, ¿cómo accede el sujeto de la fenomenología husserliana al mundo de la vida? A través, valga la redundancia, del método fenomenológico, que promueve un “retroceso autorreflexivo a las fuentes de la experiencia constituyente, a las operaciones de un Ego trascendental responsables de la presentación significativa de toda entidad” (p. 39). Esto supone la intencionalidad de la conciencia, es decir, que la conciencia es una “intención referida”; siempre está referida a, por lo cual la vivencia consciente del sujeto es un *ego cogito cogitatum*, algo así como una conciencia de que se es consciente de algo.

La conciencia intencional es el germen de los actos, en el cual esta se autotransciende y se dirige hacia¹. Pero, a diferencia de Brentano (como se citó en Sáez, 2001), de quien procede el término de conciencia intencional, para Husserl (como se citó en Sáez, 2001) el conjunto de toda la actividad intencional es un “reunir orientado” por un interés unitario” (p. 40). En este sentido, ese algo al que se dirige es un objeto teleológico, en cuanto todos los actos intencionales se mueven hacia él. Aquí, el sujeto se considera productor que efectúa del objeto, dado que a lo que se dirigen los actos intencionales, tales como el conocer, sentir, desear, querer, etc., es a “la elaboración de una ‘representación sintética’” (Saez, 2001, p. 40); en otras palabras, a una unidad ideal o identidad representable.

Uno de los conceptos más valorados del método fenomenológico de Husserl es el de *epoché*, que consiste en abstenerse de emitir juicio, suspenderlo, poner entre paréntesis cualquier afirmación acerca del objeto, sea cual sea (existencias mundanas, afirmaciones científicas o la propia subjetividad empírica). La *epoché* permite acceder al sentido del objeto, es decir, al objeto tal y como aparece ante la conciencia, al igual que a la “esfera constituyente de la cosa” (Sáez, 2001, p. 41). Tanto el sujeto como el objeto aparecen aquí en su desnudez, y constituyen el “objeto intencional”, el cual incluye, además de lo que se da al sujeto en la actitud natural, “lo realmente dado (que es siempre un aspecto parcial y aislado de un objeto) y lo dable (donaciones posibles no actuales en el objeto, pero implicadas en lo dado)” (Sáez, 2001, p. 42). Esto da paso al proceso de la reducción, en dos momentos: la reducción eidética, mediante la cual se aprehende la esencia del objeto, “el fenómeno en su nuclear invariabilidad” (Sáez, 2001, p. 42); y la reducción trascendental, en la cual se ponen entre paréntesis las esencias mismas, con el fin de alcanzar la subjetividad trascendental, que no constituye, por demás, otro mundo, sino otra manera de ver el mundo, a saber, tal como es en cuanto autodonado.

Entre los seguidores de Husserl se encuentran los fenomenólogos del Círculo de Gotinga. Entre ellos se encuentra Edith Stein, quien se adhiere a la constitución del mundo para la conciencia en la diversidad de correlatos de actos de conciencia, de lo cual habla Husserl, pero se separa del idealismo trascendental, el cual, según el Círculo de Gotinga, es una renuncia a la vuelta hacia el objeto. La antropología de Max Scheler, por su parte, mira el sujeto como Yo-puro, a la manera de Husserl, y afirma la correlación entre el funcionamiento corporal y el movimiento teleológico de la psique humana como constitución ontológica del yo. A esta escuela pertenecen también A. Reinach, D. Von Hildebrand, A. Koyré, J. Håring, A. Phänder y C. Martius, quienes beben del método y a la vez toman distancia de él.

Martin Heidegger (como se citó en Sáez, 2001) orienta la fenomenología no hacia la percepción, sino hacia la comprensión. La fenomenología debía, más que hacer una descripción pura de la experiencia, manifestar lo oculto en la experiencia en su cotidianidad. De este modo, la intencionalidad no necesita de la entidad mental del significado, sino que piensa directamente los objetos y la historia del sujeto como ser-en-el-mundo que acontece, y que en el tiempo se convierte en el hilo conductor de la fenomenología. Por su parte, Maurice Merleau-Ponty (como se citó en Sáez, 2001) parte del Leib (el cuerpo), que en la fenomenología husserliana juega un papel importante en la percepción de las cosas, dado que, sin la carnalidad, sin un “punto cero” a partir del cual todo se oriente espacialmente, la relación del

¹ La expresión “se dirige hacia” hace alusión a la intencionalidad, concepto que, desde Brentano (como se citó en Sáez, 2001, alude a que la conciencia es conciencia de algo, sea interno o externo al sujeto.

sujeto con ellas es impensable. Para Merleau-Ponty, el sujeto experimenta su cuerpo como poder de ciertas conductas y de cierto mundo, el cual percibe el cuerpo del otro y encuentra en él una especie de prolongación de sus propias intenciones, por lo cual el cuerpo del otro y el propio forman un único fenómeno.

La fenomenología también ha influido en el desarrollo de las ciencias sociales en el siglo XX. Alfred Schütz (como se citó en Sáez, 2001), por ejemplo, partiendo de la arquitectura husserliana, afirma que la realidad es un mundo de fenómenos ya dados, en el cual los sujetos viven en una actitud natural, el sentido común, que les permite a su vez suponer un mundo social regido por leyes, vivir experiencias significativas y ponerse en el lugar de otros. Dado esto, es posible interpretar las acciones de otros y saber qué significan, mediante la percepción de indicaciones sensoriales. De igual forma, es posible encontrar una relación entre fenomenología y arte (en el cual investiga las operaciones constituyentes de sentido de la obra, regresando a las fuentes de la experiencia estética), un aporte de la fenomenología a la psicología (en cuanto desentraña las estructuras existenciales del ser-en-el-mundo ocultas en las patologías), y una fenomenología de la religión (que busca describir el fenómeno religioso como es vivido en su sentido, y analizar de igual forma la experiencia constituyente del sentido de lo sagrado).

| Existencialismo

El existencialismo no constituye un movimiento estructurado. Por el contrario, el nombre 'existencialista' se atribuye a varios filósofos, cuyas reflexiones, en muchos casos, están fuertemente encontradas. Ahora bien, es posible ver en todos ellos una gran influencia de Søren Kierkegaard (como se citó en Sáez, 2001), quien antecede el existencialismo afirmando que existir es tomar una decisión última, y volviéndose contra el idealismo, en el cual el existente humano posee una esencia que lo determina desde su nacimiento. También, es notoria la presencia de Nietzsche, y por ende Unamuno, en los postulados de los existencialistas, pese a que Mounier vea en Sócrates, los estoicos, San Agustín y Pascal las raíces del existencialismo.

En el uso más amplio del término, el existencialismo se ocupa de la existencia como constitutiva de la esencia del sujeto. Dicha existencia está articulada por conceptos tales como el de posibilidad, el de trascendencia y el de proyecto. Con base en esto, es posible decir que esta tendencia se centra en el existente concreto, más que en la existencia, entendida en los términos esencialistas del racionalismo. Esto quiere decir que aborda los problemas humanos como el objeto principal de reflexión y a partir de la propia existencia, la cual debe ser asumida por el sujeto de manera personal, esclareciéndola y moldeando su destino mediante la elección libre. En este sentido, la filosofía de Jean Paul Sartre (como se citó en Sáez, 2001) es bastante emblemática. Este pensador francés realiza un análisis fenomenológico de la conciencia, en el cual ésta queda establecida como "ser en el mundo", es equiparada con la existencia y está separada del mundo. Sartre presenta, de este modo, una ontología dualista. El ser es idéntico a sí mismo, es "en sí", pues no necesita la existencia de algo para existir él. La

nada, por el contrario, necesita del ser para ser concebida y aparecer como negación del ser. Dado que la conciencia de la fenomenología es una “conciencia de” algo, que no es sí misma, entonces la conciencia “es nada”. Así, pues, el existente humano constituye la nada, en contraposición al mundo, que es el ser “en sí”. La consideración de la existencia humana como nada, implica la carencia de bases en la que se encuentra el existente, por lo cual “este está condenado a ‘inventarse’ a sí mismo” (p. 163).

De esta manera, la existencia humana está aquí asociada al carácter de un proyecto absolutamente libre, es decir, tiene la posibilidad de intervenir intencionalmente en toda situación concreta, y de asumir o rechazar lo inevitable. El hombre existe “para sí”; sin embargo, no es un fin en sí mismo, dado que nunca llegará a realizarse completamente, así que debe buscar su realización en un fin fuera de sí mismo. Esta es la base del existencialismo como humanismo, el cual consistiría en “abrazar el espinoso tronco de la libertad como condición de la vida, de la propia autorrealización” (Sáez, 2001, p. 164), y convierte al hombre en su propio legislador. Efectivamente, la libertad a la que está condenado el existente humano lleva a admitir que no hay una moral universal que le permita decidir a priori, sino que lo reconoce como responsable por sus propios actos, los cuales deben conformarse al bien de los hombres en general, si quiere existir de forma auténtica, “haciendo honor a la gran responsabilidad de la autoelección” (Sáez, 2001, p. 165).

Para Heidegger, el existencialismo propuesto por Sartre continúa en el olvido del ser en que se encuentra la filosofía, pues, fundamentando el destino del hombre en sí mismo, se inscribe en el humanismo metafísico de la Modernidad. Según Heidegger (como se citó en Sáez, 2001), el proyecto de la existencia se fundamenta en el arrojamiento, en la escucha del ser, en la “pasiva entrega a una demanda del existir que es condición de la elección ‘auténtica’ de posibilidades” (p. 168). Heidegger critica también el dualismo ontológico de Sartre, en el cual el Da-sein y el ser, a quien este ha de escuchar, quedan separados. Dicho dualismo obliga a dar solución al problema del “para sí”, en cuanto que, si no es implicado por el “en sí”, ¿cómo pudo haber surgido de este? La respuesta de Sartre es un peligroso panteísmo metafísico, en el cual el “en sí” toma como medio la conciencia del “para sí”, con el fin de conocerse y alcanzar a ser el “en sí para sí”. Lo anterior, conllevaría alcanzar a ser como Dios, lo cual es para Sartre un proyecto fallido.

Los existencialistas cristianos defienden un existencialismo capaz de coincidir con la existencia de Dios. Para Karl Jaspers (como se citó en Sáez, 2001), por ejemplo, la existencia del “para sí” se encamina hacia su propia trascendencia, la cual es una búsqueda incansable del ser por parte de la conciencia; Dios es la realidad cumplida, el “en sí para sí”, el ser de la plena autoconciencia. Gabriel Marcel (como se citó en Sáez, 2001), por su parte, considera la existencia como encarnación, en relación con el misterio, el cual permite al existente humano acceder a la eternidad. Karl Barth (como se citó en Sáez, 2001), representante de la teología de la crisis, afirma la total separación entre lo finito y lo infinito, por lo que solo Dios, por su propia voluntad y libertad, puede atraer al hombre hacia él. No obstante, parece bastante difícil evitar cierto esencialismo en la afirmación de la existencia de un ser supremo que dé el ser al existente humano, el cual, según el postulado fundamental del existencialismo, carece de esencia. De igual forma, la autotranscendencia del ser “para sí” no busca, en el existencialismo, la semejanza de otro ser, sino que se encuentra en el abismo de una impredecible articulación

de horizontes. Hoy por hoy, el existencialismo sobrevive en la psicología humanista o análisis existencial. Un ejemplo de esta es la logoterapia de Víctor Frankl (como se citó en Sáez, 2001), la cual busca la autodeterminación del ser humano con base en su responsabilidad, con la cual éste puede asumir libremente el sentido de su propia vida.

| Hermenéutica

Datar el origen de la hermenéutica del siglo XX nos llevaría hasta Nietzsche, en tanto para él “no hay hechos sino interpretaciones, interpretaciones de hechos” (Rojas, 2006, p. 71). No obstante, podemos decir que en Heidegger se encuentra el giro hermenéutico decisivo de la filosofía, dado que él “entiende que el comprender no es primariamente una operación textual o un modo de conocimiento de las ciencias humanas, sino que el comprender es un modo de ser del existente humano” (Rojas, 2006, p. 73). Efectivamente, el ser humano no es, en primer lugar, un sujeto trascendental, como se consideró en la Modernidad, sino ser-en-el-mundo, el cual está abierto al mundo mediante a disposición afectiva y el comprender. Este último existenciario “lleva consigo la posibilidad de la interpretación, es decir, de la apropiación de lo comprendido” (Heidegger, 2009, p. 34). El mundo es, de este modo, una red de significaciones, y el conocimiento “se da sobre el trasfondo de esta red de significaciones que el ser humano desarrolla en su mundo” (Rojas, 2006, p. 72). Esto está en consonancia con la identidad existente entre ser, hombre y lenguaje, y la primacía del último sobre los otros dos:

La palabra dice el ser. Pero en el lenguaje no es el ser humano quien habla, o en todo caso no es la subjetividad. Heidegger está de acuerdo con Mallarmé cuando afirma que en el lenguaje quien habla es el lenguaje mismo. (Rojas, 2006, p. 72).

La razón pura, en la que el objetivo principal es alcanzar la objetividad absoluta, se ve aquí remplazada por una racionalidad en la que el lenguaje tiene el primer lugar. En efecto, el sujeto que busca conocer, inmerso en un mundo cuyos objetos se presentan velados y a partir de su experiencia del mismo, no necesita llevar a cabo reflexiones trascendentales, apelando a entes externos, sino que lo comprende a partir de su conocimiento propio, de modo que conocer se convierte, según Heidegger (como se citó en Grondin, 2008) en “comprenderse en algo uno mismo” (p. 71). Nótese que, con esto, Heidegger realiza lo que muchos llaman el giro hermenéutico de la fenomenología, dado que conserva la intencionalidad husserliana, pero mira al sujeto como *Dasein*, un ser inmerso en la facticidad del mundo que, antes de captar las esencias mismas de las cosas, tiene una precomprensión de ellas. El *Dasein* puede abrirse al fenómeno para comprenderlo, siempre que se encuentre abierto a dejar que este se revele.

Gadamer (como se citó en Grondin, 2008), al partir de la concepción participativa de la comprensión, pretende justificar la experiencia de verdad, tanto en las ciencias humanas como del conocimiento en general (p. 71). Dicha pretensión rehabilita a su paso la concepción humanista del saber. Ahora bien, esta última conlleva una metodología —si puede llamarse así— diferente a la de las ciencias de la naturaleza: la experiencia artística. Esta es, para

Gadamer (como se citó en Grondin, 2008), equiparable al juego: “comprender una obra de arte es dejarse prender por su juego. En este juego, no somos de los que dirigen sino de los prendidos, fascinados por la obra que nos lleva a participar de una verdad superior” (p. 74). En esta experiencia de juego, el sujeto se encuentra de tal forma implicado que resulta transformado, por cuanto en la obra de arte se encuentra a sí mismo: “al tratarse de una obra de arte, el ‘juego’ se condensa en una figura, una obra que cautiva y que me descubre algo esencial, que se refiere a lo que es, pero que se refiere también a mí” (Grondin, 2008, p. 74). Además, en la obra de arte el sujeto encuentra la representación de una realidad “más potente y más reveladora aún que la realidad misma que aquélla representa, pero que es mejor conocida a través de ella” (Grondin, 2008, p. 75).

Así pues, la obra de arte revela lo que es y, por tanto, la verdad, lo que implica una nueva concepción de objetividad:

La experiencia de la verdad no depende por tanto, de mi propia perspectiva, depende ante todo de la obra que me abre los ojos a aquello que es... no es la obra la que debe plegarse a mi perspectiva, sino, al contrario, es mi perspectiva la que debe ensancharse, incluso metamorfosearse, en presencia de la obra. (Grondin, 2008, p. 75).

De esta manera, la verdad no es consecuencia de uno u otro método, sino del acontecimiento “que se apodera de nosotros y nos hace descubrir la realidad” (Grondin, 2008, p. 76), en el encuentro con la obra de arte. Esto no lleva a un relativismo absoluto, sino que hace caer en cuenta de que cuando el sujeto, calificado necesariamente como intérprete, tiene una precomprensión, realiza el proceso del conocimiento. Dicha precomprensión está constituida por unos prejuicios legítimos, los cuales vienen de la tradición específica en la que se inscribe el sujeto, y guardan estrecha relación con la historicidad: “La comprensión se realiza a partir de ciertas expectativas y puntos de vista que ella hereda del pasado y de su presente, pero que no siempre puede mantener a distancia” (Grondin, 2008, p. 79).

Con base en esto, es posible afirmar que la labor del intérprete que busca conocer la realidad está determinada por la historia, más allá de lo que él mismo es consciente. Tomar conciencia de que su conciencia está de tal modo determinada le hace reconocer la finitud de la misma y, a causa de esto, hará que “se abra a la alteridad y a nuevas experiencias” (Grondin, 2008, p. 82). A su vez, esta finitud de la conciencia conlleva una fusión de horizontes: el horizonte del pasado traducido en el lenguaje del presente, es decir, partiendo del lenguaje y las preguntas, a menudo imperceptibles, que plantea el tiempo en que se vive (Grondin, 2008, p. 84); de aquí que comprender sea “‘aplicar’ un sentido al presente” (Grondin, 2008, p. 84), y que los límites del lenguaje sean también los de la comprensión (Grondin, 2008, p. 87).

Ricœur (como se citó en Grondin, 2008) ve en Gadamer un giro fenomenológico de la hermenéutica, en cuanto “regresaba al fenómeno de la comprensión aligerándolo de su lastre metodológico” (p. 110). En cuanto a Heidegger, Ricœur defiende el giro hermenéutico que representa su pensamiento para la fenomenología. No obstante, este autor afirma que la hermenéutica arruina la interpretación idealista de la fenomenología de Husserl, dado que descarta su ideal de científicidad centrado en una fundación última, la primacía de la intuición en el acceso a los fenómenos, la inmanencia del sujeto en sí mismo y las implicaciones éticas

de la autoconciencia del sujeto. Con todo, Ricœur también propone un giro hermenéutico de la fenomenología; sin embargo, opta por evitar la ontologización de la hermenéutica. Dicha propuesta considera que la pregunta por cualquier ente es la pregunta por el sentido del mismo; por tanto, Ricœur opta por el sentido. Ahora bien, también asevera que la conciencia puede distanciarse del sentido para poder interpretarlo. Por demás, el orden lingüístico deriva del sentido y de las cosas y remite a la experiencia del mundo, la cual sólo es llevada a cabo por la hermenéutica, que a su vez se consagra a la “interpretación de las objetivaciones de sentido” (Grondin, 2008, p. 112).

Algunas líneas nacidas posteriormente de la hermenéutica ricœuriana han tomado diferentes rumbos. Es el caso de la hermenéutica analógica, en la cual se inscribe Mauricio Beuchot (1986). Esta línea busca evitar el univocismo y el equivocismo, es decir, apunta hacia una interpretación libre de cientificismos o positivismos, los cuales aceptan una sola verdad o una sola interpretación válida, que pueda abrir el espectro del conocimiento en el contexto de un sano pluralismo que no desemboque en el relativismo, sino teniendo en cuenta unas varias posibilidades de verdad jerarquizadas (Serrano, 2007, p. 53). Por otro lado, para Richard Rorty (1992) la hermenéutica es la continuación del inmaterialismo berkeleyano, para el cual las cosas no existen fuera de la mente. En nuestro tiempo, las cosas no existen fuera de nuestro lenguaje.

Rorty asevera, al respecto, que las cosas no son lo realmente importante, sino la conversación entre personas. En fin, para Derrida (como se citó en Rojas, 2006) no existe ninguna cosa fuera del texto, tomado este no como lo que está escrito en el papel, sino como lo que queda plasmado en la carne (novelas, poesías, que pueden estar escritas en papel) o en la mente.

| Filosofía analítica

En sentido estricto, la filosofía analítica tiene su origen en el artículo “On denoting” de Bertrand Russell, escrito en 1905. Tanto este último como George E. Moore (1903) reaccionan contra el idealismo inglés, que a su vez reacciona contra la expansión de la ciencia empírica acontecida en el siglo XIX, y pese a nunca definir qué es el análisis, sus obras son consideradas como el período clásico de la filosofía analítica, en la cual esta se encuentra ligada a una concepción pluralista de la realidad, a la posibilidad de acceder a los elementos últimos de la realidad, a una posición realista, tanto en lo ontológico como en lo gnoseológico, y a una primacía teórica de la función referencial.

Moore no se interesa tanto por la realidad y el lenguaje, sino por las proposiciones filosóficas acerca de la realidad y el lenguaje. Aplicó, pues, un análisis a las proposiciones filosóficas que, según él, ayudaría a distinguir y aclarar las partes de las mismas. Además, su proyecto se orienta a demostrar la validez que tienen las creencias cotidianas, aquellas que el ser humano sostiene en la vida diaria, conscientemente o no, en los razonamientos que fundamentan nuestras acciones. Russell, contrario a Moore, busca descubrir los elementos básicos de la realidad. Su pensamiento está influenciado por Frege, quien, mediante una

combinación entre la teoría de la demostración de Leibniz, el uso de las conectivas lógicas y los cuantificadores, pretendía evitar absurdos, imprecisiones, confusiones y ambigüedades en el uso del lenguaje. Este lenguaje lógicamente perfecto ayudaría a analizar cuándo la relación entre dos enunciados es verdadera en el ámbito de la lógica, es decir, a determinar la validez de un argumento. Russell hereda de Frege la búsqueda de un lenguaje perfecto en la forma lógica de las proposiciones básicas, o proposiciones atómicas, las cuales designan los hechos atómicos mediante relaciones y términos (individuos). En las proposiciones indicativas se puede descubrir la verdad o la falsedad.

Por su parte, Wittgenstein (1889-1951) se propone aplicar una terapia a esta filosofía, a través del uso del lenguaje. Las proposiciones del *Tractatus Logico Philosophicus* (1921), influenciadas por el modelo referencialista de Russell y su intento de hallar un lenguaje ideal, y en cuyas líneas se encuentra la concepción de correspondencia entre nombre e individuo; la estructura esencial oculta del lenguaje natural y el llamado atomismo lógico, son fuertemente recusadas por el mismo Wittgenstein, quien luego, en *Investigaciones filosóficas* (1953) afirma que el lenguaje está determinado por los criterios de una comunidad lingüística, la cual está basada en unas condiciones de justificación a partir de las cuales establece si algo es correcto o incorrecto, válido o inválido, aceptable o inaceptable

En sus *Investigaciones filosóficas* el modelo clásico es sustituido por una idea muy diferente del lenguaje, una idea ordinaria y clara, lejos del logicismo que él mismo, por ejemplo, defendía en el *Tractatus*. Lenguaje que, para Wittgenstein, no está mediado por hermetismos filosóficos y ontologías oscuras, sino todo lo contrario, es un lenguaje, y esto es clave, donde la "comunidad lingüística" es la que determina los criterios de conveniencia o no del lenguaje. Criterios como pueden ser los de correcto/incorrecto, de válido/inválido o aceptable/inaceptable. Wittgenstein, desde estos criterios, propone una concepción del lenguaje basado no en condiciones de verdad, sino en *condiciones de justificación*. (Santamaría, 2013, pp. 32-33).

Dado esto, el significado de un nombre no es más su correspondencia con un objeto, sino su uso en un lenguaje concreto y determinado, el cual está ligado a elementos configuradores, tales como el contexto y una serie de descripciones más o menos homogéneas. Lo anterior, da paso a la claridad completa, en contraposición a la confusión de los filósofos convencionales, los cuales parecieran estar hechizados a la hora de interpretar el lenguaje, pues buscan una esencia que yace bajo la superficie de la realidad. La filosofía convencional es suscrita por la filosofía analítica a un programa de sanación a través de la clarificación del lenguaje. No obstante, pareciera que esta limpieza exhaustiva llevara al fin, no sólo de la filosofía convencional, sino también de la analítica. Por esto, surge inevitablemente la pregunta: ¿es posible hacer filosofía después de Wittgenstein? (Santamaría, 2013, p. 37).

Una posible respuesta es la dada por Mosterín (como se citó en Santamaría, 2013, p. 39), según el cual la filosofía implica una cierta urbanidad intelectual. Esto quiere decir que la filosofía debe ser clara. Pero, además, debe ser útil o, más bien, intentar transformar desde su discurso el ethos. En esto consiste el pragmatismo de Wittgenstein, que por su interés práctico se encuentra con el pragmatismo norteamericano, en el cual destacan Dewey (1859-1952) y Peirce (1839-1914). La concepción comunitaria de la realidad y de la racionalidad científica

propuesta por éste último, para quien el significado de una idea se encuentra en los efectos que produce en la conducta de otros, se acerca mucho a la comunidad lingüística de Wittgenstein, la cual supone un individuo que es miembro de una sociedad que determina las reglas o formas de vida realizadas con las que ejerce cierta práctica.

A partir de Wittgenstein, la filosofía analítica experimenta una división en dos vertientes: por un lado, está la filosofía lingüística, la cual busca realizar las distinciones necesarias que se ocultan en la práctica cotidiana (este ocultamiento ha sido efectuado por la filosofía tradicional), internándose en los complejos significativos del lenguaje ordinario; esta vertiente está representada por Austin, Ryle y la escuela de Oxford. Por el otro lado, está el construccionismo lógico, el cual considera que la claridad filosófica se halla en los lenguajes formalizados, aquellos en los que los elementos del objeto de estudio funcionan de manera perfecta, bajo la regulación de la lógica. Es ésta la posición en la que se enmarca R. Carnap. En la filosofía analítica también destaca el círculo de Viena, la cual está influenciada por el pensamiento de Frege, Russell y Wittgenstein. Esta escuela propuso el principio de verificabilidad, consistente en que un enunciado es científico si es constatado por hechos empíricos, verificables. El lenguaje de la ciencia es aquel que relaciona los símbolos de manera formalizada para expresar dichos hechos: el lenguaje científico es una expresión formal de la realidad empírica; dicho lenguaje es el de la física, al cual puede ser traducida cualquier proposición.

En Estados Unidos, la filosofía analítica también ha tenido un impresionante impacto, reflejado en el pensamiento de Peirce, James y, sobre todo, Dewey y Rorty. Con este último, la filosofía analítica toma el rumbo de un renovado pragmatismo, en el que se rechaza la noción de verdad objetiva, en cuyo remplazo viene una verdad circunstancial, resultante de un acuerdo o convención (con esto la verdad se salva de un completo relativismo). Rorty (1983) rechaza, a su vez, la concepción de una conciencia ahistórica y la objetividad de los hechos y de sus explicaciones. Lo importante no es, pues, conocer la realidad, sino preguntarse por si es posible mejorar nuestro futuro.

| Escuela de Frankfurt²

La escuela de Frankfurt es la portavoz de la llamada teoría crítica. Esta se opone a la teoría tradicional, la cual se define como la formulación de principios generales y últimos con los cuales se describe e interpreta el mundo, en su marco histórico y social, desde afuera de él, de manera abstracta. En contraposición, la teoría crítica está enmarcada, siguiendo sus bases hegeliano-marxistas, en un pensamiento interrelacionado con el contexto social y económico. Por tanto, en ella confluyen la teoría y la praxis, entendida como razón práctica, en ningún caso instrumental. Dado lo anterior, para la Escuela de Frankfurt la teoría está al servicio de la transformación social, al igual que está latente el riesgo de convertirse en ideología.

Desde el primer momento, la Escuela de Frankfurt pretendió superar el materialismo histórico, así como unir la ciencia social académica con la teoría marxista. La ciencia no está exenta de los juicios de valor, por lo que es necesario analizar en detalle los orígenes de las teorías científicas y exponerlas a la crítica, con el fin de desenmascarar el intento de dominación por parte de la tecnología. En este sentido, Horkheimer y Adorno (como se citó en Serrano, 2007) plantean que la verdad de una teoría está determinada por los intereses prácticos y científicos de una época. Al cambio de época sucede el de la verdad de dicha teoría.

Entre 1933 y 1949, Horkheimer y Adorno se dedican a un proyecto conjunto: la dialéctica de la ilustración. Expresan con ella que la razón instrumental es una que se autodestruye, que avanza suprimiéndose hacia su total liquidación, de manera que el avance técnico-científico significa un retroceso humano, en cuanto ciencia y técnica se usan para aniquilar personas y, además, han conducido al hombre hacia la emancipación frente a la naturaleza. Frente a esto, Adorno (como se citó en Serrano, 2007) propone una reconciliación con la naturaleza que rompa con el emancipado orden existente (por demás, dominado por una cultura de masas) mediante la defensa de lo individual frente a lo masificado. El arte es el único capaz de realizar la mimesis necesaria para escapar del determinismo social instaurado por la cultura antes mencionada.

El aporte de Marcuse se mueve en el mismo ámbito, en cuanto busca combatir la sociedad administrada, la cual modela hombres unidimensionales, es decir, cerrados a dimensiones diferentes al confort, la pornografía y el arte comercial (Serrano, 2007, p. 124). Los agentes del cambio de una sociedad así no pueden ser más que los que no están beneficiados por el orden capitalista, tal como los estudiantes, los marginados y las minorías étnicas.

Habermas (como se citó en Schanzer y Wheeler, 2010), por su parte, hace una crítica de la Escuela de Frankfurt, a la que se acerca por Adorno, en tanto arguye que esta no logró salir de la filosofía de la conciencia, por la cual no fue posible explicar ni superar el fenómeno de la Modernidad, ni evitar por completo la caída en la metafísica. La propuesta de Habermas es una idea reconstructiva de la racionalidad crítica:

² Es difícil afirmar que la Escuela de Frankfurt sea realmente una escuela. El Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt ha tenido gran variedad de pensamientos en las ya cuatro generaciones que han florecido de él. Sin embargo, es posible hallar unas ideas ampliamente compartidas: la identificación y análisis de los rasgos de las sociedades avanzadas; el interés por encontrar las raíces de la crisis que da origen a la razón instrumental moderna; el método dialéctico compartido con las ciencias sociales; y una filosofía acerca del origen del poder y sus manifestaciones.

[Habermas] Parte de una crítica del marxismo, pero no desde una posición ajena o alejada del pensamiento marxista, sino con una idea reconstructiva de la racionalidad crítica. A través de la teoría de la acción comunicativa plantea la necesidad de reconstruir, mediante la expresión de los individuos, del lenguaje y la comunicación, un espacio de entendimiento y consenso, de aceptación y cooperación, como basamento de un nuevo pacto social. (p. 5).

Frente a la ciencia, Habermas afirma que esta ha de indicar cómo llegar a los fines en el ámbito de la razón. Esto alude a una teoría dialéctica de la ciencia, teniendo en cuenta que solo las ciencias sociales liberan y promueven el progreso del ser humano mediante la lógica interpretativa.

Es posible dividir el pensamiento de Habermas en dos periodos: el primero, el de conocimiento e interés, en el cual muestra los tres tipos de intereses cognitivos, relaciona el interés técnico con la dimensión laboral, el interés práctico con la interacción humana y el interés emancipativo con el poder. Estos tres intereses, con sus respectivos actos, determinan las áreas del conocimiento, a saber: las ciencias empírico-analíticas y las ciencias hermenéuticas. Estas conforman una no sistematizada teoría de la comunicación, la cual será clarificada en el segundo periodo del pensamiento habermasiano: la de *Teoría de la comunicación*. En esta segunda etapa, la sociedad es considerada como un compuesto de sistema y mundo de la vida. A partir de una creciente racionalización de la vida cotidiana, Habermas crea dos subsistemas, económico y administrativo, representado este último por el Estado. La oposición entre ellos es causada porque ambos buscan acciones orientadas al éxito y no la comprensión, la cual es propia del mundo de la vida. Ambos subsistemas buscan conquistar el mundo de la vida y este trata de emanciparse de ellos. Frente a la verdad, Habermas (como se citó en Serrano, 2007) asevera que “el criterio de verdad es sin duda alguna la referencia objetiva que asiste como trasfondo a toda argumentación” (p. 128).

| A modo de conclusión

Es evidente la inmensa diversidad de las corrientes filosóficas de la actualidad. Sin embargo, puede verse en todas ellas (y en las que no se encuentran en este trabajo, tales como el estructuralismo, el pensamiento débil y el pensamiento de la diferencia) una tendencia común hacia el desplazamiento de la metafísica de la Modernidad. Además, es evidente un marcado acento en lo humano, específicamente en su ‘pragmaticidad’. Por último, nos surge la sospecha de que el diálogo entre las diversas corrientes o tendencias de la filosofía es mucho menos lejano de lo que parece, dado que unas se han desprendido de otras, además de que suelen acudir a pensadores en común. Esto nos da pie para decir, no sin temor a equivocarnos, que la filosofía sigue siendo una, pues humanidad y el pensamiento siguen siendo comunes a todos los hombres, sólo que no ha de pensarse ya como una doctrina o un pensamiento dominante, sino inmerso en una diversidad que invita al consenso.

| Referencias

- Beuchot, M. (1986). Lenguaje perfecto y logicismo en Bertrand Russell. *Elementos*, 2(8), 35-41. Recuperado de <http://www.elementos.buap.mx/num08/pdf/35.pdf>
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* (Martínez Antoni, Trad). Barcelona, España: Herder.
- Heidegger, M. (2009). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica
- Rojas, C. (2006). *Genealogía del giro lingüístico*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Rorty, R. (1983). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, España: Cátedra.
- Rorty, R. (1992). Wittgenstein, Heidegger y la hipostaciación del lenguaje. *Nombres*, 2(2), 219-242
- Sáez, L. (2001). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid, España: Trotta.
- Santamaría, F. (2013). Esplendor, miseria y resplandor de la filosofía analítica. De la analítica al neo pragmatismo. En P. Cardona y F. Santamaría (eds.), *Estética analítica: entre el pragmatismo y el neopragmatismo* (pp. 19-63). Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Serrano, J. (2007). *Filosofía actual: en perspectiva latinoamericana*. Bogotá, Colombia: San Pablo.
- Schanzer, R. M. y Wheeler, C. I. (junio, 2010). Jürgen Habermas y la problemática de la neutralidad valorativa: ¿es posible una ciencia social crítica? *Papeles de trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, (19), 1-9. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185245082010000100003&lng=es&tlng=es