

Crítica del racionalismo moderno en la filosofía contemporánea: un breve recorrido en torno al asunto hombre/realidad

Criticism of modern rationalism in contemporary philosophy: a brief overview of the man/reality problem

Oscar Alberto Quintero Ocampo
Universidad del Valle. Cali, Colombia
oscar.quintero@correounivalle.edu.co

Resumen

A través del presente artículo se muestra que el asunto de la relación hombre/realidad ha estado presente en el devenir de la filosofía occidental. Se sostiene que en el análisis de dicha relación se privilegió el punto de vista según el cual es posible para el hombre aprehender la realidad en su condición de objeto, situación que logró su cúspide en lo expuesto por la filosofía moderna. Desde la filosofía contemporánea se han sugerido argumentos que discuten la supremacía de la racionalidad moderna cuando se trata de abordar la cuestión de cómo el hombre se relaciona con el ser. El propósito del artículo es realizar una exposición comentada de lo dicho por algunos

filósofos contemporáneos, principalmente de aquellos adscritos a la tradición fenomenológica y hermenéutica (Husserl, Heidegger, Gadamer, Janke y Blumenberg), con el fin de revelar los límites de la racionalidad moderna e introducir alternativas de comprensión sobre el problema objeto de reflexión.

Palabras clave: hombre, realidad, racionalidad moderna, ciencia, técnica.

Abstract

This paper shows that the question of the relationship between man and reality has been present in the evolution of western philosophy. It is argued that in the analysis of said relationship the point of view according to which it is possible for man to apprehend reality as an object was highlighted, a situation that reached its peak in what was exposed by modern philosophy. From contemporary philosophy, some arguments have been raised that question the supremacy of modern rationality in addressing the question of how man relates to reality. The purpose of this paper is to make a commented exposition of what has been said by some contemporary philosophers, mainly of those ascribed to the phenomenology and hermeneutics of German origin (Husserl, Heidegger, Gadamer, Janke and Blumenberg), to reveal the limits of modern rationality and introduce alternatives for understanding the problem under discussion.

Key words: man, reality, modern rationality, science, technique.

Introducción

La cuestión de la relación hombre/realidad ha estado presente en el devenir de la tradición filosófica de

Occidente. Dicha relación fue pensada esencialmente desde la distinción entre *mythos* y *lógos*. Esta distinción exigió la definición de criterios en virtud de los cuales es posible legitimar la representación de la realidad como verdad, esto es, aquello a lo que podemos acceder o bien mediante la experiencia sensible, o bien a través de las ideas. En efecto, en el mundo moderno prevaleció el *lógos* como el camino que posibilitaba una aprehensión de la realidad por medio del uso de la capacidad de razón y la aplicación del método científico. El otro camino, el del *mythos*, fue relegado a un segundo plano, ya que no podía dar cuenta de lo «real» por ocuparse de asuntos relacionados con apariencias e intuiciones¹.

Así pues, el predominio del *lógos* en la modernidad obedece al privilegio de la experiencia sensible del mundo que se expresa en aquello que se deja observar, medir y cuantificar; de ahí que lo que se considera como verdad es el equivalente a los juicios derivados de la aplicación del método. Por el contrario, lo que escapa a la rigurosidad del método cae del lado de la especulación y, en consecuencia, carece de todo principio de verificación fáctica y pretensión de validez².

¹ Este relegar, o dejar de lado al *mythos*, puede ser rastreado en diferentes momentos históricos de la tradición filosófica Occidental, acentuándose en el empirismo y racionalismo moderno de los siglos XVI, XVII y XVIII, y en el pensamiento ilustrado y el positivismo de los siglos XIX y XX.

² El predominio de la razón en las ciencias modernas fue puesto en cuestión por el romanticismo inicialmente (Johann Gottfried von Herder y Wilhelm von Humboldt), y el modernismo después (Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud). Estos pensadores, desde perspectivas filosóficas diferentes, introducen críticas sustanciales a esa concepción reductiva de la racionalidad humana.

El asunto de la primacía del lógos sobre lo especulativo o lo aparente se mantuvo vigente en el acontecer de la filosofía contemporánea. Algunos filósofos contemporáneos adscritos a la tradición fenomenológica y hermenéutica han sugerido planteamientos acerca de la imposibilidad de acceder al ser por la vía exclusiva de la razón -científica-, pues no es posible, según sus argumentaciones, reducir la realidad a sentencias lógico-formales propias del lenguaje de la física y las matemáticas. Acorde con esta perspectiva, la realidad no se corresponde con una idea de regularidad que pueda ser sometida a un proceso de explicación y verificación por medio de leyes universales. De este modo, se asevera que formalismo y universalismo, ambos campos constitutivos del racionalismo moderno, aplicados al campo del conocimiento del hombre, condujeron a la naturalización y homogenización de la realidad humana sustrayendo así su carácter histórico y contingente.

En este contexto temático, surge la siguiente pregunta: ¿Cómo desde la tradición filosófica de la fenomenología y la hermenéutica se puede contribuir a la comprensión de la relación hombre/realidad más allá de los límites trazados por la racionalidad científico-moderna? Para responder a esta cuestión se privilegiarán en este artículo las tesis introducidas por Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Wolfgang Janke y Hans Blumenberg. Todos ellos pensadores que hacen parte de la tradición filosófica contemporánea, en particular de la fenomenología y la hermenéutica. Se presentará de manera sintética algunos de los esquemas argumentativos más relevantes de los autores mencionados a propósito del problema objeto de reflexión.

Husserl y la crítica al naturalismo presente en la modernidad

Husserl (Prossnitz, 1859 - Friburgo, 1938) advertirá en diversos pasajes de su obra el agotamiento de la filosofía y la ciencia moderna –expresada en el positivismo– y su forma de aproximarse a la realidad humana desde la perspectiva objetivista del naturalismo. Las críticas formuladas por Husserl al naturalismo intentan mostrar que la ciencia moderna se fundamenta en una concepción de carácter objetivista de la realidad, lo que a su juicio es evidencia de la imposibilidad de reducir la experiencia humana a un ideal teórico basado en el positivismo. Lo anterior le llevará a señalar los límites presentes en la teoría del conocimiento positivista para el entendimiento de la experiencia humana.

En el texto *Philosophie als strenge Wissenschaft (La filosofía como ciencia estricta)* de 1911, Husserl inicia su crítica en contra de la filosofía naturalista imperante de la época. El filósofo entiende el naturalismo como «consecuencia del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas» (Husserl, 2014, p. 48). Desde el naturalismo la realidad es percibida como una unidad empírica que puede ser auscultada a través del lenguaje físico-matemático. Lo anterior llevará a Husserl a aseverar que bajo dicha premisa se homologa la realidad con el mundo físico-natural.

El filósofo de Prossnitz considera que el positivismo ha acaparado incluso la esfera de la vida humana en el desarrollo de la ciencia moderna y su consecuente parcelación de la realidad y del conocimiento. Dicha consideración será objeto de especial relevancia en sus

investigaciones posteriores, en las que mostrará cómo el mundo del hombre ha caído en el olvido.

En el texto *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*) de 1935, Husserl profundizará en sus críticas a la filosofía naturalista, haciéndose eco del clima de desconfianza sobre la ciencia y su improductividad al momento de decir algo sobre la existencia humana. «Su auténtico carácter científico, la forma toda en la que plantea su tarea y el método que construye para ella, se han vuelto cuestionables» (Husserl, 2008, p. 47). La tesis que Husserl intenta hacer creíble en *La crisis* está encaminada a poner de relieve cómo la ciencia dejó atrás el mundo de la vida, el mundo histórico, la esfera de la cultura, el ámbito del hombre. La ciencia se ha olvidado del ser humano, por tanto, se ha olvidado del mundo como significado producido desde la subjetividad.

La exclusividad con que en la segunda mitad del siglo XIX, la total visión del mundo de los seres humanos modernos se deja determinar y cegar por las ciencias positivas y por la *prosperity* de que son deudores, significó un alejamiento indiferente de las preguntas que son decisivas para una auténtica humanidad [...] Ella excluye por principio las preguntas que, en nuestros desdichados tiempos, son candentes para los seres humanos abandonados a perturbaciones fatales: las preguntas por el sentido o el sinsentido de toda esta existencia humana [...] ¿Qué tiene para decir la ciencia acerca de la razón y la sin-razón, qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos como sujetos de esa libertad? (Husserl, 2008, pp. 49-50).

El sujeto que se rige por los principios del naturalismo y la ciencia positivista reduce su visión del mundo a los hechos, a «lo dado»; en tal empresa, deja de lado las cuestiones concernientes a la metafísica. Acorde con este planteamiento, el positivismo moderno elabora una reducción de la realidad a lo sensible, a las dimensiones físicas y materiales del mundo. En efecto, el positivismo, en su empeño de objetivación, condujo a una deshumanización del mundo manifestada en la reducción del hombre a un mero «hecho» del que se puede decir algo siempre y cuando se apele al método. De esta forma, según lo sugerido por Husserl, la ciencia positivista se ve limitada en sus juicios respecto de lo humano, pues la subjetividad no se contempla como variable al permanecer por fuera de la esfera de los hechos.

Cabe destacar que en *La crisis* de Husserl no hay una crítica *per se* a la racionalidad moderna y sus logros teóricos y prácticos³. La crítica va dirigida a señalar la imposición de las ciencias positivistas al campo de las preguntas que resultan ser fundamentales para la existencia humana: la pregunta por la vida, por la libertad, por la historia, entre otras. Así pues, no hay nada que la ciencia positivista pueda decir del ser humano porque su existencia excede los márgenes de la reducción empírico-formal. Y si esto es así, la idea de ser humano construida y legitimada por tal ciencia y por la filosofía natural es también reducida, ya que

³ Cabe destacar los esfuerzos que dedicó Husserl a la construcción de un suelo científico sobre el que se pudiera posar su proyecto filosófico. A este intento responde la publicación, entre otros, del ya citado libro *Philosophie als strenge Wissenschaft* (La filosofía como ciencia estricta) del año 1911, en la que el pensador manifiesta su intención de encumbrar a la filosofía como «la más elevada y rigurosa de todas las ciencias».

el hombre sería semejante a cualquier otro «hecho» u objeto presente en la naturaleza. Por lo tanto, la ciencia positivista y la filosofía natural despojan al ser humano de aquellas preguntas que se sitúan a la base de su existencia, lo que deriva de manera indefectible en su reducción al campo de las cosas y los hechos. «Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos» (Husserl, 2008, p. 53).

Heidegger: la imagen del mundo y el hombre como medida de todo lo ente

Heidegger (Messkirch, 1889 - Friburgo, 1976) a través de sus planteamientos filosóficos, indica ya no solo la primacía del positivismo y las ciencias naturales en cuanto a la forma de relación del hombre con la realidad en el mundo moderno, sino la constitución de una ontología que se sitúa a la base de la Edad Moderna y cuyo fundamento se expresa en la esencia de la técnica (*Technik*).

El pensador de la Selva Negra irá más allá de lo planteado por Husserl y su crítica al positivismo científico, al poner en cuestión el entramado filosófico que soporta los desarrollos de la metafísica occidental y su mentado «olvido del ser». Es así como Heidegger logra advertir que lo planteado por su maestro⁴ se encuentra aún anclado al cartesianismo metodológico. A propósito, comenta que::

⁴ Para una revisión detallada de la relación Husserl – Heidegger, véase Josep Maria Bech, *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico* (Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2001).

Para Husserl existe un ideal determinado de ciencia, y es el que se encuentra prefigurado en las matemáticas y en las ciencias naturales de carácter matemático. Al fin y al cabo, las matemáticas constituyen el modelo de todas las ciencias. Este ideal científico tuvo su efecto en el hecho de que se procurara dotar a la descripción de rigor matemático (Heidegger, 2007, p. 95).

La reformulación que hace Heidegger de la pregunta por el ser como una pregunta por el sentido del ser, y el seguido cuestionamiento a la tradición metafísica, se da en el contexto de una serie de interpelaciones a la época contemporánea signada por:

[...] el desencantamiento del mundo moderno, la crisis de los valores tradicionales, el declive de la metafísica, la huida de los dioses, el dominio de la técnica, la hegemonía de la racionalidad instrumental y la búsqueda de nuevos recursos simbólicos para el hombre (Escudero, 2016, p. 15).

En un contexto en el que predomina la concepción técnico-instrumental de la ciencia, la cual imposibilita la comprensión de lo humano y su esfuerzo de conformación de sí mismo y del mundo, Heidegger ve necesario indagar por las condiciones que conducen al ocultamiento de la pregunta por el sentido de la existencia. Dicho de otra manera, si el positivismo imperante de la Edad Moderna reduce todo lo existente al campo de lo entitativo, la filosofía debe preguntarse por los fundamentos de esta determinada representación del mundo que limita al hombre al ámbito de lo objetivo.

En efecto, lo complejo de la experiencia humana no puede ser resuelto desde los planteamientos del racionalismo positivo cuyo procedimiento se basa en la aplicación lógica de fórmulas matemáticas en busca de regularidades. Este será el punto de partida del andar filosófico de Heidegger, el cual le llevará a recorrer el espeso ramaje tejido por los fundamentos metafísicos sobre los que se edifica la ciencia moderna y su pretensión de verdad. Como producto de su andar reflexivo, el filósofo hallará en lo dicho por Descartes el planteamiento según el cual lo existente está determinado por su condición de objeto posible de ser representado; y lo representado se convierte a su vez en criterio de verdad. De este modo, la visión cartesiana del mundo se ubica a la base de la hegemonía incuestionada del positivismo y su proceder lógico, desde el que elabora un determinado modo de acceso a la realidad.

El conocimiento matemático pasa por ser aquella forma de aprehensión de entes que puede estar cierta en todo momento de poseer con seguridad el ser de los entes aprehendidos por ella [...] Lo que en los entes es accesible por medio de ella, es lo que constituye su ser (Heidegger, 2016, p. 110).

Para Heidegger, la metafísica cartesiana es el pináculo de una tradición filosófica que no se ha preocupado por el ser, en lugar de ello, lo ha encubierto, arrojándolo al olvido.

Ciertamente, lo que va a hacer particular a la Edad Moderna es el estudio del ente por encima del ser. Situación que se terminará de configurar gracias al éxito de la física y la matemática, para las cuales lo ente se asocia con el ente material; el ente no-material no entra a formar parte de sus

consideraciones al carecer de propiedades físicas; de tal suerte que, al no poder probarse su existencia o materialidad, se le oculta.

La física es el conocimiento de la naturaleza en general y particularmente el conocimiento de lo que tiene un carácter corpóreo y material en un movimiento, pues esto corpóreo se muestra de modo inmediato y penetra todo lo natural, aunque sea de distintas maneras (Heidegger, 2017, p. 65).

Heidegger sostiene que es la ciencia moderna, como cúspide de la metafísica occidental, la que se distingue como esencia de la época en la medida en que habilita una forma determinada de acceder al mundo, bajo la definición de criterios a cerca de lo que se va a entender por existente y por verdad. «La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia» (Heidegger, 2017, p. 63).

En síntesis, la metafísica pretende dominar el ente, y logra su cometido en la objetivación de lo existente mediante su representación. Aquí el representar significa poner «lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él» (Heidegger, 2017, p. 72). Lo anterior lleva a Heidegger a centrar sus esfuerzos filosóficos en lo que, según su criterio, marca una diferencia radical entre la época antigua y medieval, y la Edad Moderna, esto es, una nueva imagen del mundo.

En la Modernidad el mundo se comprende como imagen (Bild), producto de la representación construida por

el hombre en la que todo lo existente es «la imagen del mundo no pasa de ser medieval a ser moderna, sino que es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna» (Heidegger, 2017, p. 74). Es pues en la *Época Moderna* en la que el hombre se asume como medida y referencia de todo lo existente. Este «se convierte en aquel sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad» (Heidegger, 2017, p. 73). Dicha premisa permite sugerir que la imagen es producto de la capacidad humana de representar. En otras palabras, el hombre, en su condición de *subjectum*, se convierte en «aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas» (Heidegger, 2017, p. 77).

Lo que es, la medida de lo existente, cobra significatividad (*Bedeutsamkeit*) en tanto que se le considere como objeto representable. De igual manera, el pensador logrará advertir que la ciencia moderna, como modelo hegemónico de apreciación del mundo, suscita de manera ineludible la cosificación del ser. Por esta razón, Heidegger va a rehabilitar aquello que permanece en su condición de incalculable y que escapa a la pretensión reduccionista del racionalismo moderno en la que el ser se ve atrapado. «Lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en *subjectum* y el mundo en imagen» (Heidegger, 2017, p. 78). De esto se sigue que aquello que no puede ser atrapado por la lógica de la ciencia moderna, esclarece el camino para la comprensión del ser en su condición de aperturidad, más allá de todo intento de reducción a la esfera de lo ente. «La historia, el arte, la poesía, el lenguaje, la naturaleza, el hombre, Dios, es inaccesible a las ciencias» (Heidegger, 2005, pp. 38-39).

La historicidad como fundamento de la experiencia en Gadamer

En línea con la huella recorrida por Heidegger, Gadamer (Marburgo, 1900 - Heidelberg, 2002) introducirá su punto de vista respecto a lo sugerido por las ciencias naturales y las ciencias del espíritu en lo tocante con su pretensión de explicación o comprensión del proceso de conformación de la existencia humana. Gadamer resalta que cuando se trata del conocimiento de lo humano, este «no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general» (Gadamer, 2012, p. 33). Contrario a ello, privilegiará la historicidad y lingüisticidad como lo propio de la experiencia de vida humana en el mundo. Este planteamiento deja ver una crítica a la perspectiva positivista y su pretendida reducción de lo humano a regularidades y leyes universales, en la que se deja de lado lo histórico y lo contingente. Gadamer lo expresa de la siguiente manera:

De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluír con formas de la experiencia que quedan fuera de las ciencias: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica (Gadamer, 2012, p. 23).

Para Gadamer lo que soporta el accionar de las ciencias del espíritu, su esencia en cuanto problema del conocimiento, no puede ser abordado desde las relaciones

causales asociadas al pensamiento inductivo. En lugar de ello, el filósofo se da a la tarea de fundar una vía para el pensamiento en el que la historicidad se pone en el centro de la reflexión. Esfuerzo que derivó en la construcción de una filosofía hermenéutica en la que se asume como principio el carácter fáctico de la vida humana, y su irreductibilidad al lenguaje de los formalismos y universalismos.

La filosofía hermenéutica se aleja de la presunción de que lo relevante para abordar la experiencia de lo humano sea la definición de un método que conduzca a develar las propiedades de un objeto. Cabe señalar que la filosofía hermenéutica se ocupa de la relación del investigador con el asunto, y del diálogo entre el intérprete y la tradición, desde la que comprende el pasado en su presente. Por ende, en el ejercicio mismo del comprender, se hace explícito un reconocimiento del otro –en su historicidad– como interlocutor. «El verdadero problema de la comprensión aparece cuando en el esfuerzo por comprender un contenido se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión» (Gadamer, 2012, p. 233). Por consiguiente, no existe la posibilidad de comprender un texto si se lo saca de la tradición a la que pertenece; de la misma manera en que el intérprete no puede sustraerse de su propia historicidad. «Interpretar significa justamente aportar los propios conceptos previos con el fin de que la referencia del texto se haga realmente lenguaje para nosotros» (Gadamer, 2012, p. 477).

Gadamer, en la línea de Husserl y Heidegger, se alejará de la pretensión de la racionalidad moderno-científica de lograr un conocimiento objetivo de la experiencia de vida humana. Sostendrá que, a diferencia de lo planteado por la lógica del método, en el esfuerzo de la comprensión y la interpretación se ponen en juego puntos

de vista anclados a una tradición que determina las diversas perspectivas de mundo. El filósofo pone en evidencia la insuficiencia de la objetivación al modo de enajenarse o sustraerse de aquello que se pretende comprender. Dicho de otra manera, la relación sujeto-objeto no está determinada sino por la pertenencia a una tradición, y no puede existir por fuera de esta. Toda comprensión que no haga conciencia de su historicidad y no esté abierta a la posibilidad de fusionar su horizonte con el del texto, caerá en malentendidos y distorsiones del sentido de lo que el texto le dice. No habrá, en último término, un acuerdo sobre la «cosa». Además, en oposición a la exigencia del procedimentalismo de deshacerse de los juicios previos (*Vorurteile*) por considerarlos obstáculos al momento de abordar un fenómeno, Gadamer insiste en que no es posible prescindir de estos, pues la comprensión tiene un carácter esencialmente prejuicioso. Destaca que «existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición» (Gadamer, 2012, p. 337).

En el intento de borrar de golpe los prejuicios, la Ilustración desconoce la historicidad como el elemento esencial de la tradición. Es decir, se asume que la racionalidad moderno-científica puede, en efecto, dar cuenta de la realidad, de «la cosa en sí», sin ningún tipo de velo –o prejuicio– que oculte lo sustancial del mundo de la *physis* y de lo humano. En respuesta a este planteamiento, Gadamer afirmará que: «“Prejuicio” no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positivamente o negativamente» (Gadamer, 2012, p. 337).

El filósofo sugiere que cuando el intérprete se acerca a un texto, no lo hace desde el vacío. Allí se proyectan sus

conocimientos previos, su historia, su subjetividad. Siguiendo a Gadamer, no es posible el comprender por fuera de los límites de nuestras esferas cotidianas inmediatas o interpretaciones comunes de mundo. Por lo tanto, la comprensión solo es posible en relación con el entramado social del que tanto el intérprete como el texto hacen parte. Lo anterior lleva a Gadamer a aseverar que «los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser» (Gadamer, 2012, p. 344).

Ciertamente, puede advertirse en los planteamientos sugeridos por Gadamer un modo de comprensión de la relación hombre/realidad que está más allá de lo dicho por el racionalismo moderno. Gadamer pone de relieve que dicha relación no puede ser pensada desde un sujeto sustraído o ajeno al mundo, al texto. Interprete y texto están, ambos, determinados por la pertenencia a una tradición desde la cual proyectan sus sentidos.

Janke y la ruptura del vínculo mítico-poético y religioso del hombre con el mundo

Es este advertir los límites del racionalismo moderno respecto a lo humano lo que permite a Janke (Beuthen 1928 - Provinz Oberschlesien, 2019) abordar la cuestión de lo existencial en el contexto de un mundo dominado por la razón científica. El filósofo pone en el centro de su planteamiento la ruptura del vínculo mítico-poético y religioso del hombre con el mundo, en favor de un proceso de racionalización que derivó en la mecanización e instrumentalización del ser por la vía de la lógica del método y su pretensión de verdad. Así mismo, Janke

considera que el positivismo científico reduce el ser a lo puramente noético-instrumental-teleológico, lo cual arroja como resultado un cada vez más evidente empobrecimiento del mundo. Empobrecimiento que se hace palpable en la condición de «arrojado» del hombre, desprovisto de todo relato fundante que dote de sentido a su existencia.

Aquello que en la reflexión filosófica de Janke puede caracterizarse como «empobrecimiento del mundo», o dicho en palabras distintas, la reducción del sentido de la existencia, encuentra su génesis en la antigüedad, en la mundanización que hizo Tales de Mileto del agua como elemento, despojándola de su carácter mítico. Según indica el filósofo «con Tales se inicia una visión del mundo orientada hacia hechos, la cual hace explotar el horizonte rodeado de mitos de los antiguos» (Janke, 1988, p. 30).

Sin embargo, es en la Modernidad el periodo en el que dicho «empobrecimiento del mundo» adquiere todo su vigor: el advenimiento de una época desprovista de todo rastro de metafísica, un estado de adultez del pensamiento en el que se enaltece el conocimiento positivo, más allá de cualquier quimera o proposición aparente. «El positivismo lógico ha dejado de lado con toda razón a la metafísica como mera habladería sobre lo supraempírico en puras proposiciones aparentes» (Janke, 1988, p. 33). Una de las premisas que según Janke se encuentra a la base del positivismo lógico en su afán de superación del pensamiento metafísico, radica en que

Las proposiciones básicas de la metafísica constan de palabras vacías, indeterminadas y multívocas como «principio», «idea», «ser», «ente», «dios» o «último fundamento». Tales palabras son como la palabra *babig* y, lo mismo que ésta, no proporcionan ningún

sentido: no comunican nada y tampoco significan algo porque no se pueden reducir a proposiciones observables o protocolizables del estilo «x es un dios». (Janke, 1988, pp. 33-34).

A dicha impronta del pensamiento moderno-ilustrado, Janke lo llamará *praecisio mundi*: un mundo precisado. *Praecisio* significa originalmente «cortar delante de» y adquiere el sentido positivo aplicado al lenguaje. Es decir, la escritura, o aquello que se quiera decir, debe omitir cualquier conjetura superficial que oculte el acceso a la «cosa en sí».

Lo descrito arriba lleva a Janke a preguntarse si «¿no será que la cada vez más descomunal aclaración del mundo desfigura el habitar humano en el mundo?» (Janke, 1988, p. 29). La palabra «aclaración» cobra un significado especial en términos de la relación que, desde una perspectiva histórica del pensamiento moderno, se ha hecho de la verdad como iluminación. El término «luz» se hace equivalente con lo verdadero⁵, de tal forma que aquellas regiones del mundo que permanecen en la penumbra no pueden ser consideradas como «cosas», ya que no hay nada que se pueda decir sobre ellas. En consecuencia, la aclaración del mundo viene dada por su condición de legibilidad, por la posibilidad de describir y explicar la organización y funcionamiento de la *physis* a través del método científico. «El mundo verdadero es el correlato de la ciencia positiva» (Janke, 1988, p. 33). Así, aquello a lo que la «luz» no puede

⁵ La metáfora de la luz o la «potencia» como verdad es ampliamente trabajada por Hans Blumenberg en su texto *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960).

acceder, aquello que no se deja objetivar ni reducir al lenguaje lógico-matemático, sería el mundo del vínculo mítico-poético-religioso del habitar, aquello que, a juicio de Janke, conforma lo humano.

La *praecisio* conduce a un «estrechamiento del universo», convirtiendo el mundo en un mero residuo, que ya no es el mundo del hombre. Como se ha indicado, la Ilustración instaura una época sin metafísica en la que se impone el positivismo no sólo como criterio de lo verdadero, sino como ontología. «En nombre del conocimiento avanzado, se proclamaron ya hace mucho las ciencias positivistas, en lugar de la filosofía, como competentes respecto a la verdad de lo real» (Janke, 1988, p. 32). Por lo tanto, al carecer de la posibilidad de demostrar de manera empírica sus proposiciones, la metafísica se ve reducida al campo de la especulación. En concreto, no hay verdad en aquello que no se puede evidenciar.

En esa misma línea, Janke cuestiona la hegemonía de esta forma del pensamiento Ilustrado y su menosprecio por las dimensiones del ser que, en su consideración, constituyen lo humano en el hombre: «¿Qué sucedería si los discursos religioso-mitológico y filosófico-metafísico fuesen exposiciones del mundo de igual linaje que la exploración científica, porque así se ocupen de intenciones cognoscitivas y verdades diversas, éstas son igualmente esenciales que las de las ciencias?» (Janke, 1988, p. 36).

La visión del mundo en la que prima el orden de «lo dado», cuya estructura puede ser descubierta mediante las categorías de la *praecisio* (precisión y exactitud), conduce a una escisión de las relaciones del hombre con el mundo. Esto se justifica en una nueva y radical disposición del hombre moderno: su pretensión de control y dominio de la *physis* y el conocimiento objetivo de lo humano, lo que trae como consecuencia el riesgo de reducir al mundo y al

hombre a mera maquinaria, desconociendo su vínculo fundado en la experiencia mítica, poética y religiosa.

Entonces la tierra se convierte en depósito de energía, el hombre en constructor de máquinas [...] La voluntad se convierte en imposición violenta de cosmovisiones «científicas» [...] el mayor peligro sería el que se olvide el olvido mismo de las relaciones más originarias y humanas de la vida (Janke, 1988, p. 51).

En el intento de rehabilitación del habitar poético del hombre, Janke acude a la obra de Friedrich Hölderlin con el propósito de «remitologizar» la existencia humana. Con Hölderlin, Janke mostrará la transformación del mundo mítico, convertido ahora en reserva de energía a disposición de la ciencia y la técnica moderna. En efecto, si la tierra es nada más que recurso, una cosa estéril, si en ella ya no habitan los dioses, puede ser sometida y explotada. A esta concepción del mundo como maquinaria que hizo el positivismo, Hölderlin responderá que «más que maquinaria, hay un espíritu, hay un dios en el mundo» (Janke, 1988, p. 50). De este planteamiento se deriva lo que Janke denomina *praecultio mundi*, entendido como la necesidad de «preservar el mundo y conservarlo para lo advenidero, dándole un viraje al descuido de la tierra propio de la actitud técnica» (Janke, 1988, p. 53).

Blumenberg y la mediación retórica
de lo humano con la realidad

La cuestión de la relación hombre/realidad, y las formas en que lo humano se propone fijar horizontes de sentido que le permiten acceder a la comprensión de su propia existencia y orientarse en el mundo, encuentra en Blumenberg (Lübeck, 1920-Münster 1996) un camino de interpretación cuyo tránsito inicia en el reconocimiento de las carencias propias de lo humano para hacer frente a la realidad.

En la estela de los pensadores ya introducidos, Blumenberg coincide en alertar sobre la imposibilidad de la ciencia moderna para dar cuenta en términos totalizantes de la existencia humana y de sus modos de relacionamiento con la realidad. A este propósito, Blumenberg sugiere que hay cuestiones de la existencia que están más allá de las pretensiones de «claridad» y «distinción» propias del racionalismo moderno. Dichas cuestiones se sitúan más del lado de la necesidad humana de dotar de sentido al mundo, lo cual no pasa, en modo alguno, solo por la elaboración de un tipo de conocimiento objetivo, sino por la posibilidad de crear mediaciones en el lenguaje –mitos, metáforas, teorías y conceptos– con la indeterminación de la realidad.

Esta consideración crítica de Blumenberg respecto al proyecto totalizante de las ciencias empírico-modernas apunta al ideal de objetivación cuya particularidad viene dada por «la presencia y la precisión de lo dado en conceptos definidos» (Blumenberg, 2018, p. 33). Blumenberg asevera que la época moderna se funda sobre el ideal cartesiano de lo preciso, de aquello que es, en su condición material, y que puede ser descrito y explicado desde la capacidad facultativa de la razón como modo de aprehensión de lo existente.

Es precisamente en la obra de Descartes, como cima de la empresa del pensamiento moderno, tal y como fuera advertido por Heidegger, en la que puede ser hallada la

negación del lenguaje cuya conformación no se ajusta a la medida del concepto. Blumenberg señala que bajo la tutela de la herencia cartesiana: «Las formas y elementos del modo *traslaticio* de hablar, en el más amplio sentido, resultarían provisionales y lógicamente superables» (Blumenberg, 2018, p. 33). Descartes estimó que la *moral par provision* (moral provisional), conduciría finalmente a una *morale définitive* (moral definitiva), que vendría como resultado de un conocimiento teórico completo (Blumenberg, 1999, p. 118). De esta manera, la filosofía Cartesiana asumió lo provisional como una «pausa» en el camino hacia una verdad y moral definitiva, ocultando la situación actual y concreta del hombre, y su capacidad de arreglárselas a «medio camino».

Si Blumenberg reconoce que «no podemos esperar de la ciencia la verdad» (Blumenberg, 1995, p. 98), entonces habría que preguntarse por aquellos remanentes de mundo a los que no se accede por la vía del concepto y el método. En otras palabras, la relación del hombre con la realidad no se limita a la puesta en marcha de un andamiaje técnico-científico con el que se devela de manera verdadera la estructura fundamental de la *physis* y de lo humano. En este sentido, no hay una realidad debajo del suelo a la que se pueda acceder haciendo uso del instrumental teórico-conceptual elaborado por la racionalidad moderna.

En efecto, la premisa Blumenberguiana de que la realidad sobrepasa todo intento de aprehensión y reducción, exige un esfuerzo de mediación por parte del hombre con aquello que está más allá de sus pretensiones de dominio y control. Tal mediación supone la creación de un mundo que no se corresponde con la «cosa en sí» –de la que hablara Husserl–, sino con un entramado simbólico que hace posible la existencia. De acuerdo con el filósofo, la retórica, la metáfora y el mito son formas de mediación que

le permiten al hombre relacionarse con el absolutismo de la realidad⁶.

Siguiendo a Blumenberg, «la relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada, aplazada, selectiva y, ante todo, “metafórica”» (Blumenberg, 1999, p. 125). De ahí que, ante la perplejidad provocada por una realidad absoluta e inaprensible, el hombre sustituye lo indomeñable por aquello que, en el lenguaje, entra a formar parte de su órbita de familiaridad, el artificio de la cultura. En concreto, un mundo dotado de sentido.

Vale la pena destacar en lo planteado por el filósofo hanseático, que la única racionalidad a la mano que tiene el hombre en muchas ocasiones para comprender el mundo se cimienta en el principio de razón insuficiente (*principium rationis insufficientis*) (Blumenberg, 1999, p. 133). En el caso de que existiera una «razón suficiente» que diera cuenta de la «cosa en sí», no habría posibilidad para la retórica y el lenguaje metafórico. No obstante, el principio de razón insuficiente no debe ser entendido como mera ausencia de razones, o de incluso renunciar a ellas, pues su fundamentación se da de «una forma difusa y no metódicamente reglamentada» (Blumenberg, 1999, p. 133). Aquí lo retórico no debe ser juzgado desde lo validado como racional. «En el ámbito fundamentador de la praxis vital lo insuficiente puede ser más racional que insistir en proceder de una manera científica» (Blumenberg, 1999,

⁶ Aquí lo absoluto tiene que ver con la cualidad de prepotente de lo real, y su perenne indiferencia para con los asuntos humanos. La noción de *Absolutismus der Wirklichkeit* [absolutismo de la realidad] es trabajada con profundidad por Blumenberg en textos como *Arbeit am Mythos* [Trabajo sobre el mito] publicado en 1979 y *Aus der Genesis der kopernikanischen Welt* (La génesis del mundo copernicano) del año 1957.

p.133). Desde este punto de vista, la retórica y la metáfora ocupan el lugar olvidado por el concepto. Retórica y metáfora pueden ser entendidas como otra forma de racionalidad que le permite al hombre enfrentarse a la realidad desde la provisionalidad de la razón.

En concreto, el hombre elabora una relación de mediación con la realidad basada en la capacidad creadora de mitos y metáforas para asir lo que le resulta inhóspito e indescifrable. Por lo tanto, el lenguaje metafórico cumple una función representadora de la realidad que sirve al propósito de «tomar distancia» de la asfixia que denota la existencia.

Al carecer de todo tipo de pretensión de verdad (en el sentido de la verdad develada por el método), la verdad metafórica se aleja del principio de verificación y representación instaurado por la hegemonía del procedimiento científico-cartesiano, y se ubica del lado de la contingencia e historicidad de la existencia. «Su verdad es, en un sentido muy amplio del término, pragmática» (Blumenberg, 2003, pág. 48).

Vale la pena mencionar que la posición de Blumenberg con respecto a la racionalidad científico-moderna técnicamente orientada e instrumental no es de rechazo absoluto o de condena. Blumenberg, en oposición a lo planteado por Heidegger, recupera el valor de la técnica desde una perspectiva antropológica, justamente como una forma de tomar distancia del absolutismo de la realidad, en este caso de la naturaleza, constituyendo espacios artificiales (cultura) en los que se hace más viable lo humano.

En suma, la concepción de retórica y metáfora en Blumenberg implica un trabajo de despotenciación de la realidad, en el que se le despoja de su condición amenazante. Tal trabajo de despotenciación no debe ser

entendido como una reducción de la realidad a proposiciones científicas, sino pensarla en su condición de irreductibilidad a la ciencia. En todo caso, tanto retórica como metáfora presuponen «una forma de racionalidad, una forma de arreglárselas racionalmente con la provisionalidad de la razón» (Blumenberg, 1999, pág. 137).

Conclusiones

La respuesta a la pregunta sobre cómo desde la tradición filosófica de la fenomenología y la hermenéutica se puede contribuir a la comprensión de la relación hombre/realidad más allá de los límites trazados por la racionalidad científico-moderna, exigió llevar a cabo la revisión de algunos de los planteamientos sugeridos por Husserl, Heidegger, Gadamer, Janke y Blumenberg respecto de la cuestión.

Como ya se logró mostrar, Husserl, si bien no se aparta por completo de la filosofía cartesiana, advierte los límites de la ciencia moderna cuando su pretensión es adentrarse en la esfera de lo humano; Heidegger indica de manera radical el «olvido del ser» en la tradición metafísica occidental, en la que se privilegió al ente como medida de lo verdadero; Gadamer da fuerza al planteamiento de la historicidad y lingüisticidad como elementos constitutivos de la experiencia de la vida humana en el mundo; Janke denuncia el quiebre del vínculo mítico-poético y religioso del hombre con el mundo, en favor de la creciente tecnificación del mundo por la vía del positivismo lógico, y apunta a la construcción de una posontología que supere la *praecisio mundi* como fundamento del positivismo lógico; y Blumenberg concibe la retórica y la metáfora como un modo de mediación, un «tomar distancia» entre el hombre y una

realidad que le sobrepasa y le es siempre indiferente. En efecto, unos y otros pensadores sugieren puntos de vistas distintos; sin embargo, coinciden en develar los límites del pensamiento moderno que defiende el paradigma convencional de una racionalidad científica, objetiva, matematizada, empíricamente fundada y técnicamente orientada.

Acorde con la pregunta, y en línea con la exposición de los argumentos de los pensadores referidos en este artículo, se concluye que la preeminencia otorgada en el mundo moderno a la racionalidad científica obedece, en buena parte, a la constitución de un modo particular de relacionamiento con el ser, el cual se fundamenta en la aspiración de dominio y control del mundo por la vía de la lógica y del lenguaje proveniente de la física y las matemáticas. Así pues, el racionalismo moderno dio inicio, por la vía del *logos*, a la matematización de la naturaleza y de la experiencia humana, reduciendo al formalismo y al universalismo todo lo que contiene la condición de existente.

Por otra parte, la reducción de la naturaleza y de la experiencia humana a categorías lógicas responde no solo a la instrumentalización del lenguaje expresada en la primacía de la ciencia positiva, sino que constituye, en sí misma, la consecuencia de la radicalización de una «nueva» actitud del hombre frente al mundo. Se funda una ontología cuyo sostén se expresa en la concepción del hombre y del ser como «hecho», del cual se puede decir algo en virtud de su condición de objeto representable. Por consiguiente, la racionalidad moderna proscribió todo tipo de conocimiento que no se ajustara a lo fijado por la filosofía del método, sobre la tesis de que existe una relación directa entre los enunciados teóricos y la esencia de los fenómenos que aborda.

En respuesta a lo anterior, la filosofía de la tradición fenomenológica y hermenéutica se ocupó de desarrollar líneas de argumentación alternativas que dan cuenta de lo problemático de la relación hombre/realidad, toda vez que lo humano se sitúa más allá de las exigencias de «distinción» y «claridad» del racionalismo moderno. Dichas argumentaciones ponen de relieve que cuando se trata de comprender el modo como el hombre se relaciona con la realidad, los esfuerzos filosóficos deben enfocarse en la historicidad y la contingencia como aspectos constitutivos de la experiencia humana. Las claves de interpretación puestas en juego por la fenomenología y la hermenéutica permiten ir más allá de lo expuesto por la preeminencia del pensamiento moderno en cuanto al modo de comprender la relación hombre/realidad. Desde allí es posible pensar dicha relación sin la pretensión de objetivación ni reducción de lo humano a regularidades medibles y cuantificables que deriven en la formulación de leyes universales.

Bibliografía

- Bech, J. (2001). *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*. 1ª ed. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona.
- Blumenberg, H. (2018). *Paradigmas para una metaforología*. 2ª ed. Trad. Jorge Pérez de Tudela Velasco. Madrid: Trotta.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*. 1ª ed. Trad. Pedro Madrigal. Barcelona: Paidós.

- Blumenberg, H. (1995). *Naufragio con espectador*. 1ª ed. Trad. Jorge Vigil. Madrid: Visor.
- Escudero, J. A. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Vol. 1. Barcelona: Herder.
- Gadamer, H. G. (2012). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Heidegger, M. (2017). *Caminos de bosque*. 2ª ed. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2016). *El ser y el tiempo*. 2ª ed. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2007). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* 1ª ed. Trad. H. Kahnemann. La Plata: Caronte Filosofía.
- Husserl E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. 1ª ed. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta y otros textos*. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Janke, W. (1988). *Postontología*. Trad. Guillermo Hoyos Vásquez. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Organización de Estado Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (O.E.I).