

Filosofía contemporánea: pensamiento en acción



Francisco Javier Iracheta Fernández



**EDITORIAL
DIGITAL**

TECNOLÓGICO DE MONTERREY

Acerca de este eBook



Filosofía contemporánea: pensamiento en acción

-
Francisco Iracheta Fernández
-

El Tecnológico de Monterrey presenta su colección de eBooks de texto para programas de nivel preparatoria, profesional y posgrado. En cada título se integran conocimientos y habilidades que utilizan diversas tecnologías de apoyo al aprendizaje.

El objetivo principal de este sello es el de divulgar el conocimiento y experiencia didáctica de los profesores del Tecnológico de Monterrey a través del uso innovador de los recursos. Asimismo, apunta a contribuir a la creación de un modelo de publicación que integre en el formato de eBook, de manera creativa, las múltiples posibilidades que ofrecen las tecnologías digitales.

Con la Editorial Digital, el Tecnológico de Monterrey confirma su vocación emprendedora y su compromiso con la innovación educativa y tecnológica en beneficio del aprendizaje de los estudiantes dentro y fuera de la institución.

D.R. © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México 2015.

ebookstec@itesm.mx

Acerca del autor



Profesor del Tecnológico de Monterrey (Puebla). Licenciado, maestro y doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Realizó su tesis doctoral en la Universidad de Bielefeld, Alemania, sobre la filosofía moral de Kant. Desde 2007 es profesor-investigador en el Tecnológico de Monterrey, en donde imparte clases en profesional y posgrado. Actualmente es director académico del departamento de humanidades, idiomas y ética, en Puebla. Su área de especialización es la filosofía moral y la historia de la filosofía. Ha publicado varios artículos especializados sobre ética teórica y práctica en diversas revistas nacionales e internacionales.

Mapa de contenidos



Introducción general

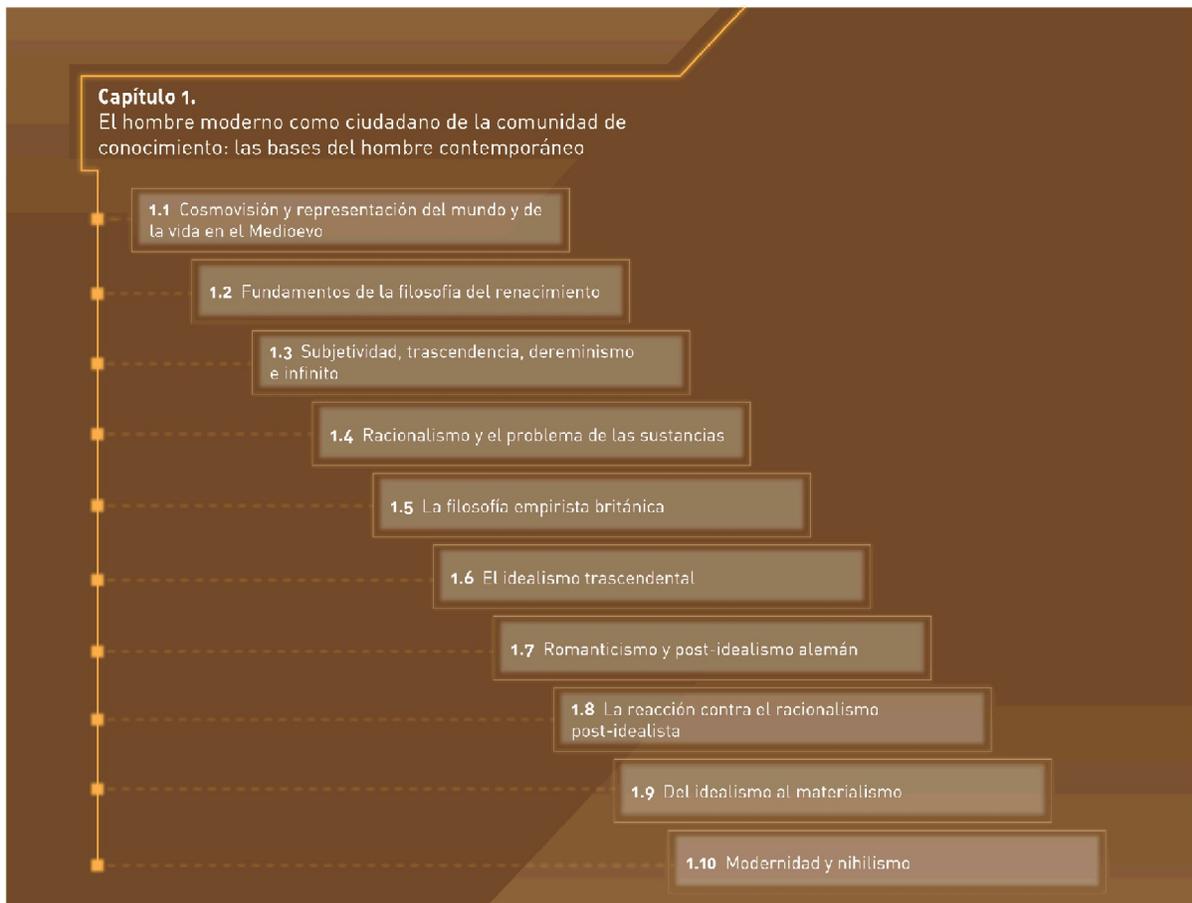
El presente eBook, como su título lo indica, busca desarrollar el significado de la idea de que la filosofía contemporánea es pensamiento en acción. Por pensamiento en acción queremos dar a entender dos cosas. En primer lugar, hacer filosofía es una forma de vida: se hace de la filosofía una práctica vital con fines terapéuticos y edificantes; y en segundo lugar, el quehacer filosófico ancla su reflexión en las prácticas humanas concretas, tanto para entender sus dinámicas como para prescribir principios normativos de acción. La indiferencia hacia una forma especial de vida reflexiva y atenta impide crear el sentido de la existencia propia en toda su riqueza posible. Pero también la reflexión filosófica tiene una atención predominante hacia la acción en este otro sentido: el pensamiento filosófico es de naturaleza práctica en cuanto que su objeto de reflexión es el mundo social, las formas de vida que posibilitan las relaciones intersubjetivas, las prácticas comunes y compartidas (como el lenguaje y sus diversos “juegos”) la política y por supuesto la ética.

Así, este libro se centra en la filosofía contemporánea en la medida en que, por un lado, incursiona en la idea de que las personalidades filosóficas más sobresalientes del siglo XX apuntalan un sentido práctico de actividad filosófica que se realiza como una forma de vida y no como un pensamiento doctrinario o sistemático, tal como es desarrollado por los grandes filósofos de la modernidad; y por otro lado, muestra que a pesar de la divergencia existente entre escuelas y propuestas metodológicas filosóficas presentes en el horizonte intelectual contemporáneo, en donde los movimientos analíticos y continentales continúan en recíproco y muy a menudo rabioso desafío, ellas convergen en una praxis de pensamiento que privilegia la orientación de la reflexión en el ámbito concreto de la acción humana. Si en la modernidad el énfasis de reflexión filosófica estuvo en el sujeto y en la búsqueda de “fundamentaciones teóricas” (epistémicas o metafísicas), en nuestro presente el énfasis de la reflexión filosófica está en la acción y en la crítica a fundamentaciones últimas, cualesquiera que estas sean. En este sentido, como bien explica a nuestro entender la filósofa italiana Franca D’ Agostini, el ámbito ético-práctico en el que se desarrolla la filosofía contemporánea, “no es solo una esfera de la filosofía ‘aplicada’, sino que este ha adquirido una relevancia meta-filosófica” (2010, p. 33).

En resumen, este libro explora la manera en que la filosofía caracterizada como pensamiento en acción –en su doble acepción y en donde ambas pueden, pero no necesariamente, converger– define en un sentido importante a la filosofía contemporánea, el momento actual de la praxis o el quehacer de la filosofía que comenzó a gestarse a finales del siglo XIX y que transcurre durante todo el siglo XX y los albores del XXI. El “otro tipo de pensamiento” del que habló el filósofo alemán Martin Heidegger en los años 60 del siglo pasado es pensamiento en acción.



Capítulo 1. El hombre moderno como ciudadano de la comunidad de conocimiento: las bases del hombre contemporáneo



Introducción

Este capítulo hará un repaso histórico-filosófico de las bases y fundamentos que dieron origen y sentido a lo que llamamos “filosofía moderna”, un periodo del pensamiento occidental que abarcó los siglos XV al XIX. Se empezará considerando los albores de este periodo filosófico, presentes en el pensamiento del Renacimiento. Después, se continuará hacia el centro histórico de la filosofía moderna, representada por los sistemas filosóficos del **Racionalismo** y el **Empirismo**. Se culminará este capítulo con la parte alta del pensamiento moderno desarrollado casi en su totalidad por el idealismo alemán (desde Kant hasta Hegel) y las críticas a éste por el auge de otro tipo de pensamiento que hacen suyos filósofos como Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels y por supuesto Friedrich Nietzsche.

Este capítulo pretende ser una reflexión en torno a la idea de que el pensamiento moderno se origina con la ruptura de una figura del mundo en la que el ser humano y la naturaleza se encontraban ordenados y determinados de manera finita. En el Renacimiento se gestó un pensamiento nuevo de acuerdo con el cual el ser humano y el mundo natural dejaron de ocupar un lugar preciso y finito. Los grandes temas de la filosofía renacentista, que conforman los pilares de toda la filosofía moderna, son el “descubrimiento” de la libertad humana, la infinitud del universo y de la determinación de los fenómenos naturales por leyes físicas constantes, universales y necesarias (esto es, el nacimiento de la ciencia moderna). Estos grandes temas representan el denominador común de la filosofía moderna, aunque el acento es puesto en el sujeto y en su razón. De hecho, el gran número de doctrinas y propuestas filosóficas modernas es producto de la vasta creatividad y talento intelectual humano inyectados en la construcción de sistemas de pensamiento, capaces de abarcar de manera racional no sólo todas las implicaciones y alcances posibles de lo que estos temas en su individualidad significan, sino más aún, la unificación, armonía o relación que existe entre estos dos.

Los grandes temas de los que se ha hablado son la manifestación de un cambio brutal en la concepción del mundo medieval; y por pertenecer a un linaje común sobre la idea de lo que debe ser el ejercicio filosófico, los grandes filósofos modernos (Kant y Hegel, sobre todo) intentarán sistematizar estos dos temas en virtud de una finalidad práctica: orientar la acción individual y social en conformidad con un *telos* natural e histórico a la vez.

La exposición sucinta de la filosofía moderna que se describe en este capítulo responde a una doble necesidad. En primer lugar, no podemos entender el otro tipo de pensamiento que propone la filosofía contemporánea como resultado del “fin” de la filosofía moderna si no se entiende en qué consiste este “fin del filosofar”, lo que presupone *reparar* su andar y comprender lo que permanece de él en este otro pensar (pues lo otro no parte de cero, sino de lo que de un modo u otro ahí está ya). Y en segundo lugar, porque la práctica interpretativa misma que se ejercita al explicar e ilustrar las teorías filosóficas modernas está implicada en uno de los posibles modos comprensivos del pensamiento contemporáneo, caracterizado literariamente como hacer historia de las ideas filosóficas “conversando” (como diría el filósofo norteamericano contemporáneo Richard Rorty) con los filósofos mismos.

1.1 Cosmovisión y representación del mundo y de la vida en el Medioevo

El filósofo mexicano Luis Villoro nos ha ofrecido una atractiva explicación de lo que significó para la época medieval (hasta el siglo XIV) la representación del mundo en la vida cotidiana:

El mundo es limitado y tiene un centro. Dentro de esta arquitectura cada cosa tiene asignado un sitio. Hay órdenes en el ser; cada ente tiende a ocupar su lugar natural. En el mundo sublunar rigen leyes diferentes a las del mundo celeste, pues en el cielo habitan cuerpos de una inteligencia sutil que, por otra parte, duran en sus revoluciones la eternidad. Por lo contrario, en el mundo sublunar rige la generación y la corrupción; en él nada es

eterno, todo dura un lapso finito. *Cada ente obedece a su naturaleza, la cual está regida por leyes que no puede rebasar* (Villoro, 1992. p 14 cursivas añadidas).

Así como nuestro propio mundo es desde dentro limitado y tiene su propio centro, lo mismo ocurre en el exterior: la Tierra se concibe estando en el centro del universo. La Tierra ocupa, al ser el planeta habitado por hombres que están “hechos a imagen y semejanza de Dios”, el núcleo de todos los mundos posibles. La Tierra se encuentra limitada por abismos infranqueables, imposibles de medir o conquistar, y, por supuesto, el centro de la Tierra se encuentra, en conformidad con los mapas medievales, en Jerusalén o Roma, esto es, la ciudad que vio nacer a Jesucristo o la que dio origen al Cristianismo (1992).

Esta manera de comprender la naturaleza de nuestro planeta, regida por leyes que no puede rebasar, es el reflejo de la comprensión que tiene el hombre de sí mismo y de su propia sociedad. Se trata de una concepción determinista de la realidad, tanto natural como social. Nuevamente Luis Villoro describió, haciendo uso del título de la obra de Calderón de la Barca, *El gran teatro del mundo*, la sátira con la que puede ser contada la sociedad humana en esa forma de vida medieval:

[...] es una sociedad jerarquizada en donde cada estamento ocupa su lugar. Hay una relación clara entre los siervos y los señores, los señores y sus superiores feudales, éstos y el rey, el rey y el emperador [...] El autor de la trama otorgó a cada quien su papel en la comedia. Ése es Dios, naturalmente. [...] Quien tiene el papel de labrador debe ser durante toda la representación el mejor labrador posible, sin tratar de ser otra cosa; quien ha recibido el papel de rey debe representarlo lo mejor posible, sin dejar nunca de ser rey [...] Cada función social tiene sus propias virtudes. Sería inconveniente e inadecuado que el labrador quisiera imitar las virtudes del señor, el señor las virtudes del eclesiástico y así sucesivamente. Desde que nace sabe cuál es la función que le corresponde en la sociedad, y el pedazo de tierra donde reposará después de su muerte. *La sociedad es un edificio, donde cada persona, al ocupar su lugar, está a salvo de la novedad radical pero también de la angustia* (pp. 15-16. Cursivas añadidas).



Figura 1.1. Esta imagen muestra las jerarquías definidas y determinadas la cosmovisión medieval.

Para el hombre medieval la “angustia” como sensación de libertad no existe en la justa medida en que aún no la comprende. Por ello es que resulta atinado decir que se trata de una **cosmovisión** en la que el hombre es, en efecto, centro; pero en la que él mismo está determinado a ser aquello mismo que su propio destino le implantó. El hombre es, de esta manera, pasivo ante lo que le rodea; es decir, ante el orden social, imponente e invencible. Contra esta cosmovisión se gestó la filosofía moderna.

1.2 Fundamentos de la filosofía del renacimiento

La ruptura de la imagen medieval, de la cosmovisión antropocéntrica determinista definida en el punto anterior no puede ser comprendida sin la consideración de algunos sucesos históricos y descubrimientos sin precedentes. A continuación se mencionan cuatro de ellos, los de mayor envergadura.

El primer suceso fue la creación de la imprenta, durante la primera mitad del siglo XV. Con su creación, Johannes Gutenberg (1398-1468) posibilitó la circulación de las ideas y cimentó la democratización del conocimiento.

El segundo suceso lo trajo la transformación en la manera de entender el mundo físico y su relación con el universo. Un filósofo y un astrónomo de la época son cruciales en la gestación de esta ruptura: Nicolás de Cusa (1401-1464) y Nicolás Copérnico (1473-1543), respectivamente. Aunque Cusa perteneció a la tradición del pensamiento cristiano, en su tratado *De docta ignorantia* (*Sobre la docta ignorancia*) escrito en 1440 sostuvo que “Dios es la Unidad simplicísima” en cuanto que “Dios, que está en el universo, está en cualquier ser, y que cualquier ser existente en acto está de una manera inmediata en Dios, como el universo mismo” (De Cusa, 1980, p. 1132). Cusa defendió el panteísmo: todas las cosas que se hallan en el universo son partícipes de la propia divinidad, en cuanto que ésta está implícita en todas ellas. Es una divinidad inmanente, y no trascendente. Cusa recuperó la máxima del filósofo presocrático Anaxágoras (500-428 a.C.), “todo participa de todas las cosas”, para sustentar la tesis de que ninguna cosa ocupa un lugar privilegiado de ser el único ente (ya sea el mundo o los seres humanos dentro de éste) que participa de la divinidad. Así, si el universo humano participa de esa pluralidad como cualquier otra cosa en el universo lo hace, entonces el mundo humano es tan privilegiado como cualquier otro mundo lo puede ser.

Por su parte, casi un siglo después, Nicolás Copérnico demostró en su obra *Sobre el movimiento de las esferas celestiales*, aparecida el año de su muerte (1543), que la imagen del mundo dentro del universo propuesta por Claudio Ptolomeo (100-170 d.C.) es falsa. El modelo geocéntrico de Ptolomeo es el fundamento de la cosmovisión antropocéntrica determinista, desde luego. Copérnico demostró lo contrario: es la Tierra la que gira alrededor del sol. Copérnico mostró además el movimiento tripartita de la tierra, esto es, por rotación diaria, revolución e inclinación anual a su propio eje. Las tesis de Copérnico levantaron polvo, a tal grado que la propia Iglesia católica declaró, en un Decreto publicado en 1616, que los principios de Copérnico se trataban de afirmaciones falsas por ser contrarias a los principios de la verdad católica.

En tercer lugar, el descubrimiento de América en 1492 significó, desde un punto de vista meramente geográfico, un parte-aguas sustancial. Quedó probado con los viajes de Colón que la Tierra es circular, carece de abismos insondables más allá de los mares del “viejo continente” y que cualquier punto puede ser su centro. Desde el punto de vista antropológico también este hecho trascendió. Con el descubrimiento de América, los humanistas reconocieron que la cultura cristiana no es una civilización necesaria, sino sólo se trata de una civilización posible.

Finalmente, el cuarto suceso –pero no por ello menos importante– lo hallamos en la Reforma Protestante, que se gestó en el umbral del siglo XVI. La razón tuvo que ver, naturalmente, con la idea de que cualquier hombre, por su propia razón natural y sin necesidad de recurrir a un “experto”, podía entender los textos sagrados y regir su vida en conformidad con lo que su propia conciencia le dictase. El conocimiento teológico se democratizó. Nadie tenía el punto de vista absolutamente correcto sobre cómo debían ser comprendidas las verdades teológicas. Al traducir

las Sagradas Escrituras al idioma alemán Martin Lutero (1483-1546) fijó los cimientos desde los cuales muchos filósofos posteriores intentaron mostrar la relación que existe entre los principios de la moralidad y la razón común, la autonomía de la voluntad de cada cual. La llegada del Protestantismo también significó, como lo estudió Max Weber (2003), el asentamiento de las bases del capitalismo moderno, la fuente espiritual de la institución de las profesiones tal como las conocemos hoy en día y, por si fuera poco, marcó la pauta para la paulatina, sin dejar de ser sangrienta, aceptación de la tolerancia religiosa en los siglos venideros.

1.3 Subjetividad, trascendencia, determinismo e infinito

Con Cusa y Copérnico, la filosofía y el conocimiento objetivo y riguroso adquirieron un carácter autónomo en cuanto que gradualmente se deslindaron de la teología y de la revelación. También con ellos, el **humanismo** se abrió paso a la historia del pensamiento y la cultura. Pero además de estas dos figuras intelectuales se alzaron por lo menos otras dos que terminaron por asentar las bases del pensamiento moderno y del humanismo renacentista: Giovanni Pico della Mirándola (1463-1494) y Giordano Bruno (1548-1600).

En la pequeña gran obra de Pico, la *Oración de la dignidad del hombre*, se encuentra la clave para comprender dos grandes temas de la filosofía moderna, a saber, la **dignidad** y la **libertad**. Con Pico, la filosofía comenzó a germinarse subjetiva en el sentido en el que el hombre se convirtió en la preocupación central del pensamiento. La filosofía se transformó aquí en puro y total humanismo. Pico buscó mostrarles a sus lectores que el hombre es una criatura francamente maravillosa, increíble y admirable. Siguiendo el libro del Génesis, Pico escribió el siguiente memorable y trascendente pasaje:

Así pues, hizo del hombre [Dios] la hechura de una forma indefinida, y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: “no te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieres para ti. Podrás degenerar a lo inferior, como los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión” [...] Lo que cada cual cultivare, aquello florecerá y dará su fruto dentro de él. Si lo vegetal, se hará planta; si lo sensual, se embrutecerá; si lo racional, se convertirá en un viviente celestial, si lo intelectual, se convertirá en un ángel y en un hijo de Dios. [...] ¿Quién no admirará a este camaleón? O ¿qué cosa más digna de admirar? (pp.105-106).

Lo que es objeto de admiración del hombre es su propia libertad. La libertad le hace digno: el hombre merece estima y veneración en virtud de poder ser lo que quiera ser. Todo ser humano es digno en virtud de que es libre, pero no cualquier uso de la libertad cuenta por igual. Así, existen diferencias relevantes en el modo como cada cual orchestra su propia vida, y esto da lugar a que existan diferencias en grados de dignidad. La dignidad de la segunda naturaleza, la dignidad revelada en aquello que normativamente se elige y no simplemente se es por el hecho sin más de elegir, es lo que radicalmente llevó a una nueva *imago hominis* adelantada ya por Nicolás de Cusa: el hombre mismo puede ser un dios. Pico se refirió a la superación de uno mismo, a no ser mediocres y a hacer del conocimiento y la construcción correcta de uno mismo la actividad principal de la vida.



Figura 1.2. “Pirámide de la dignidad”. Esta pirámide muestra los dos niveles de dignidad que encontramos en el pensamiento de Pico, y que igualmente se revelará en otros pensadores posteriores, como Kant. Todo ser humano es digno por el hecho de que es libre (nivel básico), pero no todo ser humano es digno o excelente en virtud de que no todo ser humano hace un uso apropiado de su libertad, uso que evidentemente tiene que ver con la acción ética y el conocimiento.

Por su valor de dignidad ontológico básico el hombre trasciende el mundo en el sentido en que deja de ser parte de una naturaleza previamente determinada. Ningún ente natural puede ser algo distinto a lo que de hecho es, mientras que lo propio del hombre es la posibilidad, es decir, ser cualquier cosa que se proponga ser. Es así que queda manifiesto que el reino de la cultura y, en general, del hacer humano se contrapone al reino determinado, preestablecido, constituido por las cosas y los entes incapaces de autoconstrucción y cambio autónomo. Se habla del reino de la cultura como el reino de lo propiamente humano.

En este sentido se advierte que el reino social o cultural dejó de ser inmanente al reino natural. El Renacimiento trajo consigo el descubrimiento de “dos mundos”, que antes estaban confundidos el uno con el otro: el mundo natural, regido por principios y leyes constantes, y el mundo humano.



En la conciencia renacentista de la dualidad de mundos se encuentra el germen de lo que continuará siendo bien entrado el siglo XX un acalorado debate sobre el modo como debe ser practicada la filosofía: o bien como disciplina científica, o bien como disciplina humanista.

Pero ambos mundos compartían, para el humanismo, el mismo rasgo de apertura al infinito. El hombre podía reconocerse como ente con entera posibilidad y proyección, de realizaciones ilimitadas, y el universo natural, a pesar de encontrarse regido por leyes o principios constantes, se descubrió en su infinito despliegue. Esta fue la conclusión de Thomas Digges (1546-1595), astrónomo-matemático inglés seguidor de Copérnico.

Contemporáneo a Digges, otra figura pilar del pensamiento renacentista fue Giordano Bruno (1548-1600). En 1584, en Londres, Bruno publicó su tratado *De l'infinito universo e mondi* en donde, como el título lo indicaba, se propuso mostrar que el universo es infinito en virtud de que existen mundos infinitos. La infinitud del universo, en conformidad con Bruno, es la muestra misma de que Dios es infinito (Bruno, 1993). La afirmación sobre la infinitud del universo considerada primeramente por Cusa y años después por Digges y Bruno, fue traducida en un ferviente entusiasmo sobre la naturaleza de todas las cosas que, siendo no obstante finitas, participan de la infinitud, de la grandeza total posible. Las grandes utopías renacentistas, como la de Thomas Moro (1478-1535), Tommaso Campanella (1568-1639) y Francis Bacon (1561-1626), se inspiraron bajo la mirada puesta en este horizonte de total posibilidad humana. No pocos son los filósofos morales y políticos contemporáneos que, herederos de esta concepción humanista, han hecho de la noción de utopía (como John Dewey, Richard Rorty, Paul Ricoeur o John Rawls) un tema central de su reflexión ética-política.

Muchísimas obras literarias y filosóficas se han escrito tomando como eje central el tema de la utopía. Para dar un ejemplo, escucha en la propia voz del poeta uruguayo Mario Benedetti (1920-2009) su poema intitulado "Utopías". ¿En qué te hace pensar este poema? ¿Crees tú en las utopías?

[Mario Benedetti - Utopías](#)

Por otro lado, es aconsejable escuchar las palabras del afamado escritor, también uruguayo, Eduardo Galeano (1940), quien en una entrevista para la televisión habla sobre "El derecho a soñar, el derecho a delirar" como un derecho definitorio de la utopía.

[Eduardo Galeano - El derecho al Delirio](#)

1.4 Racionalismo y el problema de las sustancias

Con el Renacimiento el hombre tomó distancia del orden determinante de los fenómenos del reino de la naturaleza, con lo cual comenzó a asumirse a sí mismo como un ente trascendente del

mundo natural. El auge de la ciencia, llevado a cabo con la revolución de Copérnico respecto al movimiento de los planetas, seguido por las ideas de Digges, Kepler y Galileo, abrió las puertas hacia una visión infinita del universo físico. El hombre es partícipe de la infinitud en virtud de concebirse a sí mismo como posibilidad ilimitada, en lo que a la construcción de su existencia individual y social respecta. Pero al mismo tiempo, al admitirse también como siendo inmanente a la naturaleza como cualquier otro ente o criatura, el hombre se percató de su propia tensión ontológica. El pensamiento filosófico moderno puede ser descrito en términos de dar respuesta a esta tensión: ¿cómo ajustar entre sí la **trascendencia** –libertad, pensamiento, razón– con la **inmanencia** –el **determinismo** natural del que el ser humano también participa por ser un ente natural?

Es importante entender que el descubrimiento de la libertad o el libre arbitrio no es un suceso que surgió independientemente de la autoconciencia. El descubrimiento del yo o la autoconciencia a través de la concepción que el hombre tuvo de sí mismo como objeto de conocimiento –el alma que se dirige hacia sí misma– es uno de los dos grandes hitos de la filosofía moderna. En este sentido es que la filosofía moderna se caracterizó por su énfasis en el sujeto. El segundo hito es el que se originó con el auge de la ciencia moderna, presente en las ideas y los tratados de los grandes matemáticos y astrónomos de los siglos XVI y XVII. El discurso filosófico tomó a la ciencia natural y a la matemática como modelos ejemplares de rigor y sistematización, y buscó, usando como hilo conductor a estos métodos rigurosos y certeros, explicar lo “esencial” de la individualidad humana.

Con el pensamiento del filósofo y matemático francés René Descartes (1596-1650) se entró de lleno al modo “consciente” de hacer filosofía en la modernidad: el pensamiento que tiene como objeto directo de reflexión el alma o la mente misma. La palabra alma adquirió, con el auge del cristianismo, la connotación de aquello que da identidad al ser humano como algo distinto de las demás criaturas y del propio cuerpo físico, y que tiene el atributo de la inmortalidad. Sin embargo, entendida en su acepción antigua (*psûche*), el alma es todo aquello que se relaciona con las facultades mentales y sus ejercicios. Descartes combinó estas dos maneras de pensar el alma. El alma es una **sustancia** sólo perteneciente al hombre como ser pensante, y a la vez, como lo puso en la segunda de sus *Meditaciones metafísicas* publicadas en 1641 el alma es “una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente” (1997, p. 25).

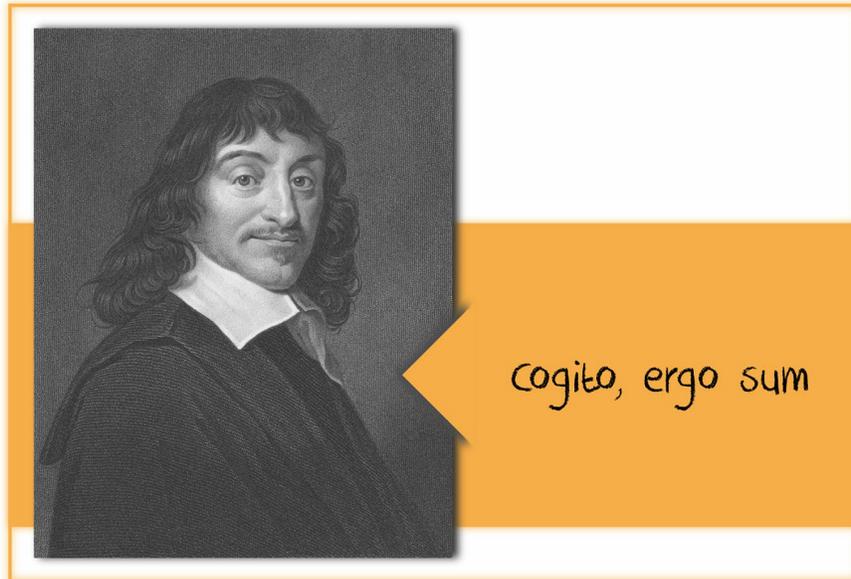


Figura 1.3. Retrato de René Descartes .

En 1637 vio la luz el *Discurso del método*. Descartes escribió esta pequeña monumental reflexión en francés, lo que lo situó en el mismo parangón que los pensadores críticos de la escolástica, tan fecundos en el Renacimiento. Descartes estaba convencido de que la verdad podía ser descubierta por cualquier ser humano en conformidad con la propia luz natural de su razón, sin necesidad de saber latín o griego (los lenguajes propios de los llamados “doctos”). “El buen sentido es la mejor cosa repartida en el mundo” (1980, p. 39), escribió Descartes al inicio de su obra. Es el propio sujeto, enteramente libre de cualquier relación con alguna escuela o tradición, quien tiene autoridad total sobre la verdad que puede ser descubierta o sacada a la luz. El énfasis en el individualismo o el subjetivismo típico del pensar moderno va necesariamente acompañado de la convicción de que el sujeto en primera persona, el yo, tiene autoridad epistémica y moral total.

Descartes buscó hacer de la propia investigación filosófica una ciencia tan rigurosamente posible como las matemáticas. Se propuso mostrar un método de pensamiento filosófico que garantizase un seguro andar, riguroso y certero, basado principalmente en el principio de “no admitir nada de lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda” (1980, p. 55). Nada que no proviniese de la razón sola podía asegurarse como claro y distinto, y nada que no procediese en conformidad con la regla de pensamiento de ir de lo particular a lo general podía pasar por el juico natural de la razón como conocimiento indubitable, esto es, claro y distinto.

Descartes concibió su método teniendo como base a la duda: ¿de qué cosa se puede tener plena certeza partiendo de la premisa de que es posible dudar de todo lo que hemos supuesto como verdadero? No podemos fiarnos de lo que hemos aprendido a través de los sentidos porque, asíntió Descartes, todos hemos sido engañados al menos una vez por ellos. Tampoco

podemos estar seguros de que las representaciones de nuestra mente estén atadas consistentemente a la realidad. Puesto en términos “pantálicos” –los tiempos propios de la era de la pantalla, como diría el pensador contemporáneo paisano de Descartes, Gilles Lipovetsky (1944)– nada nos impide negar con certeza la posibilidad de que no somos más que cerebros conectados a una mega computadora, manipulados por un genio maligno que busca incesantemente engañarnos, haciéndonos creer que lo que nos representamos en nuestras mentes corresponde a una realidad cuando en realidad corresponde a una ficción que él mismo nos impone una y otra vez. Este genio maligno puede ser imaginado como una *Matrix*, una mente dominante que nos trasciende a todos y que controla todo lo que podemos pensar y sentir.



Figura 1.4. La concepción cartesiana del genio maligno representa la idea de un simulador de una mente controlada, como lo muestra la imagen.

No obstante, admitiendo aún que el genio maligno controla todo lo que pensamos, el tipo de certeza o de saber que cada uno de nosotros tenemos como sujetos epistémicos autoritativos es que, en tanto que pensamos, indudablemente existimos. Este es el razonamiento descubierto por Descartes “pienso, luego existo”, esto es, *cogito, ergo sum*. Puede ser que un genio maligno nos engañe en cuanto a lo que nos representamos mentalmente como siendo el caso. Pero no puede engañarnos respecto a que somos algo que pensamos: que somos capaces de pensar sobre la posibilidad de que nuestros contenidos de conciencia sean engañosos o falsos.

Sin embargo, si la certeza de nuestra propia existencia en cuanto a lo que pensamos sólo puede ser mostrada una vez que ponemos en duda todo lo demás, ¿cómo entonces recuperar lo que nuestro sentido común nos dicta a propósito de la existencia de otros egos –otras mentes– y de un mundo físico independiente de nuestra propia mente, incluyendo nuestro cuerpo –sustancias extensas– sin poner en cuestión el acto mismo de dudar que nos posibilita tener la certeza de que efectivamente somos algo que pensamos? No podemos probar la existencia del mundo externo, de la sustancia extensa y de la existencia de otros egos de manera directa a través de nuestro propio pensar, porque la certeza de nuestro propio pensar, de que somos en cuanto a lo que pensamos sustancias pensantes requiere necesariamente la aplicación de la duda metódica. ¿Cómo recuperar, en una palabra, la relación entre mente y mundo y la relación entre diferentes mentes que piensan? La salida de Descartes es Dios, entendiendo por Dios, como lo

puso en la tercera de sus *Meditaciones metafísicas*, “una substancia infinita, independiente, sumamente inteligente, sumamente poderosa, que me ha creado a mí y a cualquier otra cosa que existe, si existe”, todo por lo cual “*Dios existe necesariamente* (Descartes, 1997, p. 41. Cursivas añadidas).

De acuerdo con Descartes, si el sujeto pensante tiene la posibilidad de pensar en un ser que es infinito, perfecto, substancia pensante pura, omnisciente y omnipotente porque todo lo crea en el acto mismo de pensarlo, entonces no puede sino reconocer que ese ser existe. Como dijo Descartes inmediatamente después: “pues aunque yo tenga la idea de substancia por ser yo una substancia, no tendría la de substancia infinita, siendo yo finito, a no ser que ésta proceda de una substancia verdaderamente infinita” (p.41). Pero el problema que enfrenta la solución cartesiana es que la “certeza” de que Dios existe no es equivalente a la certeza de que somos algo que existimos en cuanto que pensamos. Si podemos dudar sobre la realidad del mundo que nuestra mente se representa y sobre la realidad de la existencia de otras mentes, ¿por qué no habremos de poder dudar sobre la verdad de la conexión entre los atributos que poseería Dios y su necesaria existencia?

Dos filósofos importantes de la tradición racionalista –solo la razón provee las bases de cualquier conocimiento posible– intentaron superar la limitación del pensamiento cartesiano de que sólo a través de una supuesta certeza mediata es posible reconocer, en tanto egos, el mundo externo y la existencia de otras mentes. Por un lado, el filósofo judío sefardí neerlandés Baruch Benedict Spinoza (1632-1677) y, por otro, el pensador matemático alemán, descubridor del cálculo infinitesimal –a la par de Sir Isaac Newton– Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716).

Spinoza sostuvo en su *Ethica* (publicada póstumamente en 1677) de que lo extenso y lo pensante no son en realidad dos sustancias, sino más bien dos atributos que son propios de una única sustancia, que es Dios. Escrita siguiendo un modelo geométrico, con definiciones, axiomas y proposiciones, Spinoza argumentó que Dios tiene una infinitud de atributos en la justa medida de que se trata de un ser infinito; pero los seres humanos como entes finitos participan exclusivamente de dos de ellos, pensamiento (mente) y extensión (cuerpo físico). No todos los objetos comparten simultáneamente estos atributos, desde luego, ni todos los objetos se reducen exclusivamente a uno de estos dos o a ambos. Con todo, la posibilidad de percibir un cuerpo, como la que tiene el alma humana, solo es mediante las ideas de las afecciones del propio cuerpo. Esto es, no puede haber una idea del cuerpo sin que haya una mente o alma que se vea afectado por él, por lo que sólo puede ser a través del cuerpo como el alma puede capturar la idea de cuerpo. Spinoza piensa que Dios no es la causa externa del mundo y las almas, sino es la causa inmanente. El panteísmo que propone Spinoza salvó por lo pronto el problema de la comunicación entre las sustancias, pero a costa de no poder brindar prueba empírica alguna.

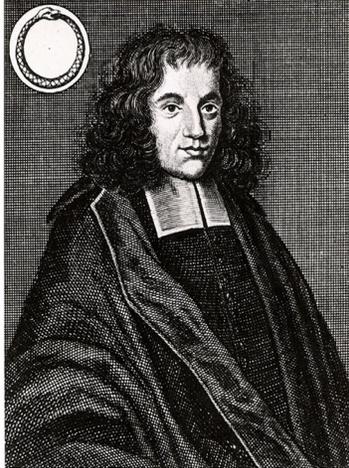


Figura 1.5. Spinoza ideó su *Ética* como método geométrico.

Por otro lado, Leibniz propuso un sistema de metafísica cuyo núcleo central es la mónada, una especie de átomo indivisible pero que, a diferencia de ser meramente físico, es mental o intelectual. Las mónadas, explicó Leibniz en la *Monadología*, carecen de ventanas, por lo que no pueden comunicarse directamente entre sí sino por la voluntad de Dios. Dios, como ser omnisciente y omnipotente, es creador de la totalidad de las cosas. El problema con la filosofía de Leibniz es que dejó sin respuesta plausible la cuestión sobre la libertad ni sitio para explicar los acontecimientos contingentes. También ocurre que, al sostener que por su propia naturaleza perfecta Dios no pudo haber creado este mundo sino como el mejor de los mundos posibles, Leibniz dejó sin explicar la posibilidad del mal. En efecto, si este mundo es el mejor de los mundos posibles, ¿cómo explicar la presencia de acontecimientos naturales destructivos, como terremotos o inundaciones que arrastran tras de sí innumerables vidas humanas, e incluso la mala voluntad de muchas personas? El filósofo ilustrado francés Voltaire (1694-1778) escribió una sátira sobre este mismo tema del optimismo leibniziano en 1759, llamada *Cándido*.

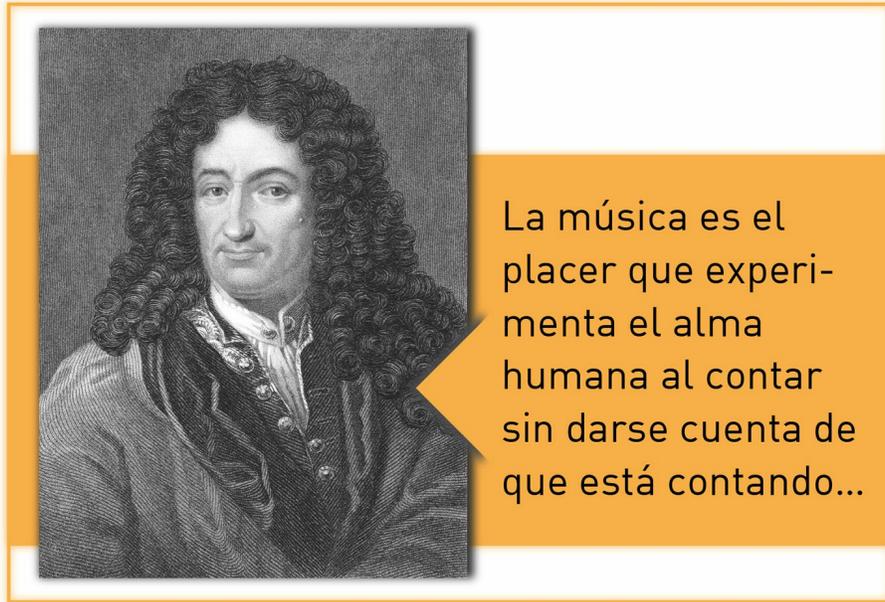


Figura 1.6. Gottfried W. von Leibniz.

1.5 La filosofía empirista británica

La crítica al racionalismo cartesiano, a la idea de que se puede tener mayor certeza de lo que la propia mente piensa y de sus operaciones al pensar que de lo que los sentidos ofrecen fue despertada por las investigaciones científicas del gran matemático y físico Isaac Newton (1642-1727). El problema básico es que la metafísica cartesiana, así como los sistemas filosóficos racionalistas de Spinoza y Leibniz, no resisten el análisis de la prueba empírica. Estos filósofos creían en la posibilidad de reducir la física a la geometría, de poder determinar de forma adecuada los principios y axiomas que gobiernan los fenómenos naturales a través de un mero acto de pensar, independientemente del dictado de los sentidos.

[El] grandioso proyecto de la física cartesiana no resistió la prueba empírica; cuanto más avanza Descartes por su camino y más se acerca a los fenómenos particulares de la naturaleza, las dificultades se le van haciendo mayores. No podía hacerles frente más que refugiándose en nuevos y cada vez más complicados mecanismos y envolviéndose con una red de hipótesis. Esta red, tan finamente tejida, es desgarrada por Newton. También él tiende a buscar principios matemáticos universales para los fenómenos de la naturaleza, pero ya no cree en la posibilidad de reducir la física a la geometría. Más bien defiende el derecho y la peculiaridad de la investigación física, y esta peculiaridad se funda en el método experimental y en el de la conclusión inductiva. El camino del estudio físico no conduce ya de arriba abajo, de los axiomas y principios a los hechos, sino al revés. [...] Al ideal de la deducción se enfrenta el ideal del análisis (Cassirer, 2000, pp. 58-69).

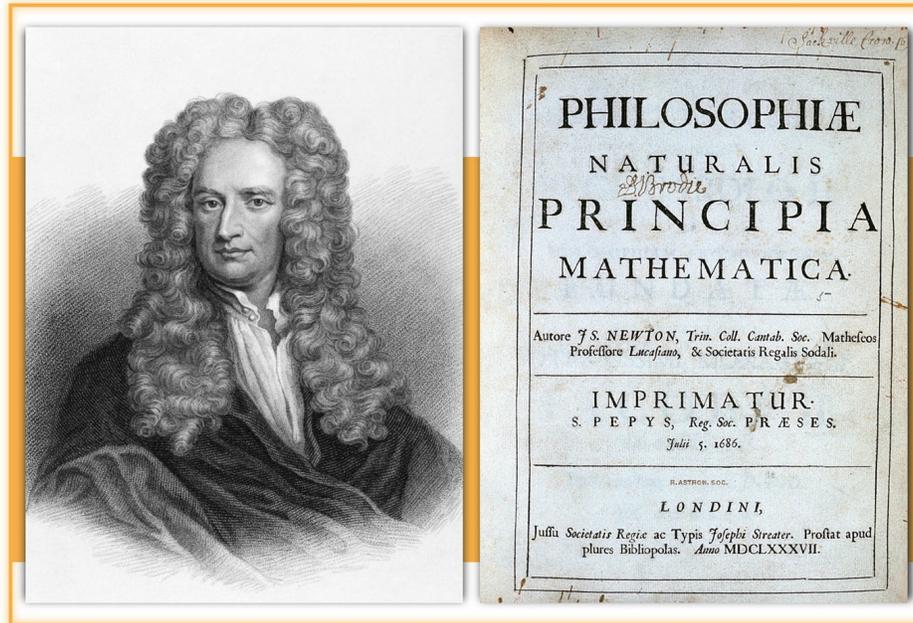
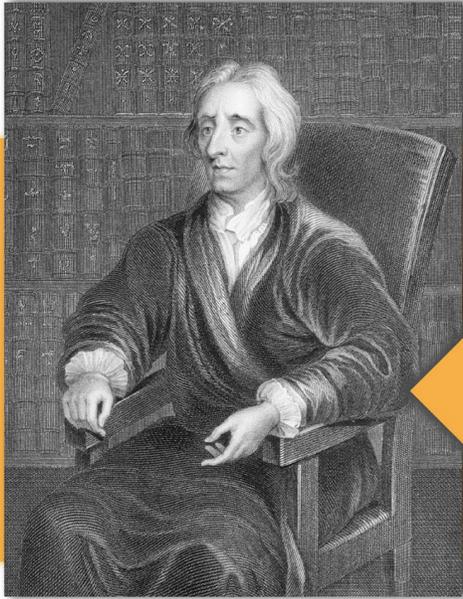


Figura 1.7. Fotografía de la primera edición de los *Principia Mathematica* de Newton, publicado en 1687.

Con el auge de la física moderna, el método inductivo se coronó como el método que debía seguir la filosofía. Con la filosofía natural de Newton como antecedente, los empiristas se tornaron enemigos intelectuales del racionalismo cartesiano aunque, en el fondo, seguían siendo seguidores de una idea sentada por Descartes: el fundamento de la autoridad moral y epistémica tiene su origen en la autoconciencia y en los propios estados mentales del yo. Se trata de un subjetivismo que fue considerado por los pensadores modernos, e incluso por filósofos del siglo XX como Bergson, Husserl y Sartre, la piedra de toque del pensamiento filosófico.

John Locke

El primer sistema filosófico crítico de la filosofía cartesiana en particular y del pensamiento racionalista en general lo constituyó el trabajo del filósofo inglés John Locke (1632-1704). Locke intentó mostrar en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicado en 1690, que no existen ideas innatas. Locke sostuvo que la mente sólo adquiriría conocimientos a través de la experiencia y el contacto directo con el mundo, el cual brinda todo el material por el cual la razón se hace de ideas.



No tenemos una idea lo mínimamente clara de esa *cosa* que llamamos sustancia.

Figura 1.8. Retrato de John Locke.

En el capítulo II del *Ensayo*, Locke argumentó en contra de la suposición de que existen ideas innatas a través de la refutación de dos principios: (a) “lo que es, es”, y (b) “es imposible que la misma cosa sea y no sea” (Locke, 2000, p. 22). Locke quiso probar que no existen ideas innatas a través de un argumento de reducción al absurdo: si se admite lo que se presupone como verdadero, inevitablemente nos vemos conducidos a consecuencias absurdas, por lo que debemos concluir que lo que se presupone como verdadero es más bien falso. Así, si se admite que los principios todo lo que es, es y es imposible que la misma cosa sea y no sea son principios verdaderos porque son principios innatos, impresos en el alma o el espíritu de todos los hombres, entonces se sigue que todos los hombres tienen conocimiento de tales principios. Sin embargo, esto es absurdo, pues los niños y las personas con alguna disfunción mental son incapaces de reconocerlos.

“El alma comienza a tener ideas cuando comienza a percibir”, sostuvo Locke, y añadió que “tener ideas y percibir son la misma cosa” (p. 87).

Las *ideas* pueden ser de dos tipos –por lo que existen dos tipos de *percepción*–, esto es, de *sensación* y de *reflexión*. Las ideas de sensación son las más primitivas que se imprimen en el alma, y son producto de *las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos*. Las *cualidades primarias* y elementales de las cosas mismas que presuponen el espacio y la impenetrabilidad, tales como la extensión, la forma, la solidez, el número o la movilidad son percibidas por la mente como son en sí mismas, y de ellas forma las ideas mentadas. A su vez, las

cualidades secundarias que se les atribuye a las cosas que sensiblemente nos impactan, tales como los colores, el sonido, los olores, la dureza, la suavidad o la tersura no pertenecen, como tales, a las cosas en sí mismas, sino son ideas fundadas en la afección de los sentidos.

Las ideas de reflexión, por su parte, son las percepciones que se tiene de “las operaciones internas de nuestra propia mente y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos” (p. 83). Las ideas de reflexión son entonces todas aquellas percepciones que la mente tiene sobre sí misma y que “no podrían derivarse de las cosas mismas (...) de pensar, de dudar, de creer, de razonar, de conocer, de querer” (p. 84). Locke llamó también a estas ideas percepciones del sentido interno, para distinguirlas de las ideas de sensación que corresponden, siguiendo esta clasificación de sentidos, al sentido externo. Con todo, esta clasificación básica no es completa en la epistemología de Locke, pues divide también las ideas de sensación y de reflexión en simples y complejas. Locke no negó que la razón jugara papel alguno en el conocimiento. Las ideas de reflexión son producto de una actividad intelectual que, en cuanto actividad, no depende de la experiencia o de los objetos externos en sí mismos. No obstante, las ideas de reflexión sí dependen, en cuanto a temporalidad respecta, de las ideas de sensación.

Locke negó el origen innato de las ideas, pero compartió con Descartes la suposición de que el sujeto pensante, el yo que conoce, sólo tiene contacto directo con las ideas. También Locke reconoció la dualidad ontológica de las sustancias, esto es, la pensante –que se verifica por la idea de reflexión– y la extensa –que se verifica a su vez rastreando las fuentes de las ideas de sensación–. Pero a diferencia de Descartes, Locke no separó de forma radical las sustancias a tal grado que su comunicación representase un problema, aunque Locke reconoció que eso que llamamos sustancia es un objeto oscuro de representación para la mente humana. Tan fácil fue para él decir que la comunicación más básica entre una y otra se lleva a cabo cuando las cosas externas materiales, como objetos de sensación, producen en nosotros las ideas más simples de sensación; y solo es que de manera paulatina, a través de procesos de reflexión más complejos que son resultado de la gradual madurez del intelecto gracias al aprendizaje, dan lugar a ideas más abstractas.

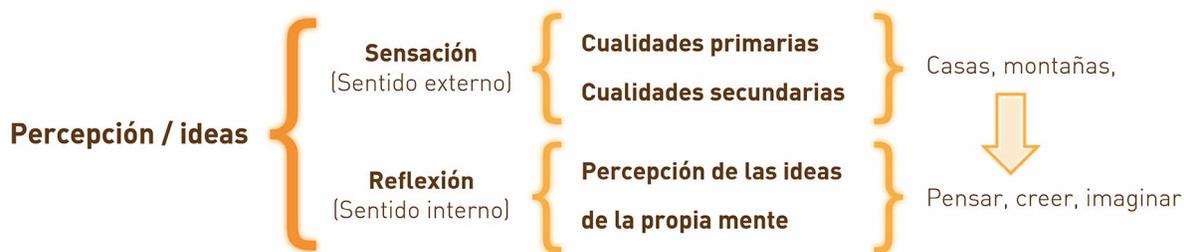


Figura 1.9. Cuadro que muestra, resumidamente, la teoría del conocimiento de Locke.

En paralelismo con su doctrina epistémica, Locke sostuvo que tampoco existen principios prácticos innatos, entendiendo por esto principios morales que “sean tan claros y tan generalmente acogidos” (p. 40) que todo mundo no vacile en reconocer. Locke pensaba que la

razón es práctica en la medida en que considera que es espontánea, que la voluntad es libre en la elección de los rumbos de acción que uno mismo decida. Pero es la propia experiencia la que brinda la fuente sobre el material mismo con el que opera el intelecto en su proceso de deliberación.

Por otro lado, además de haber sido el primer filósofo moderno en proponer un sistema de pensamiento “desprejuiciado” del innatismo racionalista, Locke hizo grandes aportaciones al campo de la filosofía política. En sus dos *Ensayos sobre el gobierno civil*, hizo una exposición fiel y consistente, siguiendo la tradición iniciada por Thomas Hobbes (1588-1679) y continuada por Jean Jacques Rousseau (1712-1778), del contractualismo social: la sociedad civil surge por un acuerdo común entre seres racionales que buscan salvaguardar y proteger sus bienes particulares y sus vidas. Fue también un convencido defensor de la virtud de la tolerancia. Su famosa *Carta sobre la tolerancia*, ensayo escrito en 1689, es un apasionado alegato en favor de la pluralidad religiosa y la libertad de expresión. Por estas razones, constituye un documento esencial para comprender el desarrollo del liberalismo ético y político que nos resulta tan natural en la literatura contemporánea.

Pero el empirismo epistémico de Locke no está librado de problemas. Su propuesta da lugar al escepticismo —el problema del conocimiento objetivo y verdadero— porque minimiza la cuestión sobre la comunicación entre la mente y el mundo. Al final, al igual que Descartes, admite que los seres humanos se encuentran sólo con sus propias ideas, dejando abierto el problema de la relación de éstas con las cosas o la *res extensa*. Así, la simplicidad con la que despacha el problema de la comunicación entre las sustancias deja insatisfecho a muchos otros filósofos que comparten sus intuiciones empiristas, de vincular la idea con la percepción, entre los que se destacan principalmente el obispo George Berkeley y el pensador escocés David Hume.

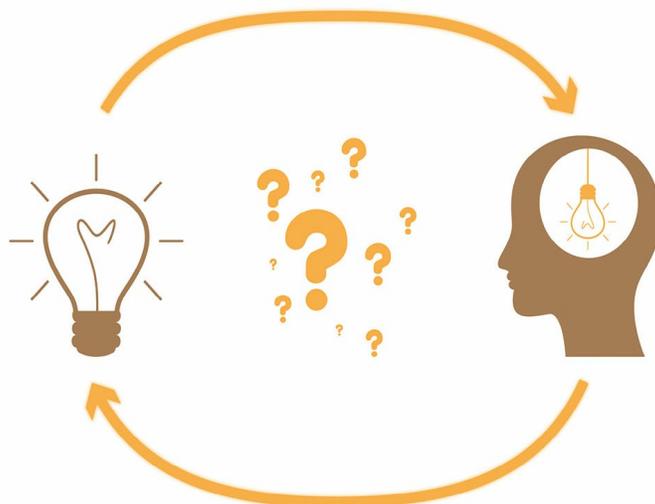


Figura 1.10. Locke trivializa el problema que Descartes no puede apropiadamente resolver, a saber, cómo es que se comunican las entidades reales del mundo con las ideas de la mente.

George Berkeley

George Berkeley (1685-1753) fue el primer pensador que consideró al idealismo o, también, al inmaterialismo, como una salida viable al problema de la comunicación de las sustancias. Por idealismo, por lo menos el sostenido por Berkeley, hay que entender la teoría filosófica que afirma que la realidad se reduce a las ideas presentes en la propia mente. Después de Berkeley se sostendrá otro tipo de idealismo, propuesto por filósofos alemanes, quienes intentarán superar el inmaterialismo de Berkeley al llevar hasta sus últimas consecuencias el pensamiento filosófico compartido por Descartes y Locke de que sólo se puede tener acceso a las propias ideas. Nada de lo que no sean ideas puede ser algo para el hombre como sujeto pensante porque la propia naturaleza *qua* seres pensantes consiste en que se percibe el mundo y la realidad a través, y sólo a través, de ellas.



Figura 1.11. George Berkeley consideró al *idealismo* como una salida viable al problema de la comunicación de las sustancias.

Para ver la imagen de George Berkeley, da clic [aquí](#).

En los *Principios del conocimiento humano* (1984) (*Principles of Human Knowledge*), Berkeley intentó superar el escepticismo surgido por el problema de la comunicación de las sustancias. Berkeley sostuvo que el asunto de la *res extensa*, es decir, de la existencia de un mundo físico que ontológicamente tiene una realidad independiente de las percepciones es cosa del sentido común. Pero en este caso, el sentido común encierra una palpable contradicción:

Es ciertamente extraño que haya prevalecido entre los hombres la opinión de que casas, montes, ríos, en una palabra cualesquiera objetos sensibles tengan existencia real o natural, distinta de la de ser percibidos por el entendimiento. Mas por mucha que sea la seguridad con que esto se afirme y por muy general que sea la aquiescencia con que se admita, cualquiera que en su interior examine tal aserto, hallará, si no me engaño, que envuelve una contradicción manifiesta. Pues, ¿qué son los objetos mencionados sino las cosas que nosotros *percibimos* por nuestros sentidos, y qué otra cosa percibimos *aparte de nuestras propias ideas o sensaciones*? Y, ¿no es una clara contradicción que cualquiera de éstas o cualquier combinación de ellos, puedan existir sin ser percibidas? (Berkeley, 1984, pp. 61-62).

De aquí Berkeley dedujo que no hay otras sustancias sino las espirituales, es decir, las que son capaces de percibir (p. 64). Sólo se podría decir que existe un *sustratum* o correlato físico, no mental, de las ideas si uno fuera capaz de mostrar que existe tal *sustratum* independientemente de que sea percibido. Pero, puesto que todo lo que se advierte que existe se dice que lo es en la medida en que depende de la propia percepción, nada existe sino en la idea. Un cuerpo no puede actuar sobre un espíritu, pues decir lo contrario supone que una idea puede devenir materia y la materia misma puede devenir idea. Así, Berkeley afirmó famosamente que “*ese est percibi*”, esto es, ser es percibir.

Todo lo que las criaturas perciben no son más que ideas creadas por Dios y puestas por él en las propias mentes de quienes las piensan. De este modo, Berkeley pensó haber resuelto el problema de la comunicación de las sustancias y, con éste el problema del escepticismo, apostando a que la materia como *res extensa* cuya existencia es independiente de la mente que la percibe, realmente no existe.

David Hume

El tercer filósofo más importante de la tradición empirista británica es el pensador utilitarista escocés David Hume (1711-1776).

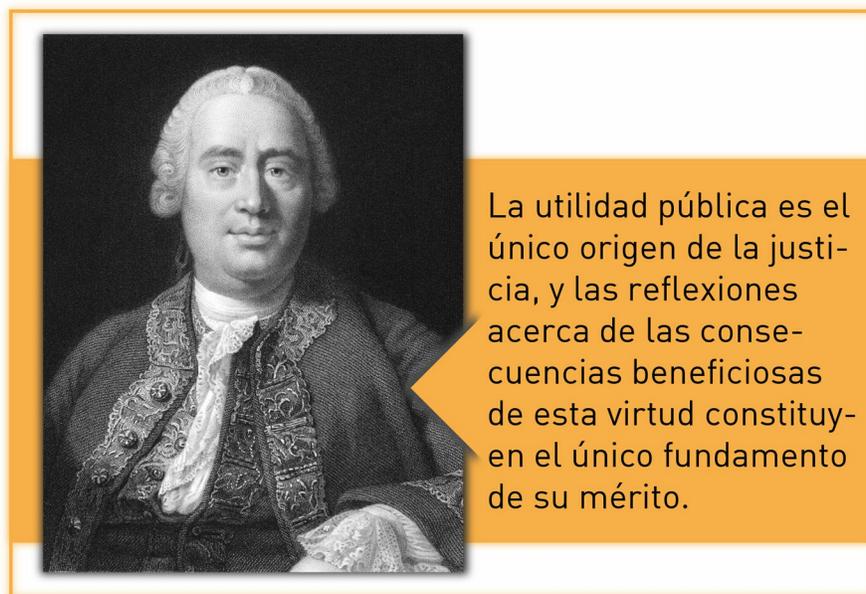


Figura 1.12. Retrato de David Hume.

Al igual que sus predecesores empiristas, Berkeley y Locke, Hume pensó que las ideas de la mente son percepciones pero, a diferencia de Locke, para quien la sensación es un tipo de idea (ideas de sensación), Hume sostuvo que la sensación es un tipo de percepción pero no es propiamente una idea. Así, Hume distinguió dos tipos de percepciones: impresiones e ideas; y la

diferencia entre ambas consiste en la fuerza o vivacidad con la que impactan a la mente.

Siguiendo una distinción ya previamente trazada por Leibniz, Hume distinguió entre “relaciones de ideas” y “cuestiones de hecho” (*matters of fact*), y mantuvo que “todos los objetos de la razón e investigación humana” se reducen a ellas (p.47). Los juicios conformados por una relación de ideas son todos aquellos que pertenecen a la ciencia matemática y a la lógica, en cuanto que son proposiciones intuitivas o demostrativamente ciertas. En cambio, los juicios conformados por cuestiones de hecho no tienen la misma evidencia de verdad. Las proposiciones articuladas por cuestiones de hecho son dependientes de la experiencia, mientras que las articuladas por las relaciones de ideas no lo son. Hume mantuvo, más aún, que “todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación causa-efecto”, y por consiguiente, por un argumento por eliminación se tiene que concluir que “las causas y efectos no pueden descubrirse por la razón, sino por la experiencia” (pp.49-50). Sin embargo, se preguntó Hume, ¿cómo es que la mente ha recibido por experiencia la causalidad?

Las proposiciones que se refieren a causas y efectos van acompañadas de tres elementos: primero, toda relación de causa y efecto implica prioridad temporal de la causa sobre el efecto; en segundo lugar, esta relación siempre implica, igualmente, contigüidad entre un fenómeno y otro. Finalmente, la relación causa efecto implica el concepto de conexión necesaria, siendo el más importante de los tres. Esto se debe a que los primeros dos son necesarios para poder establecer un orden causal. Pero no son suficientes porque uno y otro pueden manifestarse en una relación de sucesos que no implican conexión necesaria. Para Hume, los filósofos racionalistas fracasaron en probar que se esta conexión se funda en la relación de ideas de la razón.

¿Qué es, pues, la conexión necesaria? Hume concluyó que nunca tenemos experiencia de la conexión necesaria: se trata de una “idea” que no se refiere ni a una cuestión de razón ni a una cuestión de hecho:

La primera vez que un hombre vio la comunicación de movimientos por medio del impulso, por ejemplo, como en el choque de dos bolas de billar, no pudo declarar que un acontecimiento está conectado con el otro, sino tan sólo conjuntado con él. Tras haber observado varios casos de la misma índole, los declara *conexionados*. (p. 100).

Hume señaló que “sólo aprendemos de la experiencia la *conjunción* constante de objetos, sin ser jamás capaces de comprender nada semejante a una *conexión* entre ellos” (p.94). Las proposiciones conformadas por la noción de causa no pueden denotar nada más fuerte que la costumbre y el hábito, con lo cual se llega a una consecuencia desastrosa, imposible de ignorar: negar que los principios físicos constituidos sobre la base de relaciones causales –base sobre la cual se yergue la totalidad de la física de Newton– sean “leyes” universales y necesarias.

A través del análisis profundo sobre el concepto de causa, Hume puso en cuestión lo que pretendidamente Locke –siendo empirista– pensó que había resuelto y que ningún racionalista

pudo hacer: conectar a la mente con el mundo. Por si fuera poco, Hume también puso en cuestión la dimensión ética del proyecto ilustrado. Demostró desde su riguroso método empirista que los juicios morales no pueden provenir de la razón porque no descansan en una relación de ideas, así como tampoco pueden ser enunciados sobre un orden de cuestiones de hechos en la medida en que el deber ser característico de la ética no puede ser lógicamente derivado de lo que es el caso o de los hechos, de lo observable empíricamente. Hacer esta inferencia es incurrir en la **falacia naturalista**.

Así, Hume fue un defensor del **sentimentalismo moral**. Como consecuencia lógica ante la evidencia de que los juicios de la ética no provienen de la razón, Hume asintió que “las reglas de la moralidad no constituyen conclusiones de la razón” (Hume, 1977, p. 457). La razón es incapaz de motivar a la acción, o detener a la voluntad para impedirla. Lo que motiva a la acción o a la omisión son, por el contrario, las pasiones y los sentimientos. Así, señaló Hume que “la moralidad es determinada por el sentimiento”. Definió la virtud diciendo que “es *cualquier acción mental o cualidad que da al espectador un grato sentimiento de aprobación*; y el vicio, lo contrario” (Hume, 1993, p. 76. Las cursivas son de Hume). La razón sólo tiene un papel reducido en la participación de la acción al fijar los medios de conducta que tendrían que ser objetos motivacionales para alcanzar lo que las pasiones y sentimientos previamente han determinado. Como Hume asintió famosamente, “la razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas” (1998, p. 561).

1.6 El idealismo trascendental

Con el pensamiento escéptico de Hume la filosofía moderna entró en crisis. Dejó de quedar claro que la mente humana pudiera tener un conocimiento de los objetos metafísicos que trascienden el límite de la experiencia, como Dios por ejemplo, tal como lo pensaron Descartes, Spinoza y Leibniz. Esto puso en suspenso, por consiguiente, la “claridad y distinción” del concepto de sustancia, lo que de suyo supuso poner en entredicho la presunta certeza teórica-cognitiva de que la persona humana tuviera una identidad permanente en cuanto ente pensante y con libertad, o que el cuerpo fuera de hecho algo existente independientemente del alma. También dejó de quedar claro que la ciencia, esa disciplina rigurosa que parecía mostrar la conexión entre mente y mundo a través de un pensar metódico y sistemático, tuviera un firme sustento fundado en ideas innatas o incluso empíricas. Al igual que las ideas de inmortalidad, personalidad, Dios o libertad, que con el empirismo quedaron, en cuanto objetos, relegados del conocimiento posible, la idea de causalidad o conexión necesaria pasó a tener, con Hume, el status de un concepto metafísico oscuro que no podía ser explicado dentro del mundo. Y por si esto no fuera poco, el idealismo de Berkeley que negaba la existencia de cuerpos y de la realidad extra-mental en general, no solo no fue superado por Hume, sino que incluso éste a menudo lo presupuso como cierto. Todo esto dio lugar a que la filosofía occidental enfrentara uno de sus episodios más vergonzosos en toda su historia: no podía mostrar la existencia del mundo externo (cosa que incluía, aunque no de manera exclusiva, la imposibilidad de mostrar la atadura entre mente y mundo, reconciliar trascendencia e

inmanencia).

El **idealismo trascendental** fue la doctrina filosófica que desarrolló el pensador prusiano Immanuel Kant (1724-1804). Kant fue el pensador más importante de la modernidad. Sentó las bases del idealismo alemán que prosperó en todo el siglo XIX, y su pensamiento, sobre todo ético, sigue teniendo mucho eco en la filosofía contemporánea. Kant escribió tres obras críticas, revolucionarias: la *Crítica de la razón pura* (en dos ediciones, 1781 y 1787), en donde investigó las condiciones de posibilidad y los límites de uso de las facultades del entendimiento y la razón; después, la *Crítica de la razón práctica* (publicada en 1788), en la que buscó fundamentar la filosofía moral en el uso práctico de la razón. Y finalmente la *Crítica del juicio* (1790), en la que Kant trató la naturaleza del juicio estético y el juicio teleológico. En esta última Kant quiso consolidar los intereses de la razón, teóricos y prácticos, sistematizados en las primeras dos críticas, respectivamente, en una unidad. A su modo de ver, las cuestiones que debía responder cualquier sistema filosófico se reducían esencialmente a tres, mismas que Kant tuvo intención de responder en sus tres obras críticas: ¿qué puedo saber?; ¿qué debo hacer? y ¿qué me está permitido esperar?

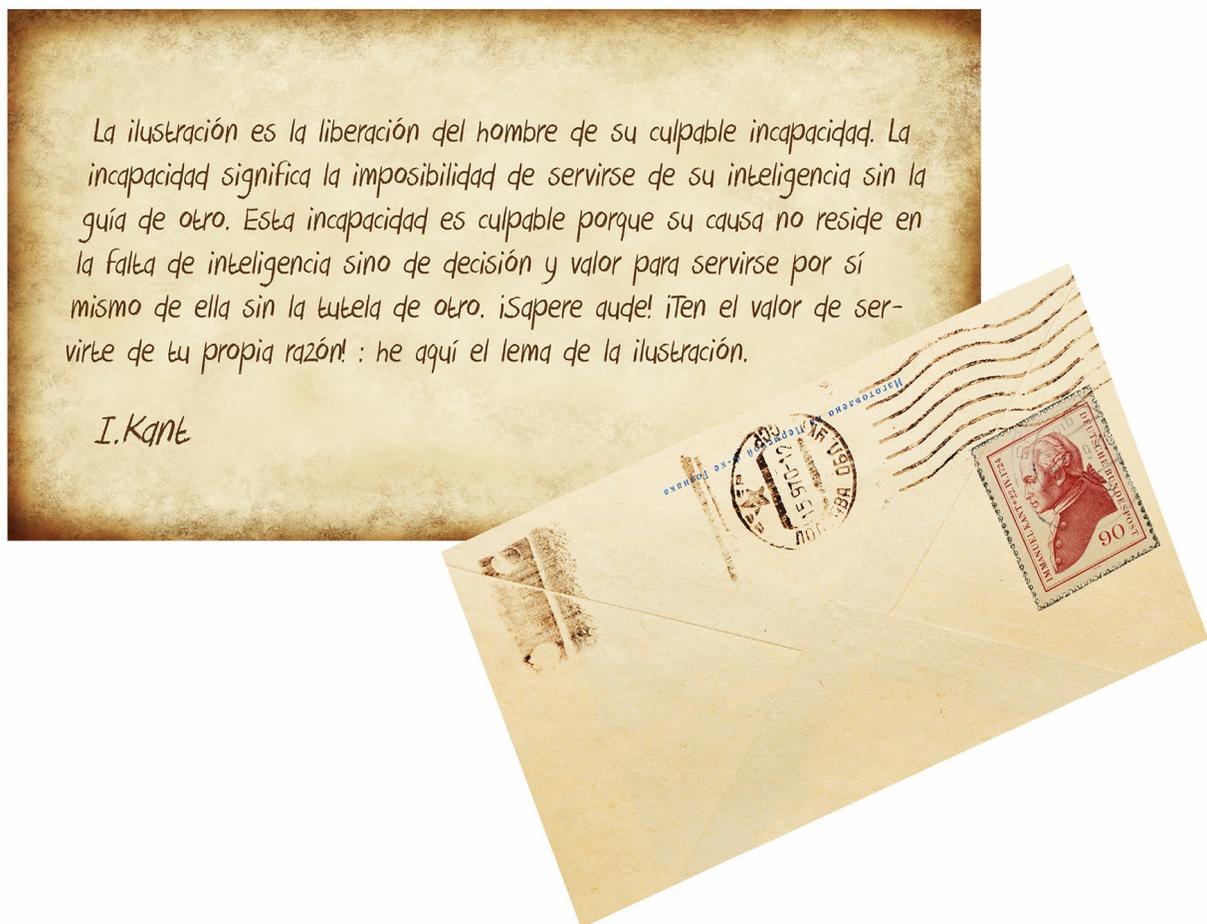


Figura 1.13. "¿Qué es la Ilustración?".

El idealismo trascendental está íntimamente vinculado con la idea que Kant tenía del pensamiento filosófico como filosofía crítica. En el prólogo a la *Crítica de la razón pura* explicó que por filosofía crítica no hay que entender una crítica de las doctrinas filosóficas o filosofías precedentes, sino más bien la investigación filosófica sobre lo que la razón puede conocer totalmente a priori. Kant se propuso fundar un “tribunal de la razón” que pudiese resolver “la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general”, determinando lo que puede y no puede ser conocido por el propio intelecto de acuerdo con las limitaciones de la razón misma, sus alcances y principios (1998, p. 9).

En la *Crítica de la razón pura* Kant ofreció la siguiente definición del idealismo trascendental:

Entiendo por Idealismo Trascendental la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones y no como cosas en sí mismas, doctrina según la cual espacio y tiempo son simples formas sensibles de nuestra intuición y no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de los objetos en cuanto cosas en sí mismas. A este idealismo se opone un Realismo Trascendental que considera al espacio y al tiempo como algo dado en sí mismo (independiente de nuestra sensibilidad) [...] En realidad, es ese realista trascendental el que hace luego de idealista empírico: una vez que ha partido, erróneamente, del supuesto de que, si los objetos de los sentidos han de ser externos, entonces tienen que existir en sí mismos, con independencia de los sentidos, descubre que desde tal punto de vista todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos (Kant, 1787/1993, p. 369).

Kant es idealista porque afirma que todo lo que conocemos es producto de conceptos e ideas que solamente pertenecen al reino de lo mental. Pero a diferencia de Berkeley, sostuvo que las cosas externas y el mundo externo existen. Se trata de un idealismo que define el sentido de la realidad a través de conceptos e intuiciones puros o a priori, y no de un idealismo que reduce toda la existencia de las cosas a puras representaciones mentales. O como él mismo lo dijo, su idealismo permite dar lugar a un realismo empírico. Importantes epistemólogos contemporáneos simpatizantes de la tradición filosófica analítica, como el filósofo de la universidad de Pittsburgh John McDowell (1942) por ejemplo, han defendido con tenacidad esta versión kantiana de idealismo –con algunas variantes importantes– para evitar caer en el “mito de lo dado” característico de la tradición cartesiano-empirista de la mente.

El binomio idealismo trascendental-realismo empírico tiene todo que ver con una distinción que es fundamental reconocer para comprender no sólo la resolución que Kant ofreció a los tres grandes problemas que el pensamiento filosófico heredó como consecuencia de las pugnas enfrentadas entre los contendientes del empirismo y el racionalismo, sino también lo es para entender mínimamente el desarrollo del idealismo postkantiano y el germen de lo que será pronosticado, a partir de Marx, el fin de la filosofía. Esta es la distinción entre **fenómeno** y **noúmeno**.

Kant puso en orden los problemas de la metafísica, los problemas concernientes a los límites del conocimiento y a la justificación de los principios, proponiendo un procedimiento inspirado en lo que previamente había hecho Copérnico. Al no poder explicar algunos movimientos de estrellas que observaba desde su telescopio partiendo de la hipótesis ptolemaica sobre la pasividad de la tierra y el movimiento rotativo del sol, se le ocurrió plantear como hipótesis la posibilidad de que las cosas fueran a la inversa y de que Ptolomeo estuviese equivocado: no es la tierra la que se encuentra pasiva y no es el sol el que gira alrededor de la tierra, sino al revés. Copérnico dio en el clavo.

Pues bien, Kant se dio cuenta de que los racionalistas y empiristas compartían un punto en común: estaban convencidos de que era posible tener un conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas, y que se “daban” a la mente de modo tal que ésta capturaba todo lo que había de plenamente objetivo en ellas de manera simplemente pasiva. De este modo Kant comentó, en el mismo “Prólogo” de la *Crítica de la razón pura*, lo siguiente:

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos [...] Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda con la posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados (1998, p. 20).

El idealismo trascendental invierte entonces los papeles del sujeto y del objeto tradicionalmente aceptados en la relación epistémica: son los objetos de conocimiento los que se adecúan a la actividad de la mente, y no al revés. La mente humana es activa al imponer formas puras *a priori*, no sacadas de la experiencia y que condicionan todo lo que se puede conocer y saber. Estas formas puras son, por decirlo así, una especie de gafas epistémicas a través de las cuales tenemos la representación que tenemos como imagen comprensible de la realidad. Kant afirmó que la mente humana está dotada de tres facultades intelectuales mayores: la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Cada una de éstas tiene a la vez funciones “puras” o “a priori” (véase figura 1.14), y solo cuando operan las tres de manera conjunta es que puede producirse ciencia. Los conceptos del entendimiento se aplican a las intuiciones puras de espacio y tiempo, mientras que las ideas de razón se aplican sólo a las categorías pero no a las intuiciones.



Figura 1.14. Este esquema muestra la división de la mente según Kant, con sus tres principales facultades, y cada una de ellas con sus respectivas formas pura o *a priori*.

Kant se orgulleció de haber “descubierto” la existencia de los juicios sintéticos *a priori*: juicios que no son analíticos o dependientes de relaciones de ideas –para recurrir a la terminología usada por Leibniz y Hume– porque el predicado no está incluido en el sujeto de modo tal que hace que el juicio sea meramente tautológico, pero tampoco empíricos o dependientes de cuestiones de hecho porque el predicado no se halla con el sujeto en una relación de contingencia y de mera posibilidad. Kant aseveró que estos juicios son los característicos de la aritmética ($32+35=67$) y los que pertenecen a la física, sobre todo el de causalidad (todo efecto tiene una causa). Por ser proposiciones basadas en conceptos puros de la razón (sustancialidad y causalidad) e intuiciones puras de la sensibilidad (espacio y tiempo), con validez necesaria y universal para todo entendimiento discursivo, quedaba resuelto el problema de la posibilidad de la ciencia como un conjunto de proposiciones explicativas reconocidas como leyes universales y necesarias. La ciencia quedaba rescatada, aseveró Kant, de las garras del escepticismo en la medida en que sus leyes y principios solo se aplicaban a objetos de experiencia posible, representaciones de la propia mente y no a las cosas en sí mismas.

¿Qué respuesta dio Kant al problema sobre la existencia del mundo externo? Kant pensó que su idealismo finalmente ofrecía la clave para la resolución de este escandaloso enigma. Con el descubrimiento de los conceptos puros del entendimiento, que se aplican siempre a las intuiciones puras de espacio y tiempo, Kant pudo mantener que tenemos experiencia cierta de las cosas externas, y no solo una mera imaginación de ellas. Esto es debido a que, por medio de las categorías, tenemos conciencia de nosotros mismos como seres pensantes. Pero justo porque las categorías solo tienen significado y sentido cuando se aplican a objetos existencialmente independientes que se encuentran en el sentido externo, se concluye que la conciencia que tenemos de nosotros mismos como seres pensantes implica la conciencia de la existencia de cosas que se encuentran fuera de nosotros en sentido empírico, en el espacio.

Finalmente, las cuestiones concernientes sobre la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, quedaban resueltas acudiendo a las ideas de la razón. Estas ideas, que son básicamente conceptos trascendentes –es decir, conceptos que rebasan consideraciones sensibles y por tanto se refieren a noúmenos– posibilitan que desde un *punto de vista teórico* la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios pueda ser pensadas, pero *no conocidas*. En cambio, desde un *punto de vista práctico*, esto es, cuando estas ideas son consideradas desde una perspectiva práctica que no implica conocimiento sino a la voluntad y los fines de la misma, tratamos con conceptos que, en palabras de Kant, tienen “realidad objetiva”.

Kant revolucionó así la filosofía moral. Inspirado por las ideas filosófico morales de Rousseau y la idea de que la moralidad consiste en actuar en conformidad con un principio que supone la voluntad general, Kant propuso una teoría sobre la autonomía de la voluntad según la cual toda acción moral presupone la representación de una ley que es, en sentido práctico, universal y necesaria.

Uno de los grandes legados de la filosofía de Kant radica en haber concedido primacía a la razón práctica sobre la razón teórica, algo que resulta central para el pensamiento filosófico contemporáneo, independientemente de que se acepten o no las bases trascendentes de la ética de Kant.

Es muy importante señalar que el eje central de la ética kantiana es la dignidad de la persona. De todos los filósofos modernos, quien más desarrolló esta noción hasta el punto de situarla en la cúspide de las valoraciones morales fue Kant. Kant pensó que la humanidad tiene un valor que no está sujeto a valor material alguno, a diferencia de cualquier otra cosa que puede estar sujeta a un precio de mercado. Cada persona tiene dignidad, pero solo en cuanto a que pertenece a la humanidad. La dignidad es algo que nos trasciende individualmente, por lo que la acción verdaderamente ética, aquella por la cual elevamos nuestro valor en grado máximo, es la que está gobernada por el principio universal de “tratar a la humanidad, tanto en nuestra persona como en la persona de los demás, siempre como fin y nunca solamente como mero medio” (1992).

La pintura del artista alemán romántico Caspar Friedrich (1774-1840) “Der Wanderer über dem Nebelmeer” (1818) muestra el sentido de sublimidad, de absoluta elevación. El movimiento romántico alemán estará inspirado por la idea de dignidad, planteada primero por Kant y poco después por el poeta y filósofo Schiller.

Para ver el cuadro da clic [aquí](#).

A pesar de su gran legado, el problema de la unidad de las facultades intelectuales –razón (práctica y teórica), entendimiento y sensibilidad– acompañado del papel que juegan las ideas trascendentales como conceptos naturales (*a priori*) de la razón, se convirtió en el objeto central de reflexión entre los filósofos contemporáneos de Kant. La sofisticación del sistema kantiano resolvía problemas importantes, pero a costa de agudizar más aún abismos ontológicos. Surgieron preguntas que quedaban sin una clara respuesta alegando al propio sistema de Kant: ¿Cómo hacer coherentes las consideraciones epistémicas de que el entendimiento impone formas puras a un material proveniente de la sensibilidad que, por tratarse de cosas en sí mismas, carecen de cualesquiera formas cognitivas? ¿Cómo entra la libertad al mundo, a una realidad que observamos y experimentamos compuesta por nuestras acciones y las de los demás? ¿Cómo armonizar el mundo natural con el mundo social, es decir, cómo hacer compatibles entre sí la historia, construida por los seres humanos, con su propio pensar y hacer, con el curso natural de los fenómenos y los sucesos si uno y otro se explican por órdenes causales incompatibles entre sí? La distinción fenómeno-noúmeno fue causante de acalorados debates que terminaron reformando la praxis filosófica misma.

1.7 Romanticismo y post-idealismo alemán

En su ensayo sobre *Los principios de la filosofía del futuro*, el filósofo Ludwig Feuerbach (1804-1872) afirmó que “la tarea de la era moderna consistió en la realización y humanización de Dios”, o lo que era lo mismo, “la transformación y disolución de la teología en antropología” (1986, p. 3). Lo que Feuerbach quiso decir es que el proyecto de la filosofía moderna consistió en humanizar el ser. Esto es lo que el post-idealismo kantiano desarrolló de la manera más teóricamente abstracta posible, a juzgar por la idea de que el pensamiento filosófico moderno se desarrolló de manera progresiva. Sin embargo, la afirmación de Feuerbach se hizo en un momento en que el pensamiento filosófico ya no sentía a la modernidad como su morada metafísica.

G.W.F Hegel (1770-1831) fue sin duda el filósofo más importante del post-idealismo kantiano. La filosofía hegeliana representó, en cuanto a sistematización respecta, el punto culminante del pensamiento moderno, y fue él quien introdujo la reflexión histórica guiada por una filosofía del absoluto. Hegel es el filósofo que utilizó “el concepto de modernidad en contextos históricos como concepto de época: la ‘*neue Zeit*’ es la ‘época moderna’” (Habermas, 1989, p. 15), la época filosóficamente caracterizada como la culminación de una racionalidad que es sin embargo ahistórica.



Figura 1.15. Hegel representa el punto culminante del pensamiento moderno.

Para ver la imagen de G.W.F Hegel, da clic [aquí](#).

Pero entre los tiempos de actividad intelectual más fecundos de Kant y Hegel medió un periodo crucial en Alemania distintivo tanto por su riqueza cultural como por la proliferación de pensadores que mucho aportaron de manera crítica al idealismo kantiano. En términos muy generales, tanto los filósofos alemanes contemporáneos a Kant como los que formaron parte de una generación posterior tuvieron como principal objetivo filosófico resolver el dualismo entre los reinos del fenómeno y del noúmeno. Su objetivo intelectual fue evitar precisamente algo que Kant intentó resolver pero que hizo de manera insuficiente, a saber: reconciliar mente y mundo. Sin esta reconciliación no quedaba más que el “nihilismo”, como sostuvo Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Jacobi se percató de la necesidad de reformar contundentemente la filosofía, de situarla más cerca de la fe (*glauben*) y con ello más lejos de la razón si es que buscaba evitarse su propia autodestrucción; y a juzgar por lo manera en que los hegelianos de izquierda comprendieron la tarea del pensamiento no mucho tiempo después, la premonición de Jacobi fue correcta: con Hegel la filosofía alcanzó su fin porque no pareció ser capaz de hacer frente a las necesidades más concretas, contextuales y apremiantes de la vida humana.



Figura 1.16. Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) se percató de la necesidad de situar la

filosofía más cerca de la fe. Johann Georg Hamann (1730-1788), filósofo nacido en Königsberg, amigo y vecino de Kant, también fue un fuerte crítico del a priori de la razón.

Para ver la imagen de Friedrich Heinrich Jacobi, da clic [aquí](#).

Para ver la imagen de Johann Georg Hamann, da clic [aquí](#).

Por supuesto, algunos acontecimientos sociales y políticos europeos fueron causantes de este movimiento de efervescencia filosófica regional. La Revolución Francesa fue un fenómeno crucial. Con ella, el clima del despertar de la libertad en Europa y de la emancipación individual llegó a su cumbre como manifestación social. El ideal de la libertad, tan imaginado y discutido por los filósofos ilustrados y los enciclopedistas franceses, que puede ser resumido en el artículo publicado por Kant en 1784 “Was ist Aufklärung?”, pareció que cobraba al fin su realidad concreta. Hegel llegó a decir poco tiempo después, a propósito de la libertad y la comprensión racional del mundo, lo siguiente:

El hombre ignorante no es libre, porque lo que lo confronta es un mundo extraño, algo que se halla fuera de él y en el horizonte pero de lo cual él mismo depende; el hombre ignorante no hace del mundo algo para sí y por consiguiente no hace del mundo algo que lo hace sentir en casa. El impulso de la curiosidad, la presión para el conocimiento, desde el nivel más bajo hasta la abstracción filosófica más alta, surge únicamente a partir de la lucha que busca cancelar la situación de falta de libertad y que quiere apoderarse del mundo como algo propio en las ideas y el pensar mismo (1975, p. 98).

En la segunda mitad del siglo XVIII se sucedieron cambios y movimientos sociales y políticos colosales en la región germánica. Uno de los más importantes fue la culminación, en 1763, de la guerra de los siete años, con la cual Prusia renació como una potencia europea sin precedentes y un evidente pronunciamiento de riqueza intelectual. Para 1781 –el año en que Kant publicó su *Crítica de la razón pura*– la filosofía germana ya dominaba el pensamiento filosófico europeo. La elevación, profundidad y proliferación de las propuestas filosóficas que se suceden en el territorio germano entre 1760 y 1860 han tenido como único equivalente la profusión intelectual de los siglos de esplendor de la antigua filosofía griega. El alzamiento cultural del movimiento romántico, iniciado por las figuras de Schelling y de Johann Gottfried von Herder (1744-1803), y desarrollado hasta expresiones más acabadas y refinadas por pensadores y poetas como Friedrich von Schlegel (1772-1829), Johann Cristoph Friedrich Schiller (1759-1805), Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843) y el poeta alemán, Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), dejará una huella imborrable en la historia cultural de Europa.

Como su lema característico lo anunció, *Sturm und Drang* (“Tormenta e Impulso”), el movimiento romántico intentó dar significado al mundo, la naturaleza y la religión a través de las manifestaciones apasionadas y desbordantes de los sentimientos humanos, convertidos en creaciones artísticas. Se trató de un movimiento cultural que quiso romper con las pretensiones

excesivas de la razón ilustrada, pues como lo anunciaron Jacobi y Hamann –pensadores críticos de Kant– suponer que la razón es la facultad con el poder de explicar y justificar todo es en realidad la apuesta más peligrosamente destructiva de la filosofía (Pinkard, 2002; Beiser, 1987). Sin el movimiento romántico como crítico de la ilustración y de las pretensiones de la razón de poder legitimarse a sí misma por sí misma, pensadores de la talla de Schopenhauer o Nietzsche jamás habrían podido desarrollar las propuestas filosóficas que reformaron la práctica de hacer filosofía en los albores del siglo XX.



Figura 1.17. Imagen de Johann Wolfgang von Goethe. El movimiento romántico alemán alcanzó su máximo esplendor con la aparición de la trágica historia “*Die Leiden des jungen Werthers*” en 1774. Tal fue la fuerza dramática y poética que destila esta magnífica obra que Werther, el protagonista de la obra, se convirtió en un héroe de amor cuyo acto suicida fue copiosamente imitado por un número elevado de jóvenes melancólicos y amorosamente desdichados.

Junto con sus amigos de juventud, Schelling y Hölderlin, Hegel se orientó desde los inicios de sus preocupaciones filosóficas por la ética y la filosofía de la religión y de la historia de Kant. Siguiendo la idea kantiana plasmada en la tercera de sus críticas respecto al orden teleológico de la naturaleza y de la historia humana, Hegel asintió que “la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal” (1982, p. 55). En este sentido, al igual que lo hizo Kant, Hegel compartió el entusiasmo político de la Revolución Francesa como un acontecimiento producido por esa misma razón universal. Una religión popular, sustentada no en el dogma del luteranismo ortodoxo sino en los principios fundamentales de la razón práctica humana de la filosofía moral, tal como Kant lo pensó en su momento, representó siempre para Hegel su ideal intelectual. Pues Hegel pensaba que sólo a través “del poder de la religión puede ponerse en práctica y hacer valer los derechos promulgados por la propia razón [práctica]” (citado por Habermas, 1989, p. 39).

Por tratarse del pensador moderno que desarrolló una filosofía de la historia universal cuyo protagonista central es el sujeto, éste representó el núcleo de un sistema de pensamiento que

quiso dar unidad a la ciencia natural, al arte, la epistemología y la historia, la metafísica, la ética, la filosofía política y la religión (propósito que marcó determinadamente el ideal del movimiento filosófico pragmatista, como veremos en el capítulo tercero). Hegel sostuvo que su tiempo es un tiempo de tránsito. Un tiempo que ha roto con el tiempo pasado –en cuanto a la vigencia de ciertas ideas y paradigmas– para inaugurar un nuevo periodo con miras hacia el porvenir. Así es como lo escribió en el prefacio a su fundamental obra, la *Fenomenología del Espíritu*, publicada en 1807:

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo [...] el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados [...] Estos paulatinos desprendimientos, que no altera la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo [...] El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos (1993, pp. 12-13).

Hegel habla en este pasaje del nuevo espíritu, un espíritu que es producto de una larga transformación. Pero, ¿qué es esto que Hegel llamó el espíritu (*Geist*)? Podemos ver que en el pasaje citado se dice que el espíritu moderno rompió con un mundo anterior, por lo que se trata de un espíritu que no puede ser comprendido sin una tradición con la cual justamente se ha deslindado. Sin embargo, ya que este mismo espíritu moderno representa a la vez una nueva visión hacia el futuro, esta misma lógica nos induce a pensar que el futuro y la tradición forman parte de una linealidad; y por tanto, el uno y la otra no pueden ser ajenos entre sí. El futuro y el pasado quedan atados y vinculados, por así decirlo, a través del espíritu, de la racionalidad del presente. No hay futuro sin pasado porque no hay futuro sin presente ni presente sin pasado.

Mediante la compleja noción de **espíritu absoluto**, una idea de racionalidad atemporal manifestada en la historia de los pueblos y de la humanidad, Hegel buscó amarrar entre sí toda la diversidad de ramificaciones y diversificaciones de los fenómenos culturales, sociales, artísticos, religiosos, científicos e intelectuales que desde el Renacimiento y la Reforma de Lutero (el nacimiento del protestantismo), pasando por la Revolución francesa desde luego, iban gestándose y superándose. El espíritu absoluto conforma, pues, aquello que no sólo explica todo, sino que le da unidad a todo; el espíritu es tanto la identidad del sujeto en su racionalización plena como el mundo en sí realizándose de forma racional, atravesando diferentes momentos históricos y cuyo alcance es absoluto en el sentido de un abarcamiento de la totalidad y de la superación, en movimiento progresivo hacia el fin de la historia.

Para Hegel, el problema con el idealismo de Kant es que sustentó el conocimiento natural en el entendimiento, y mantuvo a la par una tajante ruptura entre esta facultad y la de la razón práctica. Por ello es que el sistema kantiano “no ha erigido en la razón sino a un ídolo; ha sustituido equivocadamente la razón por el entendimiento o la reflexión y con ello ha elevado a absoluto algo finito” (Hegel en Habermas, 1989, p. 38). Así, justo porque su pensamiento se articuló sobre los hombros del gigante, Hegel asiente que pudo ver más allá del horizonte conceptual finito atisbado por Kant: su idealismo trascendental se quedó corto en alcanzar el punto más alto de la totalidad. Esta totalidad solo puede ser alcanzada y comprendida mediante una lógica dialéctica, pensaba Hegel, demoledora de las oposiciones entre conceptos e ideas fundamentales (tales como libertad y necesidad o particularidad y universalidad). Solo así puede comprenderse y manifestarse una auténtica vida ética, tal como afirmó en el parágrafo 258 de la *Filosofía del derecho*, al hablar del Estado como “la realidad de la idea ética” y por tanto como “Espíritu ético”:

La unión como tal es el verdadero contenido y fin, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal; su posterior y particular satisfacción, actividad y comportamiento tienen como punto de partida y como resultado esa sustancialidad y validez universal. Considerada abstractamente, la racionalidad consiste en la unidad, compenetración mutua de la universalidad y la individualidad (2002, p. 211).

Para que la razón se justifique plenamente como ilustrada y no autoritaria o represora (pues Hegel fue receptivo ante las críticas de la razón hechas por el movimiento romántico), tiene entonces que tocar, a través de las instituciones políticas y sociales, las fibras más íntimas del corazón humano. Sólo así la moral (cuyo objetivo es la universalidad de los principios) deviene ética (cuyo objetivo es la realización de bienestar personal) y ésta religión racional. Los seres humanos tienen la tarea de comprender su devenir racional; y al hacerse plenamente autoconscientes de su realidad –que es lo que buscó Hegel en su *Fenomenología del espíritu* al hacer explícita la historia de la conciencia–, la humanidad creará *ipso facto* las instituciones y las leyes de orden social necesarias para responder a la altura de su tiempo.

1.8. La reacción contra el racionalismo post-idealista

Con Hegel, la filosofía como hacer teórico parecía estar totalmente realizada. Por lo menos en la región germana, faltaba solo terminar de consolidar las instituciones y los mecanismos políticos, sociales y culturales que fácticamente representaban la racionalidad en su más purificada abstracción. Hegel hizo de su pensamiento filosófico una dialéctica integral en donde el ser y el no ser estaban conciliados en la concreción conceptual; en donde, en la abstracción del espíritu absoluto, se disolvían todas las antinomias y dualismos no resueltos por el idealismo kantiano. Lo que esto significaba en su propio momento y para sus contemporáneos es que, cualquier crítica en contra de su filosofía, suponía al mismo tiempo una superación de la filosofía en cuanto tal.

Dos filósofos contemporáneos a Hegel, el alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860) y el danés Søren Kierkegaard (1813-1855), rompieron con las bases de la metafísica dialéctica hegeliana para dar origen a una nueva forma de hacer filosofía. En estos dos filósofos se revela una autosuperación de la filosofía en la medida en que reconocen que su ejercicio ya no está sostenido por un objetivo de absolutización o de certezas universales últimas, fundamentadoras, sino por una finalidad de práctica vital en la que, para el caso de estos dos pensadores, la experiencia mística personal ocupó el centro de su reflexión.

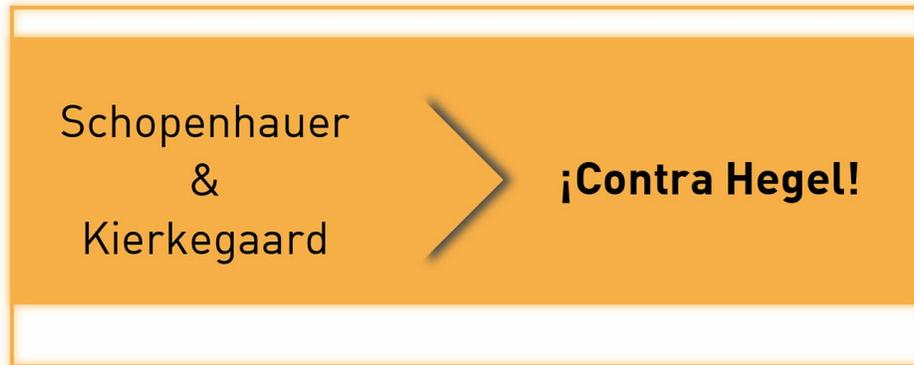


Figura 1.18. Contemporáneos a Hegel, Schopenhauer y Kierkegaard rompieron con las bases de la metafísica dialéctica hegeliana para dar origen a una nueva forma de hacer filosofía.

Para ver la imagen de Arthur Schopenhauer da clic [aquí](#).

Para ver la imagen de Søren Kierkegaard, da clic [aquí](#).

Para Kierkegaard, el problema central que invade al idealismo kantiano-hegeliano es la racionalización de la fe. Con Kierkegaard comienza lo que terminará por desarrollarse poco más de un siglo después como filosofía existencialista. La filosofía propuesta por Schopenhauer, a su vez, servirá de germen para las teorías filosóficas vitalistas, centradas en la voluntad. Para estos pensadores, así como también lo fue para Marx y Nietzsche, la filosofía no puede ser comprendida sino como una crítica de la filosofía misma. Con estos pensadores, la identidad misma del “filósofo” comenzó a tomar diversos matices.

En su monumental obra publicada en su primera edición en 1819, *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer quiso probar, como el título de la obra lo muestra, que el mundo es voluntad y representación. Schopenhauer partió de tres fundamentos filosóficos para la elaboración de su doctrina: (i) la filosofía platónica, y más específicamente, la distinción que trazó Platón en *La República*, entre esencia y apariencia (ilustrada a través de la alegoría de la caverna); (ii): los escritos sagrados de los hindúes, la doctrina de los *Vedas* y *Puranas*, mejor conocida como la doctrina *Maya*, (que declara que el mundo que vivimos no es más que mera apariencia, un devenir continuo que nunca llega plenamente al ser), y (iii) la verdad de la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno.

En el apéndice a *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer explicó que la filosofía de Kant expresó la misma doctrina expuesta por Platón y el hinduismo, pero “no solo de una manera nueva y completamente original, sino que mediante la más serena y sobria de las exposiciones la convirtió en una verdad manifiesta e incontestable” (Schopenhauer, 2010, p. 710). Lo que el hinduismo y Platón habían dicho de manera poética, Kant lo mostró de la manera más rigurosa posible a través de la filosofía crítica:

Al concebir Kant la separación del fenómeno de la cosa en sí, superó con mucho en profundidad y reflexión la fundamentación habida hasta el momento. Pues él presentó por sí mismo, descubierta de un modo completamente novedoso, desde una nueva faceta y desde un nuevo camino, la misma verdad que ya Platón repetía incansablemente y suele expresar así con su lenguaje: este mundo que aparece a los sentidos no tiene un verdadero ser, sino un incesante devenir, es al tiempo que no es y su percepción no es tanto un conocimiento como una ilusión [...] La misma verdad, formulada de un modo totalmente distinto, es también una doctrina capital de los Vedas y Puranas, la doctrina de Maya, bajo la cual no se entiende sino lo que Kant denomina fenómeno en oposición a la cosa en sí: pues la obra de Maya se declara como este mundo visible en el que estamos, un embrujo, una ilusión inconsistente e insustancial, semejante a la ilusión óptica y al sueño, un velo que envuelve la conciencia humana, un algo respecto de lo cual da lo mismo decir que es verdadero o falso, da igual decir que es o no es (p. 709-710).

Recordemos que para Kant la libertad es una cosa en sí, perteneciente por tanto al reino del noúmeno en cuanto que no puede ser objeto de conocimiento y representación empírica alguna. Al seguir la separación tajante que hizo Kant entre la cosa en sí y el fenómeno, y al simpatizar con la idea de que el noúmeno (o la cosa en sí) es una realidad incognoscible desde el punto de vista temporal y espacial, Schopenhauer sostuvo que lo que este mundo manifiesta a través de las intuiciones sensibles espaciales y temporales no son sino representaciones ilusorias. En cambio, la realidad plena, total y certera se encuentra en el reino de la cosa en sí y, por tanto, en la voluntad (y su atributo, que es la libertad).

Con su modelo filosófico dialéctico Hegel hizo del reino del fenómeno la materialización plena del noúmeno o la idea (pues “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”, siendo que lo racional es la unidad). Schopenhauer pensó, por el contrario, que el mundo percibido espacial y temporalmente no puede jamás participar de la realidad tal como es en sí misma. En este sentido, la voluntad es ajena al mundo como reino espacial y temporalmente representado. El Maya de los Vedas simboliza aquello que es devenir pero nunca es, o sea, el fenómeno kantiano.

La importancia que tuvo el budismo para Schopenhauer, y la creatividad desbordante con la que buscó hacer de este venerable ancestro religioso un sostén filosófico justificado por Platón y Kant, tiene que ver sin duda con la experiencia misma que el filósofo alemán contó, al verse conmovido a los 17 años de edad, “por las calamidades de la vida, igual que le ocurrió a Buda en

su juventud, al descubrir la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte. A partir de la existencia humana se proclama el destino del sufrimiento” (p. 27). La propuesta de Schopenhauer sobre la voluntad que decide suprimirse a sí misma al desterrar de sí toda volición encuentra en el dios hindú Brahman y en la nirvana budista la confirmación de la más profunda sabiduría oriental. Para Schopenhauer el ser y la mente, es decir, la voluntad y el conocimiento y, con éste la apariencia (el mundo como ilusión), están imposibilitados de unificarse por el abismo metafísico que subyace entre ellos.

Kierkegaard fue al mismo tiempo un fuerte crítico de Hegel y del romanticismo alemán, aunque para este filósofo danés el problema fundamental que le da sentido a la actividad filosófica es, como en el caso de Hegel, de corte religioso. Proveniente de una tradición luterana pietista –como Kant–, Kierkegaard consideró que la piedra angular de toda reflexión filosófica sería tener que ver con valores y sentimientos básicos que encuentran su punto de origen en el cristianismo. Independientemente de admitirse como religiosos o no, cada ser humano vive y experimenta los sentimientos de la culpa, la angustia y la responsabilidad individual.

Las críticas más fuertes que hizo Kierkegaard a Hegel tuvieron que ver con su pretensión de racionalizar la religión, de hacer de una pasión subjetiva individual que muestra su fuerza y plenitud, a través de la fe, un objeto de razón institucionalizada en aparatos políticos y estatales que abstraen las experiencias concretas e individuales del sentido de la vida y de la existencia. La fe no puede convertirse en conocimiento o razón sin que los mismos temas centrales que son objeto de la más seria preocupación del pensar, la angustia y la responsabilidad individual (ante uno mismo y ante los demás), se esfumen como trivialidades absolutas. En contra de esto, Kierkegaard proclamó la exigencia de que ante todo tenemos que ser “nosotros mismos partiendo de nosotros mismos: “Lo personal es lo real” (Simón Merchán, 2001, p. 37).

Si en Hegel el estadio ético es el más elevado del Espíritu, en Kierkegaard sólo representa un escalón intermedio. El primer escalón, el estético, que da lugar al sentimiento de la belleza y de la seducción (el modelo típico de este estadio lo representa, según Kierkegaard, Don Juan) es superado por el estadio ético (en donde el individuo se compromete con los otros en cuanto amigo, amante, esposo, compañero, colega), para que, a su vez, éste sea superado por el religioso. La religión no es parte de la eticidad, como en Hegel.

Al igual que en Schopenhauer, Kierkegaard sostuvo que el entendimiento y la razón no pueden dar cuenta de lo fundamental, que es el significado del mundo y de la propia existencia (y como veremos en el tercer capítulo, la misma idea fue compartida por Ludwig Wittgenstein). Sólo que, mientras que para Schopenhauer este sentido lo ofrece la voluntad y su propia *auto-renuncia del querer*, para Kierkegaard lo ofrece el *sentimiento mismo de la fe* como afirmación plena de la individualidad. Como ejemplo de esta vivencialidad, en su trabajo *Temor y temblor* –que representa la filosofía de la reflexión religiosa y, por tanto, el estadio más elevado de la cosmovisión del filósofo danés– Kierkegaard señaló el sacrificio que estuvo dispuesto a hacer Abraham por su hijo, Isaac, ante Dios. “Lo que siempre se pasa por

alto en la historia de Abraham, es el hecho de la angustia” (Kierkegaard, 2001, p. 76).

Sin embargo, Kierkegaard no quiso decir que la vivencia existencial de la fe equivale a la práctica promovida por la institución del cristianismo. Se trata más bien de una vivencia solitaria, desde la cual se aborda el sentido del mundo y de la existencia. Se trata de experimentar el absurdo de la vida también, pues finalmente, al no estar sujeta a la razón ni al conocimiento, la vivencia del misterio de la existencia es una vivencia irracional.

1.9 Del idealismo al materialismo

En un ensayo intitolado *El final de la filosofía y la tarea del pensar* el filósofo Martin Heidegger explicó, en 1964, que “con la inversión de la metafísica realizada ya por Marx se alcanza la posibilidad límite de la filosofía. Ésta ha entrado en su estadio final”. En conformidad con Heidegger, Marx alcanzó esta posibilidad límite, junto con Nietzsche, al haber hecho explícito el “acabamiento de la metafísica”. Lo que no significa sin embargo, en conformidad con Heidegger, que este “Final” de la filosofía sea “un cesar de su manera de pensar” (2011, p. 97).

Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895) partieron de la filosofía de Feuerbach, quien, en palabras de Engels, “rompió con el sistema [hegeliano] y lo echó sencillamente a un lado” (Engels, 1981, p.363). La trayectoria de Feuerbach fue de un hegeliano que marchó hacia el materialismo y que, al llegar a un punto, rompió por completo con el sistema idealista de Hegel. ¿Qué punto es este? El punto en el que llegó a la convicción de que la filosofía hegeliana podía ser válida o tener forma científica si y sólo si se transformaba de forma crítica.

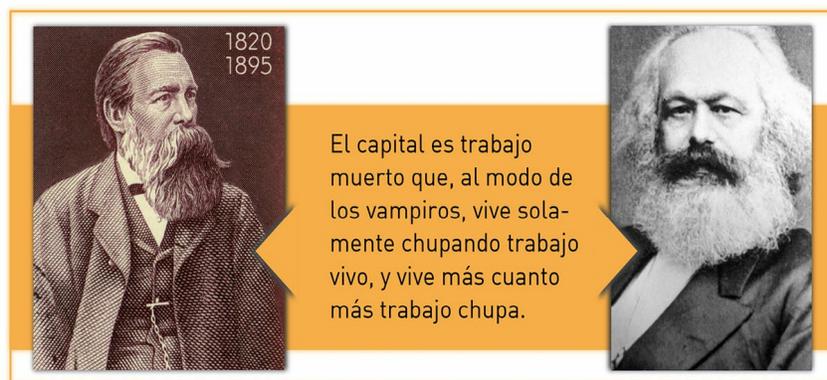


Figura 1.19. Karl Marx y Friedrich Engels.

Para Hegel, la humanidad es Espíritu o Razón en la medida en que, a través de la historia, se va auto-alienando y auto-realizando. La modernidad, o lo que Hegel bautizó como época moderna y sobre todo dentro de ésta el momento histórico vivido en la Prusia de Hegel, es concebida como el momento más alto de la historia humana en el desarrollo de esta Razón. El mundo social, político y cultural es producto de la realización paulatina de esa misma Razón universal, de la

manera como la Razón lo impacta. Por supuesto, si el mundo tiene un sentido y estructura racional es porque puede serlo, porque el Espíritu puede manifestarse en él. El mundo y el Espíritu comparten una misma factura de orden racional. Sin embargo, el Espíritu es anterior a la existencia del mundo, a la naturaleza misma y a la vida de cada persona en su individualidad. Por esto es que Hegel pensó el espíritu como razón-libertad ahistórica. Pero Feuerbach pensó que las cosas son exactamente al revés. Como Engels mismo sostuvo:

La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser (Engels, 1981, pp.362-63).

Fue Feuerbach, como lo dijo Marx al inicio de su trabajo sobre *la Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, quien fundamentó la crítica religiosa en el sentido en que “el hombre hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre” (Marx, 2002, p. 7). La religión es una “interpretación de este mundo”, aseveró Marx, porque este mundo “es un mundo subvertido”. Esta tendencia humana a hacer del mundo una ilusión religiosa constituye una de sus grandes miserias, por lo que la lucha contra ella es una lucha contra la “justificación universal del mundo”. La religión, como lo puso Marx en uno de sus más famosas declaraciones,

[e]s la realización fantástica del ser humano, porque el ser humano no tiene una verdadera realidad. La guerra contra la religión es, entonces, directamente, la lucha contra aquel mundo, cuyo aroma moral es la religión [...] La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo (pp. 7-8).



Figura 1.20. “Religión igual a opio”.

La crítica a la religión lleva implicada una crítica a todo el sistema de pensamiento moderno, pues como ya se ha visto, la fundación de una verdadera religión racional fue la aspiración de la más alta ilustrada modernidad. Por esto es que señaló Marx que “la crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política” (p. 8). Significa entonces poner a la presunta evolución filosófica moderna de cabeza, y comenzar con un nuevo proceder filosófico: otro modo de pensar a la filosofía como ciencia de la sociedad. No es que primero esté la Idea, es decir, la Razón en su abstracción pura y, después, como consecuencia de su propio proceder, la evolución del mundo como la concreción y la actualización material del pensar. Para Marx y Engels, el problema desde el inicio ha radicado en suponer que la Razón guía la historia del mundo social y de las instituciones políticas. La verdad más bien es que la razón se va realizando y definiendo a través de la historia y el conflicto de la vida política, a través de la realización del trabajo y de la transformación de la naturaleza.

Desde su disertación doctoral sobre el materialismo de Epicuro, Marx mantuvo una seria distancia crítica de todo lo que fuera racionalismo o idealismo, y sus incursiones en la historia de la economía política lo llevaron a hacer una interpretación de la historia y del poder en términos de dominación por parte de una clase social, la burguesía. Sin embargo, esto no quiere decir que Marx negó la idea de Hegel acerca de la evolución de la historia; la afirma, pero no cree, como los hegelianos de derecha sí creían, que el punto culminante de la misma, de una historia humana que encaja con la razón, se encuentre en la monarquía prusiana y sus instituciones dominantes. Creía, por el contrario, que el punto culminante de la historia supone el derrocamiento de la monarquía y, junto con éste, la emancipación de la clase obrera del yugo de la burguesía dominante y opresora.

Para Hegel, la dialéctica del amo y del esclavo se resuelve a través de la aceptación de la racionalidad y de las instituciones que enmarcan al derecho, la moral y la ética. Pero para Marx, esa racionalidad y sus instituciones han sido creadas por una clase dominante –principalmente cristiana– que persiste en el intento de legitimarse a sí misma, por lo que requiere ser abolida. La filosofía, advirtió Marx, debe de esforzarse por transformar el mundo y no sólo pensarlo. Esto señala su convicción, como en Hegel, de la necesidad de convertir filosóficamente al mundo y a la filosofía en cosa del mundo mismo, aunque asintió que solo haciendo una “crítica transformacional” –siguiendo la crítica hecha por Feuerbach a la filosofía de la religión– a la teoría hegeliana del estado y del derecho podía esa conversión realizarse plenamente. Así, durante el año de 1843, un año antes de la publicación de los famosos *Manuscritos del 44*, Marx se dio a la tarea de estudiar y reformar la *Filosofía del derecho* de Hegel. Hegel sostuvo que el Estado –entendiendo por esto la unificación de instituciones promotoras de los intereses básicos de la sociedad– constituía la base de la sociedad civil, pero Marx quiso mostrar, por el contrario, que es la sociedad civil la que verdaderamente constituye la base del Estado. De modo que la sociedad civil requiere ser transformada, a través de la organización proletaria, para constituir instituciones socialmente justas.

Con su obra cumbre, *El capital*, Marx se situó como una de las figuras intelectuales más representativas de la crítica a la modernidad. Con sus críticas brillantes situadas en parangón con las de Nietzsche, la filosofía ilustrada cayó en cuenta al fin de sus propios límites y engaños: límites en cuanto a que, en los albores del siglo XX, había fallado en realizar su promesa de emancipación y libertad; y engañosa en cuanto a que enmascaró los deseos de poder y dominación de una élite en una facultad pura, abstracta y objetiva llamada Razón.

1.10 Modernidad y nihilismo

Si “con Marx se alcanza”, como explicó Heidegger, “la posibilidad límite de la Filosofía”, con el pensamiento de Nietzsche la filosofía quedó por entero patas arriba porque “la metafísica es platonismo y Nietzsche caracteriza su filosofía como platonismo al revés” (Heidegger, 2011, p. 97). Por razones similares es que Jürgen Habermas (1989) ha planteado que la filosofía de Friedrich Nietzsche (1844-1900) representa la plataforma giratoria hacia la posmodernidad.

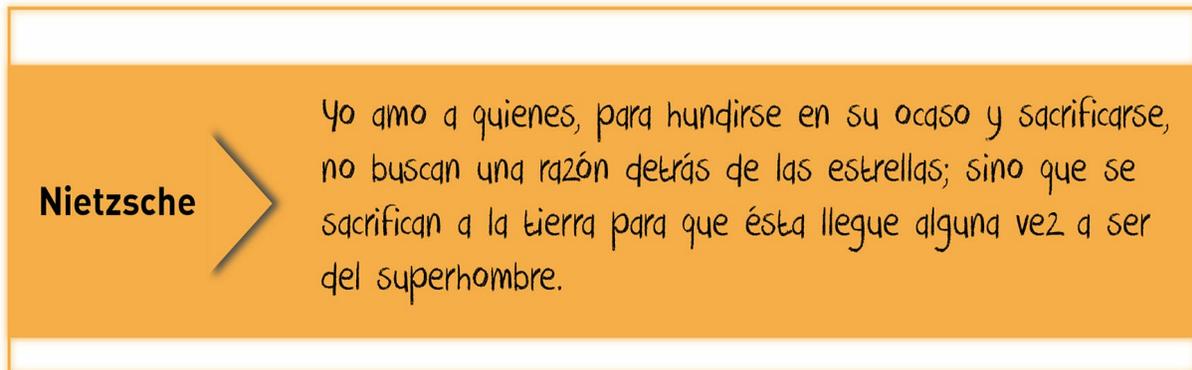


Figura 1.21. La filosofía de Friedrich Nietzsche (1844-1900) representa la plataforma giratoria hacia la posmodernidad.

Cinco temas son esenciales dentro de la propuesta filosófica de Nietzsche como una transvaloración de todos los valores, o como también a menudo planteó su proyecto intelectual, filosofar a martillazos (demoler los valores suprasensibles para sustituirlos por nuevos valores terrenales). Estos temas son: (1) la cosmovisión dionisiaca del mundo y de la vida; (2) la voluntad de poder; (3) el superhombre; (4) la muerte de Dios, y (5) el eterno retorno de lo mismo.

(1) Para Nietzsche, el “problema” comenzó con Sócrates, y toda la tradición filosófica después de él no ha hecho sino repetir el mismo error. Pero, ¿cuál es este problema? En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche lo planteó así:

Con Sócrates, el gusto griego da un cambio en favor de la dialéctica: ¿qué es lo que ocurre aquí propiamente? Ante todo, con esto queda vencido un gusto aristocrático; con la dialéctica la plebe se sitúa arriba. Antes de Sócrates la gente, en la buena sociedad, repudiaba los modales dialécticos: eran considerados como malos modales, le comprometían

a uno. A la juventud se le prevenía contra ellos. También se desconfiaba de toda exhibición semejante de las propias razones. Las cosas honestas, lo mismo que los hombres honestos, no llevan sus razones en la mano de ese modo. Es indecoroso mostrar los cinco dedos. Poco valioso es lo que necesita ser probado. En todo lugar donde la autoridad sigue formando parte de la buena costumbre, y lo que se da no son “razones”, sino órdenes, el dialéctico es una especie de payaso: la gente se ríe de él, no lo toma en serio –Sócrates fue el payaso que se hizo tomar en serio: ¿qué ocurrió aquí propiamente? – (1993, p. 40).

De acuerdo con Nietzsche, Sócrates irrumpió en el modo de vida aristocrático griego como el síntoma de una enfermedad cultural, de la que él es protagonista pero no el único enfermo. Es la enfermedad que niega de los instintos vitales, la vida terrenal y el sentido estético del mundo al promover supuestas verdades que, como lo dijo Nietzsche refiriéndose a los “transmundanos” en *Así habló Zaratustra*, no pueden conquistarse a menos de que se pierda la honestidad.

Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseñé a los hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra! [...] Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra y los que inventaron las cosas celestes y las gotas de sangre redentora: ¡pero incluso estos dulces y sombríos venenos los tomaron del cuerpo y de la tierra! [...] Mucho pueblo enfermo ha habido siempre entre quienes poetizan y tienen la manía de los dioses; odian con furia al hombre del conocimiento y a aquella virtud, la más joven de todas, que se llama: honestidad (2011 p.58).

Nietzsche culpó a Sócrates por inyectar la decadencia en el pensamiento. ¿Qué era antes de la enfermedad cultural? Nietzsche profundizó en la respuesta de esta pregunta en lo que fue su tesis doctoral como filólogo, *El nacimiento de la tragedia*. Lo que era antes de la enfermedad cultural, el vigor cultural, se mostraba en el culto de la tragedia y la devoción por las fuerzas apolíneas – representadas por el dios griego Apolo– y dionisiacas –representadas por Dionisos–. *El nacimiento de la tragedia* se publicó por vez primera en 1872. Pero la última edición de la obra que Nietzsche vio en vida, en 1886, incluyó un “Ensayo de autocrítica” en el que el filósofo reflexionó, retrospectivamente, en torno al valor de su libro sobre la elucidación de la decadencia del pensamiento occidental:

El cristianismo fue desde el comienzo, de manera esencial y básica, náusea y fastidio contra la vida sentidos por la vida, náusea y fastidio que no hacían más que disfrazarse, ocultarse, ataviarse con la creencia en “otra” vida distinta o “mejor”. El odio al mundo, la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un más allá inventado para calumniar mejor el más acá, en el fondo un anhelo de hundirse en la nada, en el final, en el reposo, hasta llegar al “sábado de los sábados” –todo esto, así como la incondicional voluntad del cristianismo de admitir valores sólo morales me pareció siempre la forma más peligrosa y

siniestra de todas las formas posibles de una “voluntad de ocaso”; al menos, un signo de enfermedad, fatiga, desaliento, agotamiento, empobrecimiento hondísimos de la vida, pues ante la moral (especialmente la moral cristiana, es decir, incondicional) la vida tiene que carecer de razón de manera constante e inevitable, ya que la vida es algo esencialmente amoral [...] Contra la moral, pues, se levantó entonces, con este libro problemático, mi instinto, como un instinto defensor de la vida, y se inventó una doctrina y una valoración radicalmente opuestas de la vida, una doctrina y una valoración puramente artísticas, *anticristianas*. ¿Cómo denominarlas? [...] las llamé *dionisiacas* (2000, p. 34).

Lo que Nietzsche llamó “belleza apolínea”, el ensalzamiento por el orden y la medida que el arte expresa en su propia manifestación armónica, “es al mismo tiempo una pantalla que pretende borrar la presencia de una belleza dionisiaca, perturbadora, que no se expresa en las formas aparentes, sino más allá de las apariencias” (de Michel, 2010, p. 58). Esta fuerza perturbadora representada por Dioniso es alegre pero peligrosa, porque es locura, posesión, exceso. Es la belleza contra la que se erigió el cristianismo en forma de moral incondicional, moral del **nihilismo**, moralina de muerte.



Figura 1.22. Representaciones de Dioniso y Apolo, respectivamente.

La moral que con tanta tenacidad atacó Nietzsche no es exclusivamente la moral del Génesis o del Torá. Es cualquier moral que presupone o requiere un sentido de trascendencia metafísica del ego (como la platónica, la kantiana o la hegeliana, por decir lo menos), un sentido de elevación de un supuesto verdadero yo que, en razón de situarse allende del cuerpo y de la vida terrena, vitupera contra la carne, los instintos, el goce de la vida sensitiva y sensual. En Nietzsche, la vuelta a lo dionisiaco responde a una preocupación moderna y romántica: reconciliar la multiplicidad con la unidad y encontrar la unidad en la exaltación artística y en la vivencia religiosa (no olvidemos que Apolo y Dioniso son dioses).

Apolo y Dioniso se revelan en la tragedia griega como los dioses del sueño y de la embriaguez, respectivamente. Apolo es resplandeciente, el dios del sol, de la luz, de la vida diurna y de la medida. Dioniso en cambio es el dios de la embriaguez y el éxtasis:

El arte dionisiaco descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis. Dos poderes sobre todo son lo que al ingenuo hombre natural lo elevan hasta el olvido de sí que es propio de la embriaguez, el instinto primaveral y la bebida narcótica. Sus efectos están simbolizados en la figura de Dioniso. En ambos estados [...] lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural. Las fiestas de Dioniso no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza. De manera espontánea ofrece la tierra sus dones, pacíficamente se acercan los animales más salvajes: panteras y tigres arrastran el carro, adornado con flores, de Dioniso. Todas las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los seres humanos desaparecen: el esclavo es hombre libre, el noble y el de humilde cuna se unen para formar los mismos coros báquicos. [...] Cantando y bailando se manifiesta el ser humano como miembro de una comunidad superior, más ideal [...] se siente mágicamente transformado, y en realidad se ha convertido en otra cosa. [...] Se siente dios: todo lo que vivía sólo en su imaginación, ahora eso él lo percibe en sí. El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en obra de arte (2000, p. 246).

En este párrafo extático Nietzsche reveló el sentido profundo, unitario, de la visión dionisiaca del mundo. Para esta cosmovisión no es el valor moral lo que importa ni el valor de la verdad ni la onírica, es decir, lo real como objeto de conocimiento. El valor supremo es el ser humano transformado en dios, convertido en obra de arte, en unidad con la naturaleza. Por la embriaguez dionisiaca “la naturaleza se manifiesta en su fuerza más alta: vuelve a juntar a los individuos y los hace sentir como una sola cosa” (p. 249). Nietzsche no abdicó, a pesar de su evidente condena de todo transmudanismo, en reparar sobre la trascendencia del sujeto humano. Pero para Nietzsche, la trascendencia no se halla en algo que sea antropológicamente único, como la razón o la libertad de la voluntad. Nietzsche encomió un humanismo si por esto entendemos que en el centro de la reflexión se encuentra el sujeto y la idealización normativa de sí mismo. Pero entonces Nietzsche solemnizó un humanismo anti-humanista; ha invertido la lógica auscultada desde el Renacimiento: entre menos inmanente sea el hombre, entre menor sea su anhelo de fundirse con la naturaleza y permanecer en ella como un hijo de la tierra, menos trascendente es.

(2) El sentido estético del mundo que se realiza y se hace pleno a través de la embriaguez dionisiaca es la manifestación más honesta de la voluntad de poder. Por ello es que explicó Nietzsche que “en el instante del florecimiento de la voluntad helénica” surge la visión dionisiaca del mundo (2000, p.244). Al referirse nuevamente a los transmudanos, Nietzsche afirmó, en boca de Zaratustra que el “yo honestísimo habla del cuerpo y continúa queriendo el cuerpo” (Nietzsche, 2011, p.75). El cuerpo del transmudano desesperó del cuerpo y desesperó de la tierra.

Si bien es cierto que Nietzsche acusó a Sócrates, y en general a todos los filósofos dedicados a la dialéctica, de deshonestos, esto no quiere decir que su deshonestidad es producto de una falta de voluntad que, a manera de impulso que tiende a, preceda al ejercicio del razonamiento dialéctico. Detrás del modo de hacer filosofía como racionalidad dialéctica está una voluntad que quiere ser dialéctica. La deshonestidad del dialéctico estriba en no reconocer que detrás del juego de la dialéctica, del ejercicio de exhibir razones, está su voluntad de ser dialéctico. Los dialécticos no son honestos porque pretenden creer que no es en “el inconsciente en donde se produce el efecto creador y afirmativo”, sino en la “conciencia crítica y disuasiva” (p.235).

Con todo, cuando el dialéctico admite que es dialéctico por voluntad porque quiere dejar de ser deshonesto, quiere entonces negarse, y atenta así contra la voluntad misma. Esto encierra la más grande paradoja para un filosofar en el que la voluntad es reconocida como ombligo del ser. Pues la voluntad no quiere ser dialéctica a menos de que reconozca en su propio querer la necesidad de permanecer sometida a las razones. Por su propio querer debe subyugarse (negarse) ante aquello que es producto de su querer mismo (afirmarse). Por esto es que Nietzsche se refiere a Sócrates, nuevamente en *El nacimiento de la tragedia*, como “una voluntad enorme detrás de un entendimiento tan unilateral” (2000, p. 234).

(3) El tercer gran tema de la filosofía de Nietzsche, el superhombre, se halla en plena sincronía con el significado de la voluntad de poder como afirmación de sí (autoafirmación). El tópico del superhombre se inserta en su filosofar como la imagen del ser humano ideal, con lo cual, el superhombre representa el corazón de la apuesta ética nietzscheana. Si la ética occidental ha seguido un patrón optimista de pensamiento tejido por la triada socrático-platónica de virtud, razón y felicidad, es claro entonces que la ética de Nietzsche reclama la superación de ese optimismo.

En el Prólogo de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche recurrió a la idea de que el hombre, el hombre socrático, transmundano –el hombre que es producto de la cultura del desprecio de la tierra y del cuerpo–, es un puente, una cuerda tendida: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, - una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y no un *ocaso*” (2011, p. 49). Mientras que el héroe ético del paradigma moral socrático es aquel que sacrifica su propio cuerpo y vida por una Idea trascendente que se halla más allá de las estrellas, el héroe ético nietzscheano, por el contrario, es aquel que “se sacrifica a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del superhombre” (p. 50).

El superhombre transvalora valores, y Zaratustra señala de qué manera el superhombre trasciende al hombre transmundano, de qué manera éste queda superado para convertirse nuevamente en un ser de la tierra.



Figura 1.23. Los pasos de Zoroastro, el profeta persa del siglo VI a.C fundador del mazdeísmo, por el desierto. Nietzsche utiliza a Zoroastro, o Zarathustra, como figura literaria por haber sido el primer profeta y el único danzante que nació con una sonrisa, según Plinio el viejo.

Se trata de un paso doble. Primero hay que romper valores (o más bien, según Nietzsche, los antivalores) que engendran nihilismo, y después, a través de una constante autoafirmación, crear nuevos. Este es el tema del primer discurso de Zarathustra, “De las tres transformaciones: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño”. El camello lleva una carga pesada, enseña Zarathustra. Muchas cosas son pesadas: humillarse, “sufrir hambre en el alma por amor a la verdad”, “amar a quienes nos desprecian” y, en general, pesado es cargar con todas las “virtudes” socráticas y cristianas. (p. 66). El camello es el que carga con toda la moralina del transmundo. Pero utilizando una metáfora bíblica, Zarathustra señala cómo se lleva a cabo la segunda transformación:

Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: el león se transforma aquí en espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa y ser señor en su propio desierto. Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, con el gran dragón quiere pelear para conseguir la victoria. ¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? ‘Tú debes’ se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice ‘yo quiero’ (2011, p. 66).

La carga más pesada es el deber por el deber, cuando lo propio de la voluntad es el querer. Esta segunda transformación es la ruptura del valor, y tal como lo da a entender Nietzsche, se trata del valor más pesado precisamente por ser el que más se opone al querer. La metáfora de la ética del deber es la imagen del dragón, que dice: “Todos los valores han sido ya creados, y yo soy –todos los valores creados. ¡En verdad, no debe seguir habiendo ningún ‘Yo quiero!’” (p. 67). Para vencer al dragón, el espíritu requiere ser león. Pero el león no puede crear valores, y por ello requiere transformarse de nuevo. Y aquí pregunta Zarathustra “¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, *una rueda que se mueve por sí*

misma, un primer movimiento, un santo decir sí (p. 67. Cursivas añadidas). El hombre no puede rebasarse a sí mismo si no es capaz, en primer término, de romper valores, sobre todo el tú debes; pero requiere de una última transformación, de ser nuevamente inocente para que pueda crear los valores propios de la voluntad de poder. El superhombre es inocencia.

(4) Ligado finamente con los temas de la voluntad de poder y del superhombre, se encuentra el de la muerte de Dios. El superhombre es el hombre que decide, como se ha visto, crear sus propios valores “sacando la cabeza de la arena de las cosas celestes”, lo que significa que sus valores no necesitan de fundamentos trascendentes ajenos a la tierra y al sentido instintivo de la vida. Oponer los valores presupuestos, pretendidamente objetivos y universales a los valores creados por la voluntad del superhombre –una voluntad de poder vital– equivale a confrontar los valores transmundanos con los valores trascendente-inmanentes, esto es, valores decididamente terrenales. La creencia en los valores transmundanos, valores que existen en un reino de idealidad pura, presupone comulgar con un sentido de ser del ser humano dotado de facultades o propiedades puras e ideales semejantes o incluso equivalentes al modo como el judeo-cristianismo ha entendido a Dios. Así, cuando el hombre se supera a sí mismo transitando hacia el superhombre aniquila la idea de un yo puro, transmundano e ideal que implica, automáticamente, decirle adiós a Dios.

La afirmación sobre la muerte de Dios puede dar lugar a por lo menos dos interpretaciones. O bien puede entenderse que al no haber más una deidad suprema que le imprima un sentido teleológico al mundo éste mismo se vuelve un lugar inhóspito, carente de significado, absurdo, y que da lugar al todo es permitido (un nihilismo en sentido axiológico); o bien, puede entenderse en un sentido opuesto, esto es, debido a que la existencia de Dios no puede no ir acompañada de la existencia de lo que representa el mal como vacío, caída, y aquello que da lugar al nihilismo axiológico, la muerte de Dios no puede implicar la supervivencia de aquello que se le opone.

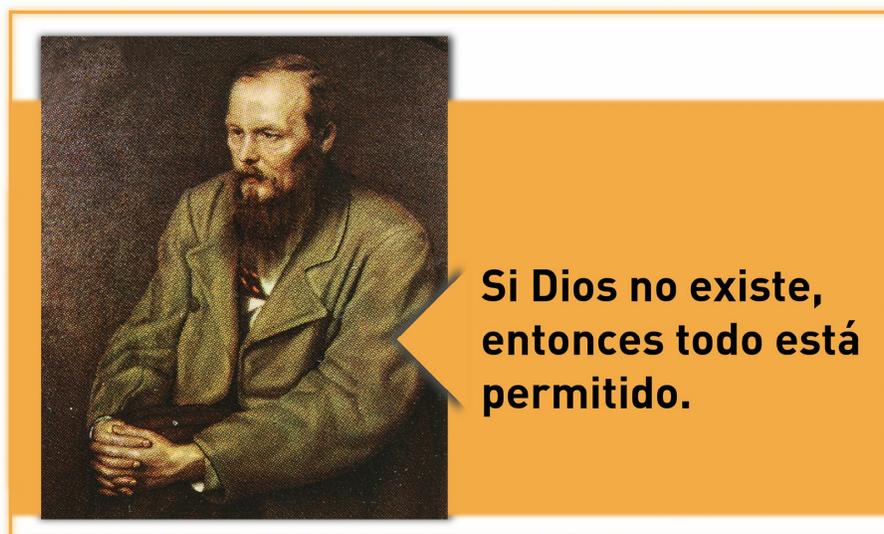


Figura 1.24. Retrato del escritor ruso Fiodr Dostoievski. En sus novelas, sobre todo la afamada *Crimen y castigo*, Dostoievski considera la muerte de Dios en el sentido del nihilismo

axiológico.

(5) Finalmente, la expresión que usa Zaratustra para referirse al juego y al olvido del niño que supera por completo al hombre, esto es, “una rueda que se mueve por sí misma”, acompaña el último gran tema de la filosofía nietzscheana que nos hemos propuesto revisar aquí: el eterno retorno de lo mismo. El eterno retorno de lo mismo es el principio que expresa, básicamente, la idea de que la voluntad de poder “retorna esencialmente a sí misma” (Heidegger, 2000, p. 230). La voluntad de poder es eternamente activa, carente de una finalidad que la determine a dejar de querer por haber conquistado algo fuera de ella misma.

Nietzsche entiende a la voluntad y al querer como la fuerza esencial que mantiene todo y da vida a todo, por lo que nada puede sentar de antemano el significado de acción ética o no ética. El mismo presupuesto que para la mayoría de los filósofos modernos –la voluntad– justifica la determinación acabada y precisada en principios o instituciones de la moral, tiene para Nietzsche el efecto contrario: nada puede previamente definirse como bien y mal sin aniquilar al mismo tiempo la voluntad que, esencialmente, sólo quiere ser.

Conclusión del capítulo 1

El pensamiento filosófico de la modernidad se fundó sobre las bases de lo que el sociólogo más importante del siglo XX, Max Weber, denominó la desmitificación del mundo (Weber, 2007). Con el mito, los seres humanos explican su esencia y devenir dentro del mundo en virtud de analogías y semejanzas con los fenómenos de la naturaleza, fundiéndose con él. Es objeto del mundo y no sujeto que hace al mundo su objeto, tomando distancia de él. Por supuesto que la humanidad está en el mundo y se ha subrayado con razón que sin mundo el ser humano es nada. Pero en el estadio de la mitificación, la mitificación del mundo, la humanidad se piensa desde la totalidad del ente que lo abarca. Con la desmitificación del mundo el ser humano deja de verse de ese modo, para ver ahora, en cambio, “la totalidad del ente desde el hombre” (Villoro, 1992, p. 82). Es importante recordar los supuestos metafísicos que dieron sentido a este auge y que pueden ponerse en una terminología doble: trascendencia e inmanencia.

Con la libertad y la razón como punto de partida, es decir, con el advenimiento de la conciencia de la libertad y de la razón técnica-instrumental, se piensa al ser humano desgajado del mundo. Bien es cierto que con la razón científica la humanidad comenzó a hacer del mundo su propia casa (para tomar una imagen hegeliana). Pero al mismo tiempo, el mundo se le manifiesta como morada extraña, pues con el reconocimiento de su propia libertad, de su razón para actuar, el ser humano se asume como no sujeto al determinismo de las leyes naturales. Lo que sigue del pensamiento moderno no es más que la historia que busca resolver esta tensión: ¿cómo ajustar entre sí la trascendencia –los ideales de libertad– con la inmanencia, el determinismo natural del que el ser humano también participa por ser un ente natural, sujeto a leyes empíricas? Las diferentes propuestas del pensamiento moderno difieren precisamente en la medida en que brindan diferentes respuestas a esta misma pregunta, pero en la filosofía de Hegel, a través de la idea del Absoluto, se llega a su resolución más acabada y abstracta.

Con la llegada de las filosofías de Kierkegaard, Schopenhauer, Marx y Nietzsche en la segunda mitad del siglo XIX, la filosofía de la modernidad, el pensamiento ilustrado, la *Aufklärung*, entró en una crisis irreversible. El pensamiento filosófico no buscará más resolver la tensión entre la trascendencia y la inmanencia en conformidad con la idea de una razón universal o un *telos* racional absoluto que engulle la subjetividad, pues estos grandes filósofos han falsificado las premisas que daban significado a ese dualismo.

El pensamiento filosófico moderno llegó a su “fin” a partir de lo que estas personalidades filosóficas hacen con el pensar. Un pensar que ha dejado de buscar la Verdad, lo Absoluto o la Universalidad a través de una sistematicidad filosófica teórica para convertirse en otro pensar, un pensar existencialista y pesimista (Schopenhauer y Kierkegaard), un pensar convertido en una ciencia de la sociedad (Marx), un pensar, finalmente, vitalista y poético (Nietzsche).

Ejercicio integrador del capítulo 1