



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 6

CTX 101 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Mora Rodríguez, Arnoldo. “El concepto de hombre en la filosofía contemporánea”. En *Perspectivas filosóficas del hombre*, 165-200. San José: EUNED, 2006.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.



TEMA V

■
EL CONCEPTO DE
HOMBRE EN LA
FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA

■ OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Al finalizar el estudio del presente tema, el estudiante será capaz de:

- 1 Tener una visión de conjunto de los aportes originales que se han hecho a la tradición filosófica en los dos últimos siglos.
- 2 Establecer una relación entre la reflexión filosófica y los grandes desafíos, logros y crisis que la historia ha traído aparejada al hombre contemporáneo.
- 3 Establecer una relación entre las líneas de continuidad y cambio operadas entre los siglos XIX y XX.
- 4 Juzgar en qué medida la filosofía nos permite conocer los grandes desafíos de nuestra época desde la conciencia que el hombre tiene de sí.

1. INTRODUCCIÓN

Hemos visto que la filosofía contemporánea, es decir, los grandes sistemas filosóficos excogitados en los dos últimos siglos, comienza con el genio alemán Emmanuel Kant, quien cronológicamente, sin embargo, vivió en el siglo XVIII (1724/1804). Esto se debe a que Kant es considerado el padre del pensamiento contemporáneo. Al igual que tantos otros genios de transición, hemos de ver en Kant un filósofo puente entre una época y otra, un sistema de pensamiento que se sitúa en los bordes de una época y abre paso a otra. Tomando materiales de su tiempo, construye un sistema cuya tónica y problemática más pertenece a la época siguiente que a la suya propia. Por eso, en consonancia con sus intuiciones fundamentales, hemos de verlo más en la perspectiva del siglo XIX -que no fue el suyo- que en la del siglo XVIII -que fue aquel en que vivió-.

La época contemporánea comienza, según los manuales de historia universal, con la Toma de la Bastilla, uno de los primeros y más significativos acontecimientos de la Revolución Francesa, es decir, el 14 de julio de 1789. Abarca los siglos XIX y XX. Se inicia con Kant y los grandes sistemas filosóficos del idealismo clásico alemán, y culmina con el existencialismo de la última postguerra, que constituyen los últimos grandes sistemas filosóficos de la cultura occidental. Desde entonces, hemos tenido un gran florecimiento del pensamiento filosófico, pero más ligado a la lógica y a las ciencias particulares, o a las ideologías políticas. No hay, sin embargo recientemente, grandes sistemas como en épocas anteriores. Por eso, nuestro estudio terminará con el pensamiento existencialista, si bien, a manera de conclusión o coda final, expondremos el pensamiento del más grande pensador católico del siglo XX, el jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin, por la enorme influencia que dicho pensamiento ha tenido en las corrientes de la filosofía y la teología católica posteriores al Concilio Vaticano II, y dada la tradición cultural de nuestro país, tan influenciada por la tradición religiosa de inspiración católica. Dividiremos, pues, nuestro último capítulo en dos párrafos dedicados el primero al concepto del hombre en las grandes filosofías del siglo XIX; y el segundo, al concepto del hombre en las grandes corrientes filosóficas del siglo XX.



KANT

2. LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XIX Y SU CONCEPCIÓN DEL HOMBRE

A) KANT: LA FUNCIÓN CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA

Hemos dicho que la filosofía contemporánea comienza con uno de los más grandes pensadores de la historia, el alemán Emmanuel Kant, cuyas obras más importantes fueron publicadas hacia finales del siglo XVIII. Kant representa la primera generación de intelectuales, producto de la reforma universitaria del filósofo prusiano Christian Wolff, cuya misión era secundar la política cultural del despotismo ilustrado de Federico II, llamado El Grande, que se había propuesto modernizar su imperio e introducir, al igual que Catalina La Grande en Rusia, la mentalidad científica. La ciencia tenía interés para los políticos, no tanto por sus concepciones doctrinales como por sus aplicaciones tecnológicas. Por eso, tanto como la revolución científica en sí misma, interesaba conocer y aplicar en el medio alemán la revolución industrial que se verificaba intensamente en Inglaterra. Kant comprendió eso, tanto más que su padre era de origen anglosajón, y el propio carácter flemático de Kant lo hacía más cercano a los ingleses que a los apasionados alemanes. Kant vivirá toda su disciplinada vida en una retirada provincia del Imperio Prusiano, incrustada en las brumas del Mar Báltico, Prusia Oriental. De origen humilde, toda su vida la dedicará a la docencia universitaria con la escrupulosa ética de un puritano y el fervor del pietismo heredado de su madre. Sólo después de los cincuenta años escribirá sus mejores obras y se convertirá en una especie de oráculo reverenciado por toda la intelectualidad de Europa.

Sus comentaristas dividen su pensamiento en dos períodos: su primera etapa, que va hasta 1781 año en que publica su primera, y la más significativa de sus grandes obras, **La crítica de la razón pura**. Por ser sus obras más importantes tituladas “críticas”, el período anterior a estas obras se llama “precrítico”. En él Kant toma distancia críticamente de la tradición racionalista leibniziana y recibe la influencia del empirismo inglés, especialmente representado por Locke y Hume. Su crítica es de corte más bien realista. Se niega a ver en la existencia una idea y sostiene que del análisis de un concepto no se puede deducir que éste exista. Para saber que algo existe se requiere de una experiencia, es decir, que el solo conocimiento deductivo formal no basta para darnos la certeza de que algo existe. Para eso se requiere de una experiencia que nos dé intuitivamente la existencia. El hecho de existir, sin embargo, no hace a algo más inteligible; lo hace real, pero no racional, pues la comprensión racional de algo sólo proviene de nuestra razón. Sin embargo, con la razón se puede llegar hasta Dios como fundamento último u ontológico de la inteligibilidad de lo real y de lo formal, es decir, de la totalidad. Esta concepción la tomó Kant de Leibniz.

Sin embargo, a partir de 1781, en que publicó su obra más importante **La crítica de la razón pura**, Kant sometió a severa revisión su pensamiento y creó un sistema filosófico que él

mismo tituló "filosofía crítica". Partiendo de la concepción anterior de que la existencia no puede deducirse del análisis formal de un concepto, Kant concluye que la existencia sólo puede darse dentro de una experiencia. Ahora bien, toda experiencia de un objeto proveniente del mundo exterior, está situada en el espacio y en el tiempo. Por ende, nuestra razón no puede conocer otros objetos sino aquellos que caen en la experiencia empírica, que se sitúan en el espacio y en el tiempo. Pero la experiencia empírica sólo nos da la existencia bruta o fáctica de las cosas; su inteligibilidad, su comprensión, no proviene de la experiencia, sino que es dada por nuestra razón, proviene del sujeto pensante. Nuestra facultad cognoscitiva asume la experiencia empírica bajo las categorías del espacio y del tiempo, que deben así ser vistas como provenientes de nuestra facultad de conocer, y no de la realidad empírica. Pero nuestra facultad cognoscitiva no es simple sino que abarca dos niveles de comprensión, debido a las dos funciones que cumple. Por un lado, cumple la función analítica del intelecto que ordena y clasifica los datos de la experiencia empírica, mediante las categorías del entendimiento y, por el otro lado, sistematiza y reduce a la unidad o síntesis del espíritu lo que le ha sido suministrado por el intelecto. Esta segunda función es llamada razón propiamente dicha, mediante la cual el sujeto se descubre como actor principal de la comprensión sintética de lo real. El acto de comprender que realiza nuestra razón no puede, en consecuencia, trascender el ámbito de la experiencia empírica, su función es darle un sentido a aquello que nos es suministrado por la experiencia. El acto de pensar es un acto creador, donador de sentido a todo lo real, creador de significado, pero tan sólo dentro del ámbito de la experiencia, de modo que toda afirmación que trascienda dicha experiencia debe ser considerada como una afirmación gratuita, tal vez probable, si no contradice las reglas de la lógica formal, pero indemostrable. Tal es la parte crítica de la filosofía de Kant que él desarrolla en la última parte de su obra titulada **Dialéctica trascendental**, y que tiene como objeto demostrar que los temas de la metafísica tradicional, como la inmortalidad del alma humana y la libertad del hombre, no se pueden demostrar racionalmente, lo mismo que afirmar que el mundo ha sido creado en el tiempo o tiene límites en el espacio. Ni siquiera se puede probar que Dios exista, no porque sea falso que Dios exista, sino porque los argumentos que se aducen para su existencia, sufren de defectos formales que no les permiten llegar a alguna conclusión segura.

Con la **Crítica de la razón pura**, tenemos la impresión de haber llegado al agnosticismo de Hume, según el cual la metafísica no era ni verdadera ni falsa, simplemente no podíamos afirmar nada respecto de sus temas tradicionales. Pero Kant afirma que hay otra manera de llegar a estas respuestas, que no son el pensamiento especulativo. La razón teórica sólo sirve para dar inteligibilidad al mundo exterior, pero hay otra forma de responder a esas cuestiones, que son legítimas, pues tocan o afectan el destino mismo del hombre. La razón del hombre no es solo teórica o pura, también hay una dimensión práctica de la razón que tiene que ver con el hombre mismo y su destino, con la manera como usa de su libertad y da sentido a su vida. Esta dimensión práctica de la razón se funda en la ética, la cual trasciende nuestra experiencia empírica o sensorial y sitúa al hombre en una dimensión espiritual que trasciende su naturaleza corporal. Kant desarrolla estas ideas en su segunda crítica: **La crítica de la razón práctica**.

Partiendo del principio desarrollado por los empiristas de que sólo la experiencia nos da la existencia de algo, Kant concluía que la razón teórica sólo parte de la experiencia empírica, y que, por ende, sólo puede hablar con propiedad de los objetos que caen bajo dicha experiencia. Excluía así Kant, de golpe, todo el ámbito de la reflexión metafísica, pero al mismo tiempo dejaba de lado toda la dimensión existencial del saber filosófico. El hombre y su destino quedaba excluido. ¿Qué sentido tenía la vida? ¿Cuál era su destino último? Preguntas que siempre han angustiado al espíritu humano y que constituyen desde siempre tema obligado de la especulación filosófica. La única manera de considerar que esas cuestiones tienen carta de ciudadanía para la razón filosófica, era demostrar que, de alguna manera, nuestra razón podía trascender la experiencia empírica y situarse en un ámbito que sobrepasara la naturaleza. Si el hombre era de alguna manera un ser natural, era posible descubrir una dimensión espiritual que lo situara más allá de su dimensión corporal y del conocimiento sensorial.

Esta experiencia fundante del ser espiritual del hombre, Kant la encuentra en la experiencia existencial del deber moral. Por la experiencia del deber, el hombre experimenta en sí una fuerza que lo impulsa a ir más lejos de su condición corporal, a negar sus instintos naturales, a afrontar incluso la muerte sin esperar una recompensa física, material o un placer corporal. Al contrario, la experiencia del deber es absoluta, incondicional, se impone como una orden sin apelaciones. Kant la llama “imperativo categórico”, como si se tratara de una orden militar. Los valores morales son absolutos, trascienden nuestra condición corporal, el espacio y el tiempo, y no admiten excusa. Por ellos, el hombre se eleva por encima de su condición corporal y se aprehende como espíritu que debe realizar el bien, tomar como regla absoluta de su comportamiento al hombre como fin y nunca como medio. Gracias a esta experiencia, el hombre se descubre en su originalidad de hombre, experimenta su existencia de humano y se eleva a la esfera del espíritu.

Pero esa misma experiencia que le revela el deber como valor absoluto y le exige hacer el bien sin condiciones, le revela al mismo tiempo la falibilidad humana. Ningún hombre puede ser perfecto, ningún hombre puede cumplir la virtud en forma perfecta y acabada. Por eso debe ir más lejos en su análisis, de esta experiencia. En la experiencia existencial del deber, descubre la libertad como su condición de posibilidad. No podría el hombre experimentar el sentido absoluto del deber si no fuera libre, pues sólo la libertad lo hace sujeto de deberes, y derechos morales y jurídicos. La experiencia del mal, como en San Agustín, lo hace descubrir la inmortalidad del alma, pues si el hombre no puede realizar en forma perfecta el bien, y éste es un valor absoluto sin el cual la existencia y el ser en general no tendrían sentido, se requiere que haya algo en el hombre que sea inmortal, porque así puede sancionarse, siquiera sea en la otra vida, lo que aquí hayamos hecho. Pero la existencia de otra vida, donde se premie el bien y castigue el mal, cosa que en esta vida, las más de las veces, no sucede, exige la existencia de un Ser Supremo que sea juez inapelable de esa sentencia por la cual el hombre da un valor metafísico a su existencia.

Dios existe, no ya como garante del orden existente en el cosmos, sino como sancionador y juez del desorden existente en el corazón del hombre. Dios es el garante de los valores

morales y el principio de toda valoración ética. Sin Dios, la existencia no tendría sentido desde el punto de vista específicamente humano, pues sólo lo moral trasciende lo animal que tenemos en nosotros. Sólo Dios responde al sentido último de la existencia. Pero nada garantiza que nuestra existencia individual tenga sentido, pues por nuestro libre albedrío podemos claudicar y hacernos merecedores del rechazo divino. Sólo la práctica de la virtud puede garantizarnos una existencia digna del hombre y, por ende, digna de Dios. De ahí la hermosa sentencia de Kant que quedó grabada en su tumba y que Kant dejó escrita en su **Crítica de la razón práctica**: “Hay dos cosas que me causan la mayor admiración: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí”.

Kant escribiría otra obra llamada igualmente “crítica”, titulada: **Crítica del juicio**, por la cual Kant trata de establecer un principio de unidad o síntesis mediante la cual el hombre establece la unión con lo que le rodea, pues, en la crítica de la razón pura o teoría del conocimiento, lo real se divide entre sujeto y objeto, y en su experiencia moral, en **La crítica de la razón práctica**, el hombre se vive existencialmente dividido entre las exigencias de la moral y la imposibilidad de poderlas cumplir, atrapado como está por las exigencias y apetitos de una naturaleza que no siempre puede controlar. Sólo mediante el sentimiento, es decir, mediante la experiencia estética que nos permite descubrir la vida como organismo, como organización que tiene una actividad teleológica, es decir, cuyo fin es su propio bienestar, puede el hombre encontrar un sentido de conciliación, de paz, de placer y reposo legítimos. Pero no se puede lograr nunca realmente, sino tan sólo emotiva e imaginativamente, es decir, a nivel de proyección subjetiva pero no real.

La novedad y rigor de este sistema filosófico causó inmediatamente un impacto en todos los medios intelectuales, especialmente de Alemania, hasta el punto que los más brillantes espíritus consideraron que en lo sucesivo no se podía pensar independientemente del aporte gigantesco hecho por Kant. Los grandes sistemas filosóficos del idealismo alemán posterior son por eso llamados “postkantianos”, pues todos, de una u otra manera, aceptando y criticando aportes de la filosofía de Kant, pero todos siendo y reconociéndose deudores del mismo, se insertan dentro de la herencia crítica de Kant. Tres son los grandes nombres que después de Kant se mencionan como figuras de primera línea en el pensamiento filosófico alemán y universal: Fichte, Schelling y Hegel. De cada uno diremos unas breves líneas, especialmente de Hegel, del cual parte todo el pensamiento posterior hasta nuestros días en buena medida.

La obra de Kant centra toda su reflexión en torno al ser del hombre, como lo hemos visto desde la introducción de este libro. Kant lo hace a través de sus tres obras más importantes: las tres críticas. Trata de responder a la pregunta qué es el hombre, no de una manera abstracta, sino analizando críticamente la experiencia que el hombre tiene de sí mismo. Pero esta experiencia no es abstracta, ni teórica, ni existencial y práctica: el ser del hombre no es más que la explicitación de la autoconciencia que el hombre adquiere de su propia actividad creadora: el hombre es lo que él hace de sí mismo. La filosofía es la explicitación racional de esa autoconciencia que acompaña siempre a su hacer. Al hacer, el hombre se

hace a sí mismo, se da una esencia, da un sentido a su vida y se afirma a sí mismo como libertad, se piensa a sí mismo como razón y se siente a sí mismo como imaginación. Razón, voluntad y sensibilidad: he aquí las tres dimensiones del existir humano que Kant analiza en sus tres críticas: en **La crítica de la razón pura** Kant analiza nuestra facultad cognoscitiva o razón; en su **Crítica de la razón práctica**, Kant analiza la voluntad; y en **La crítica del juicio**, Kant analiza nuestra sensibilidad e imaginación. Estas tres dimensiones definen al hombre como capacidad autocreadora.

Kant, sin embargo, no construye una metafísica ni una antropología filosófica, se queda en los dinteles epistemológicos, es decir, construye una introducción crítica, cuya función es, más que todo, abrir el camino hacia una nueva comprensión del hombre, que le permita situarse en una nueva etapa de la historia, aquélla en la que pueda desplegar la totalidad de su capacidad autocreadora, a partir de la revolución científico-técnica de la era industrial y la revolución política en Francia, que culmina las revoluciones liberales y se expresa con la creación del estado moderno.

Abierto el camino, cabe, sin embargo, preguntarse de nuevo: ¿Qué es el hombre? La pregunta queda abierta, a condición de asumir la crítica trascendental de Kant como punto de partida; pero las posibilidades de respuesta son múltiples. Los dos siglos siguientes habrán de intentar tantas respuestas a esta interrogante fundamental, cuantas filosofías importantes se hayan forjado. De modo particular, los grandes sistemas metafísicos que siguen inmediatamente a la revolución kantiana, abordarán las mismas preguntas, pero partiendo de un punto de partida, de origen igualmente kantiano, pero diferente. Cada uno de estos sistemas dará énfasis a una de las críticas de Kant, según sea su talante personal y el momento histórico que le corresponde vivir. Así, para Fichte el aporte mayor de Kant está en su ética, por lo que parte de **La Crítica de la razón práctica** para desembocar en una nueva teoría del hombre y, sobre todo, de la política. Posteriormente Schelling considerará a **La crítica del juicio** como el punto de partida obligado de la filosofía moderna y de la forma más adecuada para abordar la eterna cuestión sobre el destino y el ser del hombre. La respuesta de Schelling será de índole estética y hará de su sistema filosófico el más representativo de la era romántica. Finalmente, Hegel partirá de **La Crítica de la razón pura**, ya que parte de la categoría de totalidad, cuyo primer barrunto lo encontramos en la deducción trascendental de la razón como expresión del sujeto trascendental y su capacidad autocreadora como espontaneidad de la conciencia.

Sin embargo, sería un error ver en estos autores simples prolongaciones de Kant y su sistema. Todos tres prolongan a Kant, pero críticamente, no sólo creando su propio sistema, sino haciendo aportes a la filosofía, que no se encuentran, ni implícitamente, en la obra de Kant. Sus enfoques parten de la realidad cambiante de su tiempo y tratan de responder a los grandes interrogantes que plantea la época desde diversas dimensiones.

B) FICHTE: LA VOLUNTAD COMO PUNTO DE PARTIDA

El primero de estos grandes filósofos fue Fichte (†1814). Su obra se suele dividir en dos grandes períodos: el de juventud o período de Jena, por ser en esta Universidad donde desarrolló su docencia, luego de salir del anonimato con una obra sobre filosofía de la religión que todo el mundo atribuía a Kant. Este período va de 1793 a 1799, año en que debe dimitir de sus funciones en Jena por ser acusado de “impiedad y ateísmo”. El segundo período o de madurez parte de 1800 hasta su muerte y se centra mayormente en Berlín, donde, finalmente, será nombrado profesor y fundará una cátedra que se hará célebre en Alemania y que, luego de la vacante dejada por la muerte de Fichte, será heredada por Hegel a partir de 1818.

Partiendo de la idea de Kant de que el sujeto es creador de sentido, Fichte se pregunta por qué Kant no logra dar una respuesta adecuada sobre qué es el hombre, quedando tan sólo en la interpretación de las tres facultades superiores del mismo. La respuesta para Fichte estriba en el propio sistema kantiano al que considera insuficiente. Si el espíritu humano es creador de sentido, y si la razón sólo puede afirmar como existente aquello sobre lo cual puede hacer afirmaciones concretas y llegar a conclusiones demostrables, Fichte concluye que una teoría que parte de la afirmación de que existe algo sobre lo cual no podemos decir nada, excepto que existe, debe ser desechada. Kant, en efecto, postula la existencia de la realidad como facticidad o “cosa en sí”, sin poder decir de ella otra cosa que el hecho nudo de su existir. Pero si el espíritu es libre y por un acto de espontaneidad da sentido y esencia a lo real, Fichte concluye que lo real mismo es también una exigencia del devenir mismo del espíritu. El Ser es espíritu y éste es autoposición o afirmación de sí. Pero esta afirmación primaria y fundante (Tesis) no es estricta. Parodiando el prólogo del evangelio según San Juan, Fichte no se cansa de sostener “En el principio existía la acción”. Todo lo real es permanente transformación, como lo prueba la historia reciente en casos dramáticos como el de la Revolución Francesa, cuyo ferviente admirador fue Fichte, al menos en el período de Jena.

La acción, en consecuencia, exige una explicación, pues no se actúa simplemente por actuar. La autoposición del sujeto sólo es concebible como enfrentamiento a un obstáculo, el ponerse a sí mismo implica el oponerse a algo. La tesis engendra simultáneamente la antítesis. La autoposición del espíritu sólo se da porque el espíritu mismo se opone a sí mismo como su propia negación. Fichte da a esta concepción antropológica una dimensión lógica y trata de deducir de esta experiencia primigenia de la conciencia de sí del hombre, la existencia misma de la racionalidad formal. Así concibe que la autoposición de la voluntad se expresa como principio de identidad: $A=A$, y su negación, o antítesis, como principio de no contradicción: A no puede ser idéntica a $\text{no-}A$.

La negación constituye un límite a la acción, el Yo al afirmarse engendra su propia negación, el no-Yo. La tesis lleva inexorablemente a la antítesis. Esto había sido previsto de alguna manera por Kant al sostener con igual fuerza en *La Crítica de la razón práctica* que el

imperativo categórico del deber constituye una exigencia absoluta pero irrealizable, de modo que la perfección moral constituye tan sólo un ideal inalcanzable, pero que induce a la acción humana. Pero hasta allí llegó Kant, quien mantuvo la contradicción sin poderla superar. Fichte va más lejos. Ve una síntesis en la acción que supera la contradicción y es explicada por ésta. Esto explica la historia humana como un proceso incesante de superación y liberación, pues la síntesis última que surge de la contradicción entre tesis y antítesis es la superación de ambas.

El objeto de la acción es, en última instancia, liberación del hombre. Esta liberación en la historia se da entre el Yo y el Tú, entre los que se establece una lucha dialéctica de mutua afirmación y negación hasta llegar a la síntesis en las instituciones que el hombre crea en la historia y cuya expresión más alta es el estado moderno, que Fichte en el último período de su vida concibe como cerrado sobre su propio nacionalismo.

Pero en el último período de su vida, Fichte insiste en otra función del estado como la más alta y su razón última de ser, acorde con su concepción misma del hombre. Para Fichte, la función más elevada del estado es hacerse portavoz y expresión institucionalizada de los más altos valores del espíritu, tanto culturales como morales. Por lo que el Estado tiene como función la de ser educador. Con esto crea las condiciones para realizar el destino más alto del hombre, cual es el de ser sabio. La filosofía no sólo explica la historia a partir de la ética, sino que explica el destino último del hombre como individuo y subordina todas las instituciones de la historia que el hombre crea, a esa función de crear las condiciones para que el hombre lleve una vida bienaventurada, que del ciudadano surja un sabio. Vemos así, de cierta manera, llevado hasta sus últimas consecuencias, el ideal platónico de una república, o estado, regida por filósofos. Para Fichte, este ideal debe ser no sólo el de los gobernantes, sino el de todos los ciudadanos, a fin de crear una sociedad verdaderamente libre. La libertad política es tan sólo condición y justificación última de la libertad interior. Tal es la razón última de ser de la política como de la ética y la cultura.

C) SCHELLING: LA ESTÉTICA DEL ROMANTICISMO

Si Fichte partió de **La Crítica de la razón práctica** para explicar el ser del hombre a la luz de los acontecimientos revolucionarios que, partiendo de Francia, sacudían al mundo, Schelling va, por lo contrario, partir de la **Crítica del juicio**, priorizando los sentimientos y fantasías que dan en el hombre origen al arte y a la cultura, sobre todo en un momento de exaltación romántica como la que vive Alemania en esa época. Federico Schelling († 1854) será el genio precoz de la gran filosofía alemana. Por sus ideas de exultación romántica llamará la atención del gran maestro de las letras alemanas, Goethe, quien lo recomendará, siendo todavía muy joven, como profesor en Jena.

En Jena, Schelling se incorpora muy pronto a los círculos más entusiastas del romanticismo, convirtiéndose en uno de sus principales representantes y en su más importante filósofo. Su

producción es abundante, pero expresada en forma de ensayos y no de tratados sistemáticos. Schelling no será un pensador racionalmente riguroso, sino un brillante ensayista, más confiado en la intuición como punto de partida del pensar, cuyas ideas quedarán, las más de las veces, a nivel de esbozo y no de sistemática exposición.

Schelling parte de una posición de entusiasmo hacia la filosofía de Fichte, por cuanto ésta reencuentra la idea de Absoluto metafísico, que había desechado la Ilustración y el mismo Kant, al profesar ambos un fuerte escepticismo metafísico. Pero Schelling muy pronto se aparta de Fichte al criticarle su voluntarismo. La filosofía tiene como punto de partida no el acto de la voluntad, sino la vida en toda su complejidad. El filósofo debe expresar la experiencia vital en toda su riqueza, para lo cual la razón no es suficiente. Debe recurrir a la intuición emotiva y al simbolismo poético-místico que expresa mejor la riqueza de la vida oscura que la razón y el concepto. Esto nos explica por qué Schelling encuentra como punto de partida de su filosofía la última de las críticas de Kant: **La crítica del juicio**, en que Kant supera las tensiones antitéticas de las dos críticas anteriores y encuentra en la emotividad y la imaginación un orden en la naturaleza misma, que explica por qué la vida material se nos revela como organismo, es decir, como un orden en la estructura misma de la materia.

Schelling ve en estas ideas de Kant el punto de partida de su filosofía. Concibe la naturaleza como un todo viviente y ve en las ciencias tan sólo símbolos o metáforas de un Universo, que para nuestro filósofo está dotado de vida y de sentido. Schelling habla incluso de una "alma del mundo o del Universo", que sólo la intuición mística y poética del filósofo puede penetrar. Esta intuición no es racional, nos descubre como formando parte de ese Todo, como siendo un desprendimiento del mismo, por lo que nuestro ser en su íntima esencia metafísica tiene como ley el tender hacia el Absoluto. Todas las tradiciones míticas, todas las religiones, todas las formas de especulación metafísica y mística encuentran su razón de ser en esa tendencia de lo Finito a lo Infinito, de lo particular y fragmentario hacia el Todo, donde se encuentra la fuente de la vida y hacia donde tiende toda vida, especialmente la vida del espíritu. Es por esta razón que Schelling reivindica las tradiciones antiguas. Los mitos y leyendas menospreciados por el pensamiento racional como formas infantiles o rudimentarias de una razón crítica y adulta, como la concebían los ilustrados y los empiristas. No nos ha de extrañar, en consecuencia, que Schelling haya magnificado el arte, especialmente la creación poética, como la suprema expresión del espíritu humano, incluida la filosofía y la ciencia. Esto lo llevará, sin embargo, a un irracionalismo que será muy pronto blanco de las más severas críticas por parte de Hegel.

D) HEGEL: HISTORIA, DIALÉCTICA, TOTALIDAD

Jorge Guillermo Federico Hegel será, sin duda, el más grande de los filósofos postkantianos. Muchos ven en él al más grande de los filósofos de los tiempos modernos. Su influencia es, sin duda, enorme en todos los campos del saber humano posterior a su gigantesca producción filosófica. Nace en 1770 en la capital de Suabia, Stuttgart, sur de Alemania. Coterráneo y

compañero de estudios en la Universidad de Tubinga de Schelling, con quien compartió entusiasmos juveniles por la Revolución Francesa. Pero el talento de Hegel será mucho más lento y profundo que el del exaltado romántico que fue su amigo de juventud. Ambos estudiaron teología, pero, al terminar la carrera, abandonaron sus carreras eclesiásticas para dedicarse enteramente a una carrera académica dedicada a la enseñanza y cultivo de la filosofía. Pero muy pronto Hegel, a pesar de haber ingresado en la docencia en la Universidad de Jena por recomendación de su amigo Schelling, hará severas críticas a su pensamiento que los llevarán a una ruptura personal que durará toda su vida.

Las cosas no podían ser de otra manera, pues el temperamento de Hegel, en materia intelectual, era de una rigurosidad racional que lo indujo a forjar los más grandes sistemas filosóficos de su tiempo, en contraposición a los ensayos intuitivos de su romántico amigo. Hegel morirá en 1831 mientras ocupaba la cátedra de filosofía que había fundado Fichte, y que ningún otro había ocupado. Al morir, era considerado el más grande genio de la filosofía europea, cosa que le había permitido viajar por diversos países.

Partiendo de la idea de su amigo Schelling, Hegel asigna a la filosofía la tarea de pensar la vida. Pero pensar la vida no es sólo pensar al individuo, sea en su eticidad (Fichte), sea en su creatividad poética (Schelling). Pensar la vida es, ante todo, pensar al hombre, y el hombre es lo que él ha hecho de sí mismo a través de la historia. La esencia del hombre es su propio producto, pero ese producto no simplemente hecho, sino pensado, es decir, consciente de sí y de su propia acción. Hegel asigna a la filosofía la tarea de pensar la historia que el resto de los hombres hace. La filosofía es la autoconciencia de la historia, es la historia consciente de sí, es el hombre como sujeto histórico, pero no sólo activo, sino consciente del qué y el por qué de lo que hace. La historia, por ende, es la materia prima de la filosofía. Desde el primer momento, Hegel saca a la filosofía de la intimidad de la conciencia en que venía reclusa desde los días de Descartes, es decir, desde los inicios mismos de la modernidad. Ya los tiempos han llegado a su madurez, ya la filosofía está en capacidad de hacer el balance general de nuestra cultura occidental y el filósofo debe convertirse en su amante y su conciencia lúcida.

Se trata, por ende, como tarea fundamental de este momento histórico que el filósofo piense cómo y por qué se ha llegado hasta donde estamos, describiendo las etapas fundamentales recorridas por el hombre occidental, que le han permitido construir el mundo contemporáneo que se inicia. Nada, por ende, es casual en la historia. Las cosas no suceden por la voluntad individual de los protagonistas de los hechos históricos más significativos. Hay una racionalidad que opera más allá de las intenciones subjetivas y convierte a los individuos en instrumentos cuando ellos mismos creen estar actuando en vista de sus propios objetivos.

Pero para entender esto se requiere ir más allá de las apariencias externas y discernir una racionalidad, una lógica que opera en la realidad de los hechos y seres concretos, dándoles su sentido e imprimiendo una determinada teleología al conjunto de los sucesos. Esa lógica de lo concreto es la dialéctica cuya intuición fue ya percibida por Heráclito, quien, a su vez,

descubrió sus leyes fundamentales. Pero el hecho de que la dialéctica opere en la realidad y explique la racionalidad por la que se rige el devenir histórico, no implica que la humanidad haya tomado conciencia de esta racionalidad de la historia desde siempre o automáticamente. Ha debido pasar por etapas cronológicas, de la misma manera que cada individuo debe asumir diversos niveles de conocimiento, o niveles epistemológicos, mediante los cuales la razón asciende a su más alto nivel de comprensión.

Nuestra facultad cognoscitiva tiene varios niveles: el sensible, o conciencia simple; la conciencia de sí, por la cual el sujeto se aprehende como sujeto; y la razón, por la cual llega a ser plenamente consciente de sí. El pasaje de la conciencia simple, o conciencia sensible, a la conciencia de sí se da por el deseo. Es el sentir su propia insuficiencia, es el saberse libre, pero sólo como libertad vacía, lo que lleva al deseo del otro o, más exactamente, a desear el deseo del otro. Por lo que mi relación con el otro en la historia no es de amor, sino de violencia o guerra, pues desear el deseo del otro es desear poseer al otro, ser dueño del otro. Esto lleva a la dialéctica del amor y del esclavo, en que esta dialéctica se lleva a sus últimas consecuencias.

El deseo del amo se ha cumplido y el otro es poseído como si fuera una cosa, es decir, como total exterioridad. Al convertirse en cosa al servicio del amor, el esclavo se reduce a instrumento de trabajo y lo que termina por desearse de él no es él mismo y su deseo, sino los objetos materiales que produce con su trabajo físico. Pero el esclavo, aunque se haya reducido al nivel de cosa, sigue siendo hombre, es decir, conciencia que se ha formado como relación dialéctica con el amo, como deseo respondido y realizado del amo. Gracias a ello, el esclavo adquiere conciencia de su carácter imprescindible para el amo, puesto que el amo no sería amo, si el esclavo no fuera esclavo. El descubrimiento de que, en el fondo, el amo es esclavo de su esclavo lleva a éste a adquirir conciencia de su propio valer, del carácter de imprescindible para el amo, es decir, de su condición de absoluto. Esto le da una libertad interior que lo libera internamente y termina por enfrentar al amo y cambiar su situación.

Pero la libertad recién descubierta no es más que libertad interior o conciencia íntima de su dignidad de hombre. Sin embargo, el esclavo lleva al amo dentro. Esta lucha interior se expresa como conciencia del pecado o conciencia desdichada. Si la Edad Antigua se caracterizó por ser la propia de la dialéctica del amo y del esclavo, la Edad Media se caracteriza por la conciencia desdichada. Cada época se caracteriza por una "figura de la conciencia", o sea, por la autoconciencia que el hombre de esa época tiene de su propia situación existencial. Finalmente, la Edad Moderna surgirá con la Reforma de Lutero y llegará a su culminación con el Estado napoleónico, resultado histórico más significativo de la Revolución Francesa.

La etapa anterior Hegel la califica como "Fenomenología", es decir, como descripción objetiva de la conciencia existencial, desplegada por el hombre occidental a través de los siglos. Esta conciencia se expresa a través de instituciones que el hombre crea a través de la historia. De manera particular, en la modernidad el hombre ha creado la ciencia que Hegel llama

“Filosofía de la naturaleza”, el espíritu objetivo que culmina en el Estado y el Espíritu Absoluto en que expresa la creatividad total a través de los tres momentos: el subjetivo o arte, el objetivo o religión y el absoluto o sistema filosófico.

De manera particular, el Estado es llamado por Hegel “Dios en la historia” afirmando con ello su carácter imprescindible. No se trata de reivindicar el Estado absoluto, sino la absoluta necesidad de que haya Estado para que se pueda dar una convivencia civilizada entre los hombres. En lo personal, Hegel siempre defendió como mejor sistema, al menos para Alemania, su patria, una monarquía constitucional regida por la corona prusiana. El Estado tiene como función garantizar la racionalidad de la sociedad civil, sobre la que se funda y cuya racionalidad expresa. El Estado es así la condición para que pueda desarrollarse el Espíritu Absoluto o máxima creatividad del espíritu humano.

Esta creatividad se expresa en los tres momentos dialécticos del arte, la religión y la filosofía., El arte como momento subjetivo expresa la autoaprehensión del Espíritu Absoluto en su forma inmediata e intuitiva. Nos da una experiencia existencial que sólo puede ser formulada mediante el lenguaje simbólico, dado que el lenguaje conceptual requiere una dualidad de sujeto/objeto que la intuición inmediata de la existencia no da. Por su parte, el salto a la conciencia objetiva no da el estadio o nivel religioso en que la relación sujeto/objeto se absolutiza, pues el objeto mismo se convierte en trascendente, en el Dios absolutamente otro. Finalmente, en el sistema filosófico se da la reconciliación total en lo que Hegel llama “el concepto pleno” o plena identidad del espíritu creándose a sí mismo. Tal es la culminación de la filosofía y de la esencia misma del hombre. Con esto, la filosofía alcanza su ideal humanista que tuvo desde sus orígenes.

E) FEUERBACH: CONTRADICCIÓN ENTRE RELIGIÓN Y LIBERTAD

La influencia y el magisterio ejercido por Hegel, su prestigio adquirido, tanto por sus obras como por sus lecciones en la Universidad de Berlín durante más de un decenio, le creó un sinnúmero de discípulos. Estos se dividieron en varios grupos o tendencias a medida que la situación político-social se hacía más tensa en Alemania. Se habló entonces de una “derecha hegeliana”, compuesta sobre todo por teólogos de la Iglesia oficial luterana, que veían en Hegel una especie de apologética de sus creencias. Un “centro hegeliano”, refiriéndose a aquéllos que sólo trataban de comentar sus obras sin ir más lejos de una explicitación de sus textos. Finalmente, la que más influencia ha tenido en la historia es la llamada “Izquierda hegeliana”, que radicalizó las ideas del maestro y las convirtió en una crítica, tanto a la religión oficial como al sistema político imperante. Estos autores exigían la formación de un estado democrático en una Prusia, donde la corona se sustentaba sobre todo en la vieja aristocracia agraria llamada los “Junker”.

El más conocido representante de esta tendencia fue el filósofo Ludwig Feuerbach, quien, en 1841, publicó su célebre obra *La esencia del cristianismo*. En ella se parte abiertamente

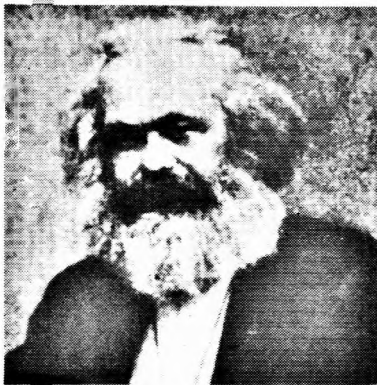
de Hegel y se adopta una posición materialista. Pero su preocupación no es científicista, sino polémica; busca crear una antropología filosófica que le sirva de metafísica para poder explicar el fenómeno cultural del surgimiento de las religiones. Para Feuerbach, en efecto, de nada sirve demostrar, como lo hacía en el siglo anterior la Ilustración, el carácter falso de la religión, o la no existencia de Dios, con argumentos racionales o científicos. Con ello no hemos abordado el problema principal, cual es el de explicar por qué durante tantos siglos, y en forma tan acendrada, la humanidad ha asumido actitudes o creencias religiosas. El asunto es tanto más serio, cuanto que partimos de una posición materialista y, por consiguiente atea.

La respuesta, dice Feuerbach, hay que encontrarla en el hombre mismo. La religión responde, como ya lo preveía el joven Hegel, a un estado histórico y a una situación existencial del hombre. Hay en el hombre una doble y contradictoria tendencia en su esencia misma. Por un lado, el hombre tiene insista en su esencia metafísica una tendencia a la felicidad, a su plenitud humana. Por otro, consta a su alrededor la infelicidad, la desdicha, el sufrimiento, la muerte, la opresión por todos lados. El hombre no puede satisfacer su exigencia de felicidad, pero con ello ésta no desaparece. Muy al contrario, se exagera o acrecienta más. Esto lo lleva a forjar un más allá donde pueda realizar su esencia, no realizada aquí en esta vida. La religión responde, por ende, a una situación de miseria del hombre en esta tierra, trata de compensarla con la creación de un mundo extraterrestre de felicidad no disfrutada aquí. La solución está en crear las condiciones de felicidad del hombre y hacer que la única religión que el hombre tenga sea el culto al hombre mismo, a su capacidad creadora y a la búsqueda de una felicidad en esta vida que satisfaga a plenitud su esencia de hombre.

F) MARX: MATERIALISMO DIALÉCTICO

De la dialéctica hegeliana sobre la historia, de la crítica a la religión desde una antropología materialista, y de las ideas socialistas desarrolladas por los sectores más radicalizados provenientes de la Revolución Francesa, parte el pensamiento filosófico-político de Carlos Marx (·1883) y Federico Engels (·1895). Su concepción filosófica se denomina materialismo dialéctico o dialéctica materialista. Dejando de lado sus concepciones políticas y económicas, sólo nos ocuparemos aquí de su concepción del hombre.

Para Marx, la esencia del hombre es el trabajo, entendiendo por tal toda acción del hombre cuyo objetivo es la transformación real del medio circundante en busca de la satisfacción de sus necesidades. El hombre es el único animal que debe transformar la naturaleza en forma consciente y sistemática, si quiere sobrevivir. Por eso el trabajo no es algo accidental en la vida del hombre, sino su esencia misma. La cultura y la civilización es lo que el hombre ha hecho como objetivación de su esencia mediante el trabajo. Por eso, sólo conociendo las condiciones reales en que el hombre trabaja, podemos saber lo que el hombre realmente es. De esto se ocupa la ciencia marxista o materialismo histórico.



MARX

La conciencia que el hombre adquiere de sí frente al reto que significa buscarse su propia existencia frente a las poderosas fuerzas de la naturaleza, engendra en él un sentimiento de inferioridad. El hombre se siente impotente frente a la inmensa fuerza desplegada por los fenómenos naturales. Por eso, el hombre se ve constreñido a prolongar su poder, el poder natural de sus brazos, recurriendo a las posibilidades que le ofrece la misma naturaleza. Desde cortar una rama de un árbol hasta las máquinas más sofisticadas actualmente, el hombre crea los medios de producción para prolongar ese poder que le permita dominar la naturaleza. Pero, al aumentar su poder, también aumenta sus posibilidades de acumular bienes materiales, de crecer, incluso vegetativamente, con el grupo social a que pertenece. El hombre es un ser social y sólo mediante el grupo puede sobrevivir. Al hacerse más

complejo el grupo, se generan las relaciones sociales de producción. Ambos, medios de producción y relaciones de producción, son los elementos que constituyen los modos de producción que se han dado en la historia y constituyen los grandes períodos en que ésta se divide. Así, se habla para la civilización occidental de modo de producción esclavista, feudal y capitalista. Marx prevé, a partir de las contradicciones del actual modo de producción capitalista, el surgimiento de otro modo de producción, el socialista, que culminará con un modo de producción llamado comunista.

El modo de producción socialista supone el surgimiento de una clase social, producto de las contradicciones del modo de producción capitalista, que es la clase proletaria u obreros fabriles, quienes conducirán la revolución político-social de nuestros tiempos o revolución socialista. Las clases sociales surgen de las relaciones de producción y se definen en función del rol que desempeñan en la producción de bienes materiales que la sociedad requiere.

Pero las clases sociales no se dan de manera homogénea. Surgen desde el momento en que, por la división social del trabajo, o especialización, que las fuerzas mismas de producción y el perfeccionamiento de los medios de producción engendran, un grupo social se apropia de los medios de producción y, con ello, logra el control político sobre el todo social. Eso engendra la lucha de clases o explotación de unos hombres sobre otros. Esta lucha comienza por ser reivindicativa, es decir, lucha por satisfacer las necesidades materiales más perentorias. Pero, al aumentar en cantidad y calidad se da un salto dialéctico, o de calidad, y engendra una conciencia de clase que finalmente se transforma en conciencia política, o lucha por el poder, para transformar la sociedad y suprimir la explotación de una clase sobre otra. Así nacen las revoluciones sociales de nuestro tiempo. Esta última concepción de Marx revela que su propósito no fue teórico sino práctico: Marx se propuso crear la ciencia de la revolución de nuestro tiempo, o revolución socialista, que Marx avizoraba como único futuro de la humanidad.

G) COMTE: LA SOCIOLOGÍA COMO CIENCIA

Marx creyó ver en la radicalización posterior de la Revolución Francesa y en las grandes revueltas sociales que sacudieron a Europa en varias ocasiones durante la primera mitad del siglo XIX, el surgimiento de una nueva clase social que habría de transformar el mundo, engendrando un día no lejano una nueva sociedad sin clases ni explotación. Pero lo que para Marx parecía la aurora de una nueva época, para otros era todo lo contrario. Así, para Augusto Comte (†1857), filósofo francés e ideólogo de la revolución industrial de su país, toda revolución social debía concebirse como una especie de patología que sufría la sociedad como un todo. La causa fundamental de esa anomalía la veía Comte en la falta de una verdadera ciencia social o sociología, como él mismo la bautizó, que debía describir las leyes por las que se rige el devenir histórico a fin de prevenir los colapsos que representan las revoluciones sociales. La función de la ciencia no es sólo conocer las causas del pasado, sino prever las tendencias del futuro a fin de prevenir los efectos negativos que esté en nuestras manos prevenir.

Comte decía, como su maestro el Conde Saint-Simon, que lo que hacía falta en las ciencias sociales era el Newton de la historia, es decir, alguien que detectase las leyes de la historia con el mismo rigor con que Newton lo había hecho para los movimientos locales mediante su célebre principio de la gravitación universal. Pero el ejemplo de Newton no era casual. Comte consideraba que la única ciencia perfecta era la física, pues partía de la observación rigurosa de los hechos y de su clasificación, pero no para quedarse allí como erróneamente creía el empirismo sino para descubrir las leyes deterministas que rigen los procesos de la naturaleza. Esas leyes se formulan mediante el lenguaje matemático. El saber humano es ciencia en la medida en que se acerca a este modelo metodológico, de modo que una ciencia social o sociología sería una especie de ingeniería social, pues el conocimiento de los determinismos por los que se rigen los procesos sociales, nos permite un dominio sobre las estructuras de la historia, de la misma manera que el conocimiento de las leyes de la física nos facilita el dominio sobre la naturaleza que muestra la moderna ingeniería. Por estas ideas, Comte es considerado como el padre de la sociología como ciencia experimental o de observación.

Pero, como hemos visto, Comte tenía un propósito no puramente teórico, sino también político o práctico. Comte sostenía el dominio político ejercido por el capital industrial en Francia. Por eso, a su concepción de la ciencia, Comte añadió toda una filosofía de la historia. Comte concebía la humanidad un poco a la manera de Vico, como recorriendo tres etapas o estadios, de lo más atrasado racionalmente hasta el conocimiento que engendra el saber actual. Así, hablaba de una primera etapa mítica o religiosa en que la humanidad atribuía todos los hechos observados a espíritus o entes sobrenaturales que regían el destino de los hombres. Por esto, los hombres tenían sólo relaciones de miedo y angustia frente a realidades que les parecían misteriosas y sagradas. El desarrollo de la razón los llevó a una segunda etapa, la metafísica, que los hacía ver en los procesos naturales principios abstractos o esencias inmutables. Finalmente, en la época reciente, con el método de observación

No había un criterio de verdad extrínseco a la búsqueda misma de una autenticidad, tanto más apreciada cuanto más desgarradora parecía en su búsqueda. Pero más que sus angustias personales, lo que más impresionaba en Kierkegaard era la atmósfera en que se desenvolvía su indagación solitaria y apasionada. Era el romanticismo que iniciaba su fase de madurez agónica y frecuentemente trágica.

I) CRISIS DEL SIGLO XIX

Esa misma atmósfera va a caracterizar ese final de siglo, en donde la Comuna de París pone de manifiesto las crisis profundas del orden económico y social vigente, y con una Prusia que unifica por fin a toda Alemania y pone en jaque el dominio mundial del Imperio Británico. Con la unificación de Alemania, el nacionalismo germánico llega a su apogeo. Alemania se convierte en potencia mundial, luego de la derrota fulminante infringida en Sedan a su archienemigo histórico, Francia. Pero el enfrentamiento entre los países más poderosos y desarrollados de Europa, Francia e Inglaterra por un lado, y los Imperios Alemán y austro-húngaro por otro, llevará a Europa a perder su hegemonía mundial a principios del siglo siguiente en la primera de las dos grandes conflagraciones que sacudirán y ensangrentarán nuestros tiempos. Europa se debilita, entra en un otoño cuyos primeros vestigios se reflejan en las escuelas o corrientes del arte más avanzado.

En Francia, los pintores impresionistas rompen el fuego iniciando una tendencia que se hará dominante desde entonces: la ruptura de las formas clásicas como expresión de la belleza. El tiempo en forma de la sutil evanescencia del instante prevalece sobre el espacio. Luego vendrá su turno a la poesía, reina de todas las artes en la época de oro del romanticismo. Los poetas malditos (Verlaine, Rimbaud, Baudelaire) encontrarán el secreto de la belleza de la palabra no en la retórica, sino en la música: para ellos poesía es lo que de musical tiene la palabra. Y esto se obtiene no en la racionalidad del discurso, sino en la oscura noche del onirismo.

J) NIETZSCHE: DE LO TRÁGICO A LA LIBERTAD CREADORA

Finalmente, en Alemania la tempestad romántica llega a su clímax con el drama musical de Wagner, en donde la tragedia, en el sentido griego, reaparece con toda su fuerza. En su drama Tristán e Isolda, Wagner ve en el amor una especie de Absoluto que lleva a la muerte a sus trágicos beneficiados. La tragedia no es duelo, sino exultación, incluso en la inmolación de los protagonistas. Pero al llegar a este momento supremo, el instante se convierte en eternidad y el devenir propio de la música se detiene. Wagner rompe así con la normatividad de la música occidental y abre paso, con el cromatismo, a toda la revolución en la estética musical, que la generación siguiente hará con el impresionismo de Debussy, el modernismo de Stravinski y de Scriabin. Cambios tan radicales en todas las formas del arte no podían ser una casualidad. Era obvio que una crisis en la cultura, de tanta envergadura, debía tener su

expresión filosófica, que pusiese de manifiesto la raíz misma de la crisis: el cuestionamiento de los valores espirituales y del humanismo de que Occidente hacía gala desde sus orígenes. Tal será la tarea que se impondrá el último de los grandes filósofos del siglo XIX: Federico Nietzsche.

El pensamiento de Nietzsche (†1900) parte del filósofo Arturo Schopenhauer, para quien el hombre sólo encuentra el sentido último de su existencia en el arte concebido como éxtasis irracional que me arranca del devenir temporal y me sumerge en las fuentes de una existencia cuyo origen es el Todo que previeran las filosofías orientales. Mientras vivamos en este mundo, sólo la experiencia estética que nos da la música, nos puede acercar a esta densa plenitud que vence nuestra agónica individualidad.

Nietzsche cree encontrar la realización de estas ideas de su maestro en las óperas de Wagner. Pero va más lejos, en su período de juventud descubre en el pensamiento griego una dimensión irracional u oscura que subyace a la racionalidad lógica del pensamiento formal.

La existencia humana es una lucha entre estas dos tendencias que Nietzsche denomina recurriendo a dos divinidades griegas, Dionisio (dimensión irracional del hombre) y Apolo (dimensión lógico-racional). La primera domina en la tragedia, y la segunda en la filosofía. La primera triunfa en los períodos heroicos y juveniles de las civilizaciones: la segunda predomina cuando la decadencia inicia el otoño senil de las mismas. Esta concepción de Nietzsche se funda en cierto vitalismo que ve la vida como un torrente incesante de transformación y cambio que no excluye la muerte, el fondo último del ser. La vida, más que voluntad ciega de vivir, como decía Schopenhauer, es el enfrentamiento heroico, entrega sin límites a un ideal que terminará por consumir al héroe, pero en la muerte misma éste encontrará el goce de su propia y última realización.

Con estas ideas, que Nietzsche cree encontrar en la tragedia griega, que para él era superior a la filosofía, se lanza a una implacable crítica a la cultura y sociedad de su tiempo. En sus obras de madurez cree forjar un modelo ideal de hombre, que, piensa, sobrevendrá en una época futura, pero no lejana, y al que él da el apelativo genérico de "Superhombre". Un personaje ficticio llamado Zaratustra es su profeta. Nietzsche expresa estas sus visiones de futuro mediante un lenguaje de gran belleza literaria, lleno de sugerentes metáforas e imágenes, aforismos y pensamientos sueltos, pero contundentes. Su pensamiento no constituye un sistema lógicamente desarrollado, sino una serie de intuiciones, a veces un tanto oscuras, pero siempre provocadoras y sugerentes.

Hay, sin embargo, algunos rasgos que definen al "Superhombre". Uno de ellos es que ha tomado conciencia de que vivimos una gran revolución espiritual: estamos en la primera cultura de la humanidad en que Dios no es el centro de todo, en que "Dios ha muerto", según la célebre expresión que Nietzsche y Hegel han tomado de un himno de Lutero. El que Dios haya muerto significa que ya no tiene sentido para el hombre de hoy, porque éste ha descubierto su libertad. La libertad no consiste tanto en hacer lo que uno quiere, sino en

hacerse a sí mismo, fijando por sí y ante sí las normas éticas que habrán de regir su existencia. La muerte de Dios es el nacimiento de un hombre emancipado de todos los valores tradicionales, heredados del platonismo cristiano prevaeciente por siglos en Occidente. El "Superhombre" desprecia todo valor que no se funde en "la voluntad de poder", entendida ésta como el esfuerzo por forjar "una moral de señores" y no "de esclavos", es decir, de hombres que se fundan en su propio valer, y no en resentimientos frente a quienes aparecen como más fuertes por naturaleza. Especialmente duras son las críticas de Nietzsche contra el cristianismo, porque lo considera responsable de haber quitado a la civilización occidental el vitalismo heroico de las épocas primitivas del paganismo griego y germánico.

Con estas reflexiones de una criticidad tan radical, nunca antes vista en la filosofía, se pone punto final a un siglo y se abren las puertas a otro que será, como lo previó Nietzsche, más heroicamente sombrío. Si el siglo XIX, excepto en sus últimas décadas, fue de un romanticismo entusiasta y optimista, el siglo XX, por el contrario, será existencial y pesimista. Vivirá en su seno grandes revoluciones sociales y científico-técnicas, lo mismo que políticas e ideológicas, pero conocerá los dos conflictos armados más sangrientos de la historia de la humanidad. La filosofía del siglo XX no podrá ser ajena a tan dramáticos cambios.

3. EL TEMA DEL HOMBRE EN LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX

Los inicios del presente siglo tienen en las provincias del decadente Imperio Austro-húngaro y en el Sur de Alemania el epicentro de los cambios culturales y científicos, filosóficos y conceptuales más significativos, y que marcarán todo el siglo que comienza. Serán, sobre todo, las comunidades judías que recién alcanzan sus derechos ciudadanos y tienen libre acceso a los centros de educación superior los que produzcan las figuras más representativas de esas nuevas concepciones intelectuales, que habrán de transformar el arte y la literatura, la música y las ciencias humanas, la filosofía y la física. La mayoría de esos cambios tendrán como epicentro la capital del Imperio Austro-húngaro, Viena.

En los inicios del siglo se inicia en Viena la total transformación de la estética tradicional en las artes musicales con la tonalidad de Arnold Schoenberg. En esa misma Viena, las sinfonías de Gustav Mahler crearán el expresionismo y llevarán a sus límites la tradición sinfónica del siglo XIX. Proveniente de Praga, terminará sus días en Viena otro judío, Franz Kafka, cuya obra literaria será el anuncio del existencialismo. Crea un mundo de antiutopías mediante obras que son una mezcla de ensayo y novela, ficción y autobiografía de un profundo y desolador sentido trágico. Proveniente del Sur de Alemania, en Berna el joven Einstein elaborará la teoría de la relatividad, que habrá de cambiar todas las concepciones básicas de las ciencias físicas de nuestro siglo. En el plano filosófico, el Círculo de Viena, compuesto por judíos provenientes de las ciencias físicas, desarrollarán las teorías de la filosofía de la ciencia que más influencia habrán de ejercer en nuestro siglo.

Pero, sobre todo, serán dos filósofos judíos, Husserl y Freud, quienes publicarán sus obras maestras en el año mismo con que comienza el siglo, quienes habrán de transformar la imagen actual que el hombre tiene de sí. Sus obras *Investigaciones lógicas* de Husserl y *La interpretación de los sueños* de Freud, serán publicadas a comienzos mismo del siglo e inauguran una nueva teoría del saber o epistemología que engendra una nueva imagen del hombre mismo. Con estos pensadores se inicia la filosofía del siglo XX, cuya culminación la tendremos en las grandes filosofías existencialistas de Alemania (Heidegger) y Francia (Sartre). Para terminar, veremos la imagen del hombre según Teilhard de Chardin, con la que cerraremos no sólo la rápida exposición de las grandes filosofías de este siglo, sino nuestra obra toda.

A) FREUD: LIBIDO Y CONDUCTA

Sigmund Freud se inicia básicamente como médico neurólogo y psicólogo clínico, pero muy pronto sus estudios y experiencias clínicas que relata con gran acuciosidad, y su profunda formación filosófica, lo llevan a elaborar una teoría sobre el hombre mismo que ha ejercido una enorme repercusión en todos los campos del saber, hasta el punto de que el pensamiento, las ciencias humanas y las artes de nuestro siglo serían incomprensibles sin el aporte revolucionario de Sigmund Freud. Nuestro autor aparece, así, como uno de los gestores o arquitectos de la cultura contemporánea, al igual que el marxismo y el existencialismo.



FREUD

Esquemáticamente podemos reducir la evolución del pensamiento de Freud en tres etapas, que van de una visión clínica y psicoterapéutica a una interpretación filosófica del hombre, pasando por una interpretación de la cultura. De su maestro Bruecke en la Universidad de Viena, Freud aprende que el modelo científico debe inspirarse en la termodinámica, para la cual todo es energía o transformación de ella. Pero la conducta del hombre tiene especificidades que nos llevan a suponer que la energía de que se nutre es diferente que las otras formas de manifestación de la energía. A través de las experiencias con la hipnosis en pacientes sobre todo de histeria, Freud descubre lo que será el pilar de todas sus teorías: el mundo del subconsciente, cuya acción e influencia sobre la conducta consciente del hombre es determinante y constituye la raíz de la misma. Todos nuestros comportamientos neuróticos provienen de conflictos reprimidos en nuestras esferas subconscientes, conflictos que se originan en traumas de nuestra infancia y cuyas manifestaciones reales no se dan muchas veces sino mucho tiempo después. El tratamiento consiste en lograr a través del diálogo psicoanalítico no solamente sacar a la superficie esos traumas, sino revivirlos en forma onírica, es decir, a través del lenguaje simbólico propio de los sueños. Con ello, el paciente no solamente se reconcilia con su pasado, sino que es capaz de imprimir un sentido creativo, incluso a los aspectos negativos de su experiencia existencial.

En sus experiencias con pacientes que venían a su despacho privado, Freud fue descubriendo que la raíz de todos los conflictos psíquicos de índole sexual provenían de un conflicto entre las exigencias de la moral de autoridad enfrentadas a una tendencia natural al placer. El aparente triunfo de las primeras hacía reprimir a la segunda, pero ésta no desaparecía, sino que se manifestaba bajo formas camufladas o, para decirlo en su lenguaje, sublimadas. Cuando esta sublimación no bastaba y el conflicto se agudizaba, surgían entonces los comportamientos anómalos llamados neurosis.

Este diagnóstico clínico le llevó a elaborar una concepción del hombre individual, que luego se extendió a todas las esferas del ser y quehacer humanos. Como todo ser viviente, el hombre posee una tendencia natural a la vida, a vivir y transmitir la vida. Pero la vida es, al mismo tiempo, lucha por la vida, por la sobrevivencia, por lo que el instinto de agresividad o muerte es igualmente natural en el hombre. Lo que diferencia al hombre del animal es que el hombre actúa no por satisfacer el instinto, sino por el placer que dicha satisfacción trae aparejada. La "libido" es precisamente esa energía psíquica que despliega en la búsqueda del placer por el placer. Pero el hombre descubre con su razón consciente el principio de realidad, es decir, que la sed de placer es infinita, pero sus posibilidades de satisfacción están limitadas, son siempre finitas. De ahí que elabore una estrategia de tipo económico: se trata de hacer el mínimo de inversión o sacrificio para lograr el máximo de utilidad o beneficio. Pero, en esta lucha consciente de nuestra razón, nunca se puede satisfacer ni gastar toda la descarga energética generada por la libido, de modo que siempre hay un superávit y sobrante que se rechaza. Pero, al ser rechazada, no por ello desaparece la libido; se mantiene como carga de energía, pero va a otra instancia de nuestro psiquismo: el subconsciente, que se convierte así en el depósito almacén donde se acumulan todas nuestras represiones libidinales. Pero como la libido es energía y, según la primera ley de la termodinámica, la energía no se destruye, sino tan sólo se transforma, esa descarga libidinal rechazada va a presionar para ser satisfecha. Si no lo logra en forma directa, lo hará creando un ropaje aceptable para nuestro yo consciente. De ahí nace todo el mundo de nuestros sueños, toda nuestra capacidad onírica, es decir, de forjar símbolos que expresen la dimensión existencial de nuestra experiencia vivida. El hombre expresa todas estas sublimaciones de su libido a través de todas las formas de la cultura, a través de todos los valores del espíritu.

Para Freud, el hombre es una realidad extremadamente compleja. Tres son las instancias de que se compone: el Ello o parte instintiva ("impulso"), dividida en dos tendencias en conflicto: la tendencia a la vida o "Eros", y la tendencia a la destrucción o "Thanatos", tendencia de muerte. El "Ego" o yo consciente, que genera el difícil equilibrio, siempre en amenaza de ruptura, que representa la estrategia de economía y que da origen al principio de realidad, que establece el conflicto entre las exigencias infinitas de la libido y las posibilidades finitas de la realidad. Finalmente, existe la instancia del subconsciente dominada por el "Superego" que mantiene el control de nuestros impulsos libidinales incluso en la esfera del mundo de lo reprimido.

La sexualidad no debe entenderse únicamente como genitalidad. Toda nuestra conducta está impregnada y dinamizada, como por un motor fundamental, por la ley inexorable del

placer. Cuando el placer no se satisface transmitiendo o creando la vida, se muestra como instinto de destrucción, como placer por el dolor y la muerte. Freud llama a eso sadomasoquismo, entendiendo por sadismo el placer de hacer sufrir, y masoquismo en la tendencia a encontrar placer en sufrir o en que a uno le infrinjan sufrimiento. La violencia de la historia está llena de esos casos, de modo particular en los movimientos político-militares impregnados de una gran dosis de fanatismo e histeria colectiva, como le tocó vivir y sufrir a Freud durante el ascenso y ejercicio del poder del nazifascismo. De ahí que Freud, sobre todo a medida que avanzan los años, asuma una actitud más y más pesimista respecto del futuro de la humanidad y de la civilización. Encuentra que nuestra sociedad moderna muestra signos evidentes de tendencias destructoras, que pueden generar el terror en forma tan masiva como no lo ha conocido la humanidad hasta el presente. Solo creando una sociedad donde el principio del placer vuelva a equilibrar las tendencias de muerte o destructoras, puede llevarnos a un futuro de paz, aunque Freud se muestra con frecuencia amargado y pesimista.

Freud explica las neurosis o comportamientos anormales por represiones no debidamente sublimadas de la libido. Las neurosis llevan a un retroceso de nuestro comportamiento, a un regreso a fases de etapas propias de nuestra infancia. Freud las llama "fijaciones" cuya característica fundamental es un regreso al estado indiferenciado del narcisismo infantil. El narcisismo o tendencia a enamorarse de sí, que convierte al niño en centro de todo el mundo que le rodea, lleva al adulto neurótico a separarse de ese mundo circundante, a perder el sentido de la realidad, y a confundir o tomar como realidades concretas lo que son tan sólo sus fantasías, fantasmas, temores, angustias y delirios. Sin embargo, esto se da en casos patológicos o de evidente distorsión de nuestra conducta. En la vida cotidiana también tenemos permanentemente "lapsus", actitudes que reflejan fobias o rechazos subconscientes como el temor o placer ante determinadas sensaciones externas, como olores, colores, personas, lugares, etc. Freud los analiza en lo que llama "Psicopatología de la vida cotidiana".

Pero Freud no explica con sus teorías solamente la conducta del hombre individual. Freud hace también una teoría de la sociedad y de la cultura a partir de lo que llama "el complejo de Edipo". Las primeras personas que descubrimos son nuestros primogenitores. Frente a ellos tenemos una relación de amor, pero, a medida que descubrimos las diferencias sexuales en nuestro cuerpo y en el de las personas que nos rodean, el niño aprende a diferenciar al padre de la madre y a tener una relación libidinal diferente con uno y con otro. De modo particular, el niño varón se enamora de su madre, pero ve en su padre a un rival que le comparte ese amor. Por eso, el niño varón genera una actitud ambigua hacia su padre: le ama y admira, al mismo tiempo que le odia y le teme. Este es el "complejo de Edipo". Cuando el varón crece y se hace adulto, esta misma relación edipal la establece con todo aquello que prolongue la autoridad paterna, tal como todas las formas de autoridad en todos los campos. Esto explica en buena medida la violencia bajo todas sus formas de que nos habla la historia del pasado y la realidad circundante. El complejo de Edipo también está a la raíz del "tabú del incesto" como base de la institución ética y social básica de la convivencia humana: la familia. Al establecer el carácter inviolable y sagrado del lecho materno, la sociedad debe

establecer normas particularmente severas para que se respete de manera absoluta esta norma. Los vínculos de parentesco nacen de allí y buena parte de la trama social y moral que da origen a la cultura de los grupos que conforman la sociedad humana.

El complejo de Edipo explica también, según Freud, el origen de las religiones. Según Freud, la horda o pueblo primitivo estaba sometida a la autoridad despótica de un padre que se comportaba como un padrote que prohibía a los varones la relación con las mujeres del grupo. Esto llevó a un levantamiento de los varones que culminó con el parricidio o asesinato del padre. Pero, al darse el parricidio primigenio, se generó en la horda un complejo de culpabilidad, pues como hemos visto, el complejo de Edipo establece no sólo el odio hacia el padre, sino también su amor y admiración. De ahí que el grupo culpable produjera una serie de ritos, con el fin de devolver a la vida, de manera onírica o simbólica, a un padre cuya fuerza se deseaba y cuyo poder se hacía tanto más grande, cuanto mayor era el complejo de culpa y la distancia en el tiempo. En el fondo, aún con el asesinato, el hijo sólo desea ser idéntico a su padre, por eso inventa todos los ritos o ceremonias para identificarse con su espíritu y para poseer su fuerza, para ser como él. El hijo diviniza al padre, lo convierte en un ideal inalcanzable, precisamente porque, entre más cerca se siente de él, más lo aleja su complejo de culpa. Esta contradicción no se resuelve nunca. De ahí la necesidad de reiterar siempre los ritos y de mantenerlos fijos en el tiempo mediante normas o rituales inmutables y celosamente guardados por secretos iniciáticos. En gran parte, la vida política, en todas sus manifestaciones, no es más que una secularización de esos rituales ancestrales de origen religioso. El hombre siempre se nutrirá de ritos y mitos, sean éstos religiosos o políticos, sagrados o profanos, provenientes de la admiración de las masas a sus ídolos, cualesquiera sean éstos.

La novedad y audacia de las ideas freudianas de inmediato provocaron una especie de revolución en todos los hombres cultos de la primera mitad de este siglo. Multitud de movimientos culturales, filosóficos y científicos se han nutrido desde entonces de la herencia freudiana. Una nueva imagen del hombre emergía así de la clínica y del cerebro del Dr. Freud. Pero Freud partía de la ciencia, incluso de la ciencia física aplicada a la conducta humana. El hombre aparecía como un laberinto lleno de complicaciones que no era capaz de ser descifrado por formas estrictamente racionales o científicas, como el arte. Una nueva corriente estética surgirá de estas interpretaciones: el surrealismo, que revolucionará todas las expresiones del arte, al hacer de éste no una expresión de nuestra racionalidad, sino un simbolismo creado por nuestras pulsiones subconscientes. El arte tendrá más cercanía al sueño que la realidad que palpan nuestros sentidos. El arte buscará reflejar lo que siente nuestro yo interior y no lo que percibe nuestro cuerpo exterior. El arte será una búsqueda de sí mismo a través del buceo de ese Mar de Sargaso que es el oscuro mundo de nuestro subconsciente. Por eso, sólo se le entenderá no cuando lo percibamos con el análisis racional, sino con la intuición que provoca el sintonizar en la misma actitud existencial, el comprender como experiencia humana y como simple análisis objetivo de situaciones. La obra de arte será así objeto de diversos niveles de lectura, según sea lo que su simbolismo nos sugiera. La obra de arte no será un universo cerrado, sino un interrogante, un mundo hu-

mano siempre abierto al diálogo con quien haga el esfuerzo por penetrarlo y descubrirse a sí mismo, al descubrir el mundo del otro. El arte es el encuentro de un yo con el tú a través de la mediación de los materiales o formas empleadas por el artista. Multitud de teorías estéticas, al igual que métodos de análisis literario, o de crítica de arte, partirán de estas ideas cuyo origen a veces remoto, a veces cercano, son las intuiciones de Freud.

El acercamiento al hombre exige, por ende, un conocimiento y, sobre todo, una actitud diferente que la comprensión y el análisis que se da con las cosas. El hombre no es una cosa entre las cosas. Entre un hecho de la naturaleza y un acto humano hay una diferencia fundamental: el hecho natural es pura espacialidad, pero el acto humano está animado de una interioridad llamada "intencionalidad", que le da un sentido desde adentro y lo convierte en un medio de comunicación, que sólo se puede entender si se desvela su sentido vivido, su intencionalidad existencial. La facultad mediante la cual damos sentido a nuestros actos y creamos un significado propio y construimos un mundo específicamente humano, se llama libertad. Descubrir esa nuestra capacidad de crear, de dar sentido a todo lo que nos rodea y a lo que somos.

B) HUSSERL: EPISTEMOLOGÍA Y EXISTENCIA

Pero, para llegar a esos niveles de comprensión, se requiere un método y una filosofía que lo elabore. Esa tarea se la impuso el filósofo alemán, de origen judío, Edmund Husserl (+1938), cuyo sistema de pensamiento se llama "La fenomenología". Husserl se propuso crear un método de análisis de la experiencia existencial que tuviese el mismo rigor que las ciencias formales exactas. Sus primeros estudios fueron sobre la fundamentación filosófica de las matemáticas. Pero muy pronto evolucionó hacia la búsqueda de un método riguroso que diese cuenta de la totalidad de la experiencia existencial. Este método es el fenomenológico.

Para ello, Husserl retorna a las concepciones clásicas de la filosofía racionalista. La filosofía consiste, según Husserl, en un descubrir las esencias de lo vivido, pero a ello se llega mediante la puesta entre paréntesis o "reducción" de las evidencias o apariencias inmediatas.

Puesta entre paréntesis de las verdades recibidas y de las opiniones provenientes de nuestro medio socio-cultural; a esto llama Husserl "reducción filosófica". Puesta entre paréntesis de la existencia misma de las cosas externas para quedarnos simplemente con las apariencias o fenómenos, o reducción "fenomenológica". Puesta entre paréntesis de todos los contenidos de conciencia, con el fin de quedarnos tan sólo con las dimensiones fundamentales de nuestra existencia, que Husserl llama "reducción eidética" que nos permite reencontrar nuestras vivencias fundamentales, mediante las cuales damos sentido humano a todo lo que nos rodea y construimos un mundo con significación humana. Finalmente, puesta entre paréntesis del mundo como totalidad, a fin de descubrir el yo trascendental, o acto de la libertad como donación radical de sentido a todo.

El método fenomenológico logró un gran éxito y los discípulos de Husserl se multiplicaron, aplicando sus ideas a la interpretación de los diversos niveles de comprensión de la existencia vivida. Así, Max Scheler lo aplica al sentimiento; en Francia, Merleau-Pontu lo hace a la percepción sensible; y Paul Ricoeur, a la voluntad. Diversos autores lo hacen a la experiencia religiosa y algunos a la ciencia. Todos preguntándose cómo se realiza el hombre en cuanto hombre a través de la dimensión existencial que estudian. Se da en todos los casos lo que estos autores llaman “ontologías regionales”, es decir, aspectos parciales mediante los cuales el hombre se realiza como tal: sentimientos, voluntad, imaginación, percepción sensorial, todo para buscar la manera cómo el hombre da sentido a su existencia construyendo un mundo de significaciones humanas.

Todo esto nos aparece como el preámbulo de la cuestión fundamental, que desde las primeras páginas de este libro constituye el eje central de toda nuestra reflexión: ¿cómo debemos concebir al hombre? ¿Qué es el hombre? ¿Cómo éste se experimenta a sí mismo y da sentido a la vida? Respuesta que el hombre sólo puede encontrar en sí mismo, dilucidando la existencia, explicitando el sentido de la misma, poniendo en patencia los diversos niveles de comprensión de lo real y, sobre todo, de sí mismo. Sólo partiendo de la pregunta por el hombre podemos responder a la pregunta general, a la pregunta por excelencia de la filosofía, la pregunta por el ser. Porque la pregunta por el ser, por lo existente, sólo procede y brota del hombre, sólo encuentra su hogar y su cuna en el hombre mismo. Por eso, sólo planteando la cuestión sobre su propio ser, sobre su condición de existente puede el hombre responder a esta cuestión que, por ello mismo, deja de ser una cuestión abstracta para convertirse en la cuestión en que va en juego su propio existir, su propio destino.

C) HEIDEGGER: ONTOLOGÍA Y EXISTENCIA

Tal es el punto de partida de la filosofía de la existencia más importante del presente siglo, la filosofía existencialista del pensador alemán Martin Heidegger (+1976). Se trata de ver los sistemas filosóficos más significativos de nuestro tiempo y que mejor expresó las grandes crisis que en la cultura provocaron las dos grandes guerras mundiales y la barbarie fascista. A través de su pensamiento podemos penetrar con hondura y lucidez en los profundos recodos del alma del hombre contemporáneo, a pesar de que su pensamiento, con frecuencia, se expresa en una terminología muy propia y, a veces, incluso hermética. Sin embargo, Heidegger representa uno de los momentos culminantes de la filosofía de nuestro siglo, y su pensamiento ha ejercido considerable influencia en los más variados círculos del pensamiento y del arte de nuestros días. Su influencia aún es notable.

Como Kierkegaard, Heidegger afirma que lo esencial como actitud filosófica básica es la búsqueda de la autenticidad, tanto más importante, cuanto que no se posee como punto de partida. La situación del hombre es una situación de inautenticidad o “caída”. El hombre está perdido entre las cosas, su palabra se ha vuelto palabrería, su pensamiento no refleja su existencia, sino el “se” anónimo (“se dice”, “se piensa”, “se opina”, etc.), que en el fondo

oculta el miedo a pensar y no un verdadero pensar. El hombre sólo se recupera a sí mismo por medio de la "Angustia" que lo hace devolverse a sí mismo. Es en la experiencia existencial fundante de la angustia que el hombre se descubre a sí mismo, pero no por un acto de análisis racional y objetivo, sino por una comprensión de su situación como ser-ahí, como existente. El comprender en el sentido existencial tiene que ver tanto con la razón como con el corazón o la simpatía. Significa penetrar, ver las cosas desde dentro de ellas mismas, llegar hasta la interioridad de lo que es, para verlo desde su propia dinámica intrínseca, de la misma manera que escuchamos con atención las confidencias de un amigo y al final le decimos: "Te comprendo", es decir, he penetrado en tu pellejo, y he visto y sentido lo que estás sintiendo desde dentro. Esto no quiere decir que uno esté de acuerdo con todo lo que ha dicho su amigo, tan sólo quiere decir que uno ha penetrado en la interioridad de su experiencia existencial y ha vibrado con su talante humano.

Este comprender de nuestro ser-ahí, de nuestra existencia como realidad de lo que somos, y que nos hace sentir el mundo como aquello que vivimos de una manera nuestra, Heidegger lo llama "talante", nos descubre como ser-arrojados a la existencia, como seres "proyectados hacia", como temporalidad que construye un futuro en medio de lo que nos rodea. Esta primera categoría existencial Heidegger la llama nuestro ser-en-el-mundo, en donde lo esencial es la preposición en: estar dentro de, en medio de. El mundo nos aparece no como algo exterior, sino como algo que nos rodea, que somos, que es la prolongación de nuestra esencia y que solo existe en la medida en que nosotros existimos y le damos existencia, es decir, sentido. Así, las cosas que nos rodean, no son simplemente objetos exteriores, sino instrumentos o utensilios, que se ofrecen a nuestras manos, que son una "invitación para", que son una prolongación de nosotros mismos. Sentirse en su mundo es como sentirse en su casa, es hacer de lo que nos rodea un hogar.

Pero este ser en el mundo es, al mismo tiempo, extraño, otro, la existencia es precaridad, el ser-arrojados nos hace descubrir nuestra nada, desemboca en la nada. Llevamos la nada como constitutiva de nuestra conciencia. Vivimos al ser no solo como plenitud, sino como ausencia, y es la ausencia la que más nos hiera. Sentimos al otro como ausente, la angustia es soledad, carencia de sentido, búsqueda de sí en medio de una indagación de lo que no somos o deseamos ser. Esto nos hace descubrirnos como "ser-para-la-muerte", segunda de las categorías básicas de la comprensión de la existencia o existenciaros. Nuestro ser-para-la-muerte nos revela en lo que somos, nos descubre la existencia como carente de sentido, en la medida en que sólo lo tendrá en tanto que nosotros se lo demos, en la búsqueda de nuestra autenticidad.

Esto nos hace salir de nosotros mismos y buscar de nuevo fuera. Esto nos lleva a descubrir el otro, el prójimo, el tú. El otro es un yo idéntico al yo, pero imposible de identificarse con mi yo. El otro se me descubre así como lejanía y presencia,. El otro es un "ser-con". El otro es compañía, amor, libertad inaprehensible, lejanía radical, trascendencia respecto de mi yo, pero al mismo tiempo búsqueda, carencia de plenitud como yo.

Podríamos preguntarnos, entonces, qué sentido tiene el existir, si nuestra condición se nos revela tan precaria, si la angustia nos acompaña siempre, a pesar de que tratemos de evadirla por la charlatanería, la inautenticidad y el huir fuera de sí. La respuesta de Heidegger es que el descubrimos como somos en nuestra angustia crea las condiciones para la autenticidad que nos permite crearnos, crear el mundo como palabra, como poesía en el sentido griego de la palabra: como acto creador y fundante. El hombre es el pastor del ser, allí donde el universo adquiere su sentido que el hombre expresa por su palabra creadora, por su poesía. Y Heidegger concluye en sus últimos escritos toda su indagación filosófica, recordándonos la palabra del poeta alemán Hilke: "Es poéticamente como el hombre habita sobre la tierra".

La última palabra de Heidegger no es de desesperación y absurdo, sino de invitación a la autenticidad creadora, es un acto de fe en el hombre como ser capaz de crear creándose, palabra poética, es decir, creadora. Es así como el hombre da sentido a su existencia y, con ello, da sentido al ser, a lo que existe. Creando un mundo, el hombre recrea de cierta manera la totalidad, le da sentido, convierte el mundo de objeto extraño en lugar habitable, en hogar. A través de su existencia auténtica, es la existencia del Universo la que adquiere significación. El humanismo occidental ha encontrado en Heidegger su plena realización.

D) JEAN PAUL SARTRE: EXISTENCIA Y LIBERTAD

Sin embargo, más que este último período de la obra de Heidegger, fue el primero, más fundado en el análisis existencial, el que influenció a buena parte de sus contemporáneos. Uno de ellos es el más importante filósofo existencialista francés, célebre escritor y Premio Nobel de Literatura, considerado una de las personalidades más significativas de nuestro tiempo en el plano cultural: Jean Paul Sartre (·1980). Sartre, sin embargo, dará un mayor acento a los problemas éticos de nuestro tiempo y a una búsqueda de la libertad para el ser humano, que lo llevará incluso a una actividad política muy comprometida, allí donde él considere que se pisotea esa libertad o se violan los derechos humanos.

Al igual que Heidegger, Sartre parte de nuestra condición de inautenticidad de la que el hombre se libera por la experiencia existencial fundante de la "náusea". Por esta experiencia, yo me descubro como ser arrojado a la existencia, sin otra compañía que mi sola y única libertad, por la cual doy sentido a la vida que quiero. El hombre está solo en el Universo, pues Dios no existe. La experiencia de la náusea es la experiencia de mi libertad como destino ineluctable. El hombre está condenado a ser libre, a partir de sí mismo, a ser hijo y padre de sí mismo, a no tener otro fundamento que el acto de su propia libertad por el cual se asume como ser fundado en sí que busca ser plenamente para sí. Pero la libertad es también la experiencia de nuestra nada, de nuestro vacío, pues nos descubre la existencia como "éxtasis", como salida de sí en medio de las cosas y de los otros.

Pero la libertad no es sólo el sueño imposible de ser plenitud, de ser (Sartre lo llama el proyecto imposible de ser-en-sí-para-sí). También es entera responsabilidad no sólo de lo

que hacemos previendo sus consecuencias, sino incluso de las consecuencias no previstas de nuestros actos. Por la libertad damos sentido a la existencia y a todo lo que es, como decía Heidegger, pero también introducimos por nuestra acción una nueva realidad que no existiría, si no fuera por esa misma acción. De modo que esto nos hace enteramente responsables de las consecuencias previstas e imprevistas de nuestros actos. Esto nos hace culpables. Pero el ser culpables es incómodo. El hombre trata de salir de esa situación tratando de evadir responsabilidades, buscando un chivo expiatorio, haciendo recaer sobre otros, sobre las cosas o la naturaleza, sobre fuerzas anónimas la causa, pero en el fondo, es nuestra entera responsabilidad. A esta falta de autenticidad Sartre la llama “mala fe”, mediante la cual hacemos a los otros o a lo que nos rodea, responsables de nuestros actos o de sus consecuencias.

La experiencia existencial fundante de la mala fe es la mirada. Por la mirada fundamos un mundo de violencia, al proyectar sobre el otro una intencionalidad de negación de su condición de igual. Por la mirada reducimos al otro en su condición de persona y lo convertimos en cosa, lo vemos como objeto y lo destruimos como libertad, como capacidad de crearse. La mirada, dice Sartre, “cosifica”. Pero el otro tiene el mismo poder de devolvernos la mirada y con ello pagarnos con la misma moneda. Por eso, dirá Sartre, en una célebre obra de teatro: “El infierno son los otros”.

Sartre denuncia la sociedad burguesa como una mirada multitudinaria e institucionalizada. La sociedad se convierte así en un sistema cerrado, que niega nuestra libertad en la medida en que fija rígidamente lo que es permitido y lo que es prohibido, establece jerarquías y norma toda forma de comportamiento. En última instancia, recurre a Dios como garante supremo de ese orden deshumanizante. Pero Dios no es más que el ocultamiento de la mala fe pura, en la medida en que se vuelve en ojo que mira y clasifica, negando con ello nuestra libertad. Pero en la medida en que el hombre descubre su libertad como capacidad de crearse en su soledad, el hombre mata a Dios, lo hace innecesario y restituye para sí su existencia como libertad, es decir, como capacidad de darse una esencia, de ser dueño de sí. Toda la obra de Sartre se convierte en una lúcida y severa denuncia de toda forma de impostura, de negación de la libertad y de denuncia de la mala fe. Para llegar a un mayor público, Sartre recurre con frecuencia al teatro y a la novela, al guión de cine y al ensayo periodístico. Tuvo una revista que ejerció una considerable influencia en los medios intelectuales de Europa. Toda su producción, al mismo tiempo que sus novelas y ensayos, hicieron de él una de las celebridades literarias de nuestro tiempo. Sartre fue la conciencia crítica de su sociedad y de su época. Su experiencia un tanto amarga solo es explicable por los tiempos que le tocó vivir, que fueron los de la II Guerra Mundial y de su postguerra.

Si bien el pensamiento existencialista, en sus principales representantes alemanes y franceses, constituye un grito amargo de denuncia y de búsqueda de una mayor autenticidad, se concentra en una filosofía subjetivista e individualista que sólo hace énfasis en la libertad y responsabilidad personal. Si bien esto era necesario en una época en que la masificación de la propaganda totalitaria del fascismo había llevado a Europa a la catástrofe de la más

espantosa guerra de la historia de la humanidad, nuestros autores sólo recurrían a la tradición humanística del pensamiento filosófico.

E) TEILHARD DE CHARDIN: RECONCILIACIÓN ENTRE LA FE Y LA CIENCIA

Pero nuestra cultura se nutre también de otras tradiciones y valores. De manera particular, el existencialismo dejaba de lado, o atacaba, otras fuentes de valores culturales representados por el saber de la ciencia natural y experimental, y las concepciones místicas provenientes de la tradición religiosa de Occidente, el cristianismo. Un sabio jesuita francés recuperará esos valores y nos dará la versión filosófica más influyente de la tradición católica en nuestros días. Me refiero a la obra del antropólogo y etnólogo, de fama internacional, Pierre Teilhard de Chardin (+1955).

Teilhard de Chardin parte de la visión que del mundo o del universo nos ofrece la ciencia, pero no para hacer ciencia, sino una honda reflexión metafísica. Para eso, Teilhard ve el universo como un todo, como un fenómeno unitario del que extrae una ley: "la ley de la complexificación-conciencia". Es decir, el Universo está en devenir, pero ese devenir a que está sometida la materia y estructura fundamental de lo real no es al azar, sino que tiene un sentido o teleología. La materia va de lo menos complejo a lo más complejo. Pero complejo no significa solamente una categoría cuantitativa, sino sobre todo cualitativa. Complejidad no es un montón amorfo, sino una red de estructuras o complejidades, debidamente ordenadas, que conducen a saltos o dinteles que introducen cambios cualitativos. Así la complexificación de la materia desemboca en el salto cualitativo de la aparición de la vida. El desarrollo de la vida conduce finalmente al perfeccionamiento del sistema nervioso central y al crecimiento y perfeccionamiento del cerebro que, en un momento dado, da el salto de la razón o, pensamiento autorreflexivo, y, con ello, aparece el hombre. La reflexión no es sólo un saber, sino un saber que sabe, un saber consciente de sí.

El mundo de lo específicamente humano Teilhard de Chardin lo llama "noosfera" o mundo del espíritu. La noosfera es la superación o estadio superior de la biosfera o mundo de la vida sin reflexión. Con la noosfera, la tendencia volitiva se encamina por su máxima adquisición: el pensamiento autoconsciente. La noosfera nos revela la tendencia última del Universo a través del hombre como búsqueda de realización plena, como tendencia hacia un Ser Supremo Trascendente que Teilhard llama "Punto Omega". Dios nos aparece así no como causa eficiente, sino como causa final, como tendencia o sentido último hacia lo cual conduce toda la evolución del Universo, como un vector que da sentido al movimiento, como una flecha que señala una meta.

Pero ese punto Omega es trascendente y misterio. El hombre en la vida necesita una orientación, una manifestación visible e histórica de que hay un sentido último y definitivo de la evolución. El hombre necesita una garantía absoluta de esa verdad trascendental y

última hacia la cual se dirige. Ese acontecimiento histórico, signo visible y tangible de la veracidad del sentido trascendente de la evolución, Teilhard lo encuentra en la persona histórica de Cristo, de modo que el sentido de la humanidad desde la venida de Cristo es hacia una mayor cristificación: la noosfera culmina en la Cristosfera como prelude de la plena identificación con el Punto Omega como culminación del proceso evolutivo, tanto del Universo como de la historia humana.

Análisis científico, reflexión filosófica y experimentación mística hacen del pensamiento de este jesuita, sabio y sacerdote a la vez, la culminación de la más profunda tradición espiritual y humanista de occidente que condensa en sí los dos valores a que nuestra civilización más apego ha mostrado: la racionalidad experimental y analítica de la ciencia, y la dimensión mística hacia lo Trascendente, ambas fundando una valoración ética y científica del humanismo.

F) CONCLUSIÓN

Vieja de XXVII siglos, nuestra cultura nos ha mostrado una constante búsqueda indeclinable del sentido de la existencia, de intento de responder a la pregunta por el ser del hombre, por el sentido de su existir. El largo recorrido histórico de la civilización ha mostrado, en recónditos meandros, una búsqueda constante del ser del hombre, de su valoración. A través de todos los vericuetos de la historia, el hombre trata de encontrarse a sí mismo e intenta toda suerte de preguntas y respuestas. El camino no ha terminado porque comienza con cada uno de nosotros y sólo tiene como respuesta la vida misma que llevamos. El libro de la vida sólo contiene las páginas que allí hayamos escrito. Quizás lo aquí reflexionado no nos satisfaga. Tal vez nos quede el consuelo de saber que posiblemente la aventura del hombre no ha hecho sino comenzar...

ESQUEMA-RESUMEN

La filosofía contemporánea se inicia con el aporte ingente del filósofo alemán Emmanuel Kant, quien distingue entre la existencia de seres como realidad en sí, que nos es dada por la experiencia de los sentidos, y la comprensión de los mismos, que proviene de nuestra conciencia subjetiva. Esto hace que por nuestra razón no podamos remontarnos a las verdades eternas de la metafísica, pero sí lo podemos hacer a través de la experiencia ética del deber.

Al descubrir Kant lo propio del hombre como libertad o creatividad, abre el camino hacia los grandes sistemas del idealismo alemán: Fichte, Schelling y Hegel. Cada uno parte de un aspecto específico de la obra de Kant. Fichte parte de su ética y define al hombre como una voluntad que se supera sin cesar al remontar dialécticamente los obstáculos que se interponen a su voluntad de liberación. Schelling es el gran filósofo del romanticismo que ve en el arte poético y en la mística el encuentro con el Ser como Verdad inefable y sólo expresable mediante el símbolo.

Hegel construye el mayor sistema filosófico de Occidente, renueva la dialéctica en un intento por explicar todo el proceso histórico que ha dado origen a nuestra cultura. Su filosofía tendrá una influencia decisiva en el futuro. Partiendo de la dialéctica de Hegel, Marx y Engels crearán el materialismo dialéctico que tiene como fin poner las bases científicas de la revolución de nuestros tiempos: la revolución del proletariado que pondrá fin a la explotación capitalista. Por su parte, Comte crea la sociología como ciencia de la conducta colectiva del hombre, recurriendo

a los métodos de la ciencia experimental.

Reaccionando contra esas corrientes que parten del valor de la razón y de la ciencia, el danés Kierkegaard reivindica la tradición religiosa, ve al hombre como pecador y crea un método filosófico de análisis de la experiencia existencial. Finalmente, Nietzsche, a finales de siglo, lanza un grito de crítica radical a todos los valores establecidos y propone un nuevo tipo de hombre: el superhombre, basado en la muerte de Dios y la voluntad de poder.

Ya en nuestro siglo, Freud descubre el subconsciente como clave para explicar no sólo la conducta patológica de los hombres, sino su vida privada, su moral y la cultura toda entera. Husserl crea el método fenomenológico para desvelar el sentido del actuar y crear humanos, método del que parten los grandes sistemas filosóficos existencialistas: Heidegger y Sartre. Heidegger hace la descripción de la experiencia existencial fundante del ser del hombre como ser-en-el-mundo, como ser-para-la-muerte y como ser-con-el-otro. Sartre, por su parte, denuncia la cosificación del hombre contemporáneo y ve en la mirada la experiencia existencial primigenia de toda violencia.

Finalmente, y retomando a la tradición religiosa del cristianismo, Teilhard de Chardin reconcilia fe con ciencia, y ve en la evolución del cosmos y en la historia de la civilización un sentido ascendente hacia Dios concebido como "Punto Omega" a través de una cristificación de la humanidad.

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACIÓN

- 1 ¿Cuál es la función crítica que Kant atribuye a la filosofía?
- 2 ¿Cómo concibe Fichte al hombre?
- 3 ¿Por qué el arte y la experiencia mística son las formas superiores del saber humano para Schelling?
- 4 ¿Cómo concibe Hegel al ser humano como ser histórico?
- 5 ¿Cómo concibe Marx al hombre?
- 6 ¿Qué importancia da Comte a la sociología?
- 7 ¿Por qué se ve en Kierkegaard al padre o precursor inmediato del existencialismo moderno?
- 8 ¿Qué entiende Nietzsche por "superhombre"?
- 9 ¿Qué papel atribuye Freud al "subconsciente"?
- 10 ¿Qué entiende Husserl por suspensión del juicio, o puesta entre paréntesis o "reducción"?
- 11 ¿Cuál es la experiencia existencial primigenia para Heidegger?
- 12 ¿Qué valor atribuye Sartre a la "mirada"?
- 13 ¿Qué entiende Teilhard de Chardin por "ley de la complexificación-conciencia"?

LECTURAS Y BIBLIOGRAFÍA DE APOYO

Libros sobre historia y cultura de la época contemporánea:

- *Historia universal del siglo XIX*:
 - Tomo 26: La época de las revoluciones europeas (1790-1848).
 - Tomo 27: La época del imperialismo (Europa 1885-1918).
 - Tomo 28: La época de la Burguesía.
- Domenach, Jean Marie: *El retorno de lo trágico*, ediciones Península, Barcelona, 1969.
- Picon, Gaston: *Panorama de las ideas contemporáneas*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1965.

Sobre historia de la filosofía,

- Belaval, Ivon y otros: *Historia de la filosofía*:
 - Tomo 7: La filosofía alemana de Leibniz a Hegel.
 - Tomo 8: La filosofía en el siglo XIX.
 - Tomo 9: Las filosofías nacionales (siglos XIX y XX).
 - Tomo 10: La filosofía en el Siglo XX.

Ediciones siglo XXI, México.

- Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche*, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- Stegmüller, Wolfgang: *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1967.