

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Apuntes tomados en el Seminario Intermisional
colombiano.

INTRODUCCIÓN

La historia de la filosofía -como toda historia- es un proceso sucesivo sin solución de continuidad alguna. Todo corte, toda segmentación o delimitación de su curso es, en cierto sentido, arbitrario y procede de exigencias heurísticas y pedagógicas. Para poder conocer y comprender, necesitamos demarcar y circunscribir nuestro objeto. Así ocurre con la delimitación de los diversos períodos o etapas de la Historia de la Filosofía, pero en realidad hay que reconocer que nunca un período se agota para dar comienzo a otro; en la historia no hay cortes, nada empieza absolutamente y nada termina absolutamente. En los tiempos fronterizos, en los momentos de tránsito, final y principio se funden: lo que puede considerarse término, también puede considerarse punto de arranque.

Por esta razón, para nuestro estudio, como una descripción y profundización de la Filosofía Contemporánea (Siglo IX y primera mitad del siglo XX), partiremos del los filósofos que sucedieron a Hegel el último gran pensador de la Edad Moderna en el Idealismo Alemán. La denominada Filosofía Contemporánea es posiblemente la etapa más compleja de la Historia de la Filosofía. Los numerosos movimientos comprendidos en ella, ponen en juego un repertorio tan variado y extenso de ideas, que resulta notablemente difícil llevar a cabo una caracterización global y completa de dicho momento. Parece como si la variedad de características y elementos de la Filosofía contemporánea, se resistiese a una reducción a rasgos generales; como si, respecto de ella, toda generalización supusiera simplificarla y cercenarla. Quizá la raíz de esta dificultad se encuentre en que todavía carecemos de suficiente perspectiva histórica para contemplarla panorámicamente; quizá su cercanía a nosotros no nos permita advertir claramente la articulación jerárquica de sus diversos componentes, es ciertamente difícil considerar la Filosofía contemporánea como una etapa ya cerrada y concluida.

En consecuencia, podemos señalar la diversidad como la primera y más cierta característica de la Filosofía Contemporánea; ésta comprende una acelerada y desbordante floración de doctrinas y corrientes, con frecuencia, en profunda y radical oposición. Si la Historia de la Filosofía es -como se ha afirmado repetidas veces- la Historia del concepto de Filosofía, es decir, lo que los hombres han entendido por Filosofía, La Historia de la Filosofía Contemporánea lo es máximamente. Cada teoría se presente como un modo -el único- de hacer y concebir la filosofía, negando tal condición a las otras corrientes. La Filosofía va convirtiéndose en actividades distintas, ya sea asimilándose a otros saberes racionales, o vinculándose a otros modos de experiencia no racional.

Puede decirse que después de la Filosofía Moderna que se caracterizaba por un

afán de seguridad, por la búsqueda de la Certeza, la Filosofía Contemporánea, a partir de la reacción antihegeliana, renuncia en buena medida a esta ambición, y pone en duda su misma posibilidad y necesidad. No sólo cuestiona qué sea la verdad sino la verdad misma. Pone en tela de juicio la dimensión filosófica de la realidad y la misma filosofía. Así la Filosofía Contemporánea da carta de naturaleza al absurdo en el hombre y en el mundo.

Pero considerada en sí misma, la Filosofía contemporánea no es un sin-sentido, un simple cúmulo de concepciones desconexas y gratuitas. En realidad los diversos movimientos tienen un orden lógico y sólo se pueden comprender a la luz de las doctrinas que ellos mismos pretenden criticar, corregir o prolongar. A medida que progresamos en el tiempo, van declinando los grandes sistemas totalizadores, y la reflexión filosófica va centrándose más en cuestiones antropológicas y existenciales, relegando a un segundo plano las cosmológicas. De este modo el universo va perdiendo consistencia y estabilidad para el hombre, cuyos problemas son principalmente los de su propia subjetividad.

La suprema ambición racionalística que representaba el idealismo empieza a declinar a partir de la magna obra de Hegel. La identificación de realidad y racionalidad cae en descrédito, y entran en crisis los proyectos y pretensiones idealistas. Se renuncia a adquirir una explicación racional de la realidad, se recela de toda verdad apodíctica o axiomática y nace una actitud de cautela hacia todo absoluto. La atención se desplaza de lo teórico-conceptual hacia lo práctico-existencial. La razón es derribada de su pedestal y deja de ser considerada como facultad infalible y omniabarcante, para pasar a ser una forma más de experiencia, que no es absoluta ni definitiva. En general, se critica toda función estrictamente especulativa.

Básicamente, se presentan dos caminos a seguir: a) trabajar con esta "modesta razón" en los campos particulares en los que pueda ser instrumento válido (neo-positivismo, crítica de las ciencias, análisis del lenguaje, etc.). b) Buscar el acceso a la realidad a través de una vía no estrictamente teórica, mediante un tipo de experiencia afectivo-vital (irracionalismo, vitalismo, existencialismo, etc.). La fenomenología podría presentarse como una opción intermedia, pero en última instancia -al menos en el caso de Husserl- no consigue desembarazarse de los rasgos idealistas.

En la Época Contemporánea las posturas filosóficas se suceden cada vez con mayor rapidez, su vigencia es progresivamente menor, y paulatinamente, resulta más difícil la constitución de escuelas filosóficas auténticas. Todas estas consideraciones hechas hacen que esta etapa nos inspire la imagen de un remolino, como si se tratase de la fuga final de la premiosa pero ascendente sinfonía del pensamiento occidental, iniciada muchos siglos antes en la antigua Grecia.

PRIMERA UNIDAD

DEL HEGELIANISMO AL MARXISMO

Con la filosofía de Hegel el pensamiento occidental llega a una de sus encrucijadas más significativas. Gran parte de la Historia de la Filosofía y de la cultura posteriores no se comprende, a menos que se entienda a Hegel. Es evidente en primer lugar que en su gigantesca estructura, el sistema hegeliano no podía ser conservado por nadie en sus mismos términos, por consiguiente, era obligado que entre los hegelianos mismos apareciesen fracturas muy hondas, que llevaron a una DERECHA y a una IZQUIERDA hegelianas, muy distantes entre sí: la derecha radicalizó el sistema, mientras que la izquierda lo podó y lo redimensionó ampliamente. En general puede decirse, que todo el pensamiento contemporáneo es una especie de gigantesca reacción contra el absolutista panlogismo hegeliano. Se ha llegado incluso a caracterizar la historia de la filosofía posthegeliana como una destrucción de la razón, donde por *razón* hay que entender precisamente aquella razón que Hegel trató de imponer en todo de una manera realmente totalitaria.

1. LA DERECHA HEGELIANA

Hegel murió a finales de 1831. Poco después de su muerte, sus discípulos se dividen en dos ramas que difieren en gran medida por lo que respecta a las concepciones políticas y, sobre todo, en relación a la cuestión religiosa. David Strauss en 1837 calificó estas dos corrientes de Izquierda y Derecha hegelianas, tomando los términos del parlamento francés. En lo concerniente a política, la Derecha hegeliana sostuvo en líneas generales que el Estado Prusiano, con sus instituciones y realizaciones económicas y sociales, había de considerarse como el punto de llegada de la Dialéctica, como la máxima realización de la racionalidad del espíritu. Es decir, la Derecha en nombre de Hegel justifica la existencia del Estado totalitario.

En el problema religioso se parte de que Hegel había considerado que tanto la religión como la Filosofía poseían el mismo contenido, pero también había dicho que la religión expresaba este contenido en forma de representación, mientras que la filosofía lo expresaba en forma de concepto. La izquierda y derecha hegelianas surgen al tratar de responder este interrogante: *Es compatible el cristianismo con la filosofía hegeliana?*. La Derecha interpretó el pensamiento de Hegel como compatible sin lugar a dudas con los dogmas del cristianismo y como el esfuerzo más adecuado para transformar en aceptable la fe cristiana ante el pensamiento moderno, justificándola ante la razón. La Derecha hegeliana fue llamada "La Escolástica hegeliana".

La Izquierda Hegeliana, como veremos más ampliamente, se aparta de Hegel al criticar en la política el Estado totalitario, y en la religión sostiene la inconciliabilidad entre filosofía hegeliana y cristianismo, negándole a éste todo elemento de trascendencia y reduciendo la religión, de mensaje divino que era, a hecho esencialmente humano, a través del cual se pueden saber muchas cosas sobre el hombre, pero nada sobre Dios.

2. LA IZQUIERDA HEGELIANA

2.1. DAVID FRIEDRICH STRAUSS (1808-1874)

Estudió en la facultad de teología de Tubinga, sobre la cual había ejercido un influjo muy importante el hegelianismo en lo que respecta a la crítica teológica y a la crítica bíblica. En 1835 publica *La Vida de Jesús*, donde se afirma que el relato evangélico no es historia sino MITO. El Evangelio, en definitiva, no es una crónica de hechos científicamente contrastados, sino que nos presenta "*el Cristo de la fe*": se trata de una transfiguración de hechos, que surge de la espera del Mesías por parte del pueblo, bajo el estímulo de la poderosa fascinación de Cristo.

En opinión de Strauss el mito evangélico halla su profundo significado en el principio cristiano de la Encarnación, en el Dios-hombre que es Jesús. La idea de unidad entre finito (hombre) e infinito (Dios) es un mito cristiano que debe hallar su expresión en la filosofía. Los cristianos pensaron que esta unidad se había realizado en un individuo: Jesús, el hombre-Dios. En esto consiste según Strauss el mito: en la creencia en que la encarnación se haya realizado en un determinado individuo histórico. La realidad es que Jesús "*es aquel*

en quien surgió por primera vez y con energía la conciencia de unidad entre lo finito e infinito, entre lo divino y lo humano, y que en este sentido es único e inigualable en la historia del mundo". Sin embargo la filosofía hegeliana hace decir a Strauss que no hay que ver en un individuo particular "Jesús", la unión entre lo finito y lo infinito, sino que "*La humanidad es la unificación de las dos naturalezas*", el Dios convertido en hombre es el espíritu infinito que se ha alienado en la finitud y el espíritu finito que recuerda su infinitud. Por lo tanto, el contenido del Evangelio y la filosofía es el mismo: la unidad de lo finito con lo infinito, del hombre con Dios. La Fe lo expresa a través del mito Dios-hombre, mientras que la filosofía traduce esta verdad de forma racional atribuyendo a la humanidad los atributos que la Iglesia atribuye a Cristo.

2.2 LUDWIG FEUERBACH (1804-1872)

Estudió teología en Heidelberg y luego se trasladó a Berlín para escuchar personalmente a Hegel. En 1830 toma una actitud contraria a Hegel a través del ensayo *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, en el que niega al sujeto individual la inmortalidad y la atribuye a la humanidad. Este escrito obstaculizó su carrera académica, por lo cual Feuerbach vivió marginado en una miseria total y murió olvidado de todos en Rechhenberg.

El punto de partida de Feuerbach es la filosofía de Hegel pero la invierte totalmente: "*Hegel comienza con el ser, es decir, con el concepto de ser, o con el ser abstracto; por qué no puedo comenzar yo con el ser mismo, es decir, con el ser real?*".

En 1841 aparece la obra más importante de Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, en la que el autor lleva a cabo lo que él mismo define como una reducción de la teología y de la religión a la antropología. En realidad el problema religioso ocupó siempre la vida de Feuerbach que él mismo esquematiza de esta manera: "*Mi primer pensamiento fue Dios, el segundo fue la razón y el tercero y último, el hombre*". El proyecto de Feuerbach es negar el idealismo, que no es más que un alejamiento del hombre concreto y, con mayor razón negar el teísmo, porque no es Dios es que crea al hombre, sino el hombre quien crea a Dios.

LA TEOLOGÍA ES ANTROPOLOGÍA: La religión siempre ha desempeñado un papel importante en la historia del hombre concreto. La filosofía no se propone negar o ridiculizar este gran hecho humano constituido por la religión. Tiene que comprenderlo, y lo comprende, afirma Feuerbach, cuando se da cuenta de que "*la conciencia que el hombre posee de Dios, es la conciencia que el hombre posee de sí mismo*". La religión consiste en el relacionarse del hombre con su esencia misma (en esto consiste su verdad), pero no con su esencia en cuanto suya propia, sino como algo separado de él, e incluso lejano, diferente y opuesto (en esto consiste su falsedad). La religión es pues, la proyección de la esencia del hombre: "*Dios es el espejo del hombre*". En la plegaria el hombre adora a su corazón mismo; el milagro es "un deseo sobrenatural realizado"; "los dogmas fundamentales del cristianismo son deseos del corazón que se realizan".

Comenta Feuerbach: Así como piensa el hombre, así como son sus principios, así será su dios. Lo que el hombre valga, eso y nada más será su Dios...Conoces al hombre a través de su Dios y a Dios a través del hombre, uno y otro se identifican. La religión constituye una revelación solemne de los tesoros escondidos del hombre, la pública profesión de sus secretos de amor. Todas las calificaciones del ser divino son calificaciones del ser humano.

Este es pues el sentido de las tesis de Feuerbach, según las cuales *el núcleo secreto de la teología es la antropología*. y esto lo considera él mismo como un giro decisivo de la historia. En la historia, por fin, *HOMO HOMINI DEUS EST*. Queda así desvelado el misterio de la religión, el Dios del cielo es substituido por otra divinidad, el hombre "de carne y hueso", así mismo, Feuerbach pretende substituir la moral que recomienda amar a Dios, por una moral que prescribe amar al hombre en nombre del hombre, En esto consiste el humanismo de Feuerbach: transformar a los hombres en amigos de Dios que eran, en amigos de los hombres, "*de hombres que creen en hombres que piensan, de hombres que rezan en hombres que trabajan, de candidatos al más allá en estudiosos del más acá, de cristianos, que por propia confesión son mitad ángeles y mitad animales, en hombres integralmente tales*".

2.3. MAX STIRNER (JOHANN CASPAR SCHMIDT, 1806-1856)

Fue alumno de Hegel en Berlín, pero se rebela en contra suya, en nombre del individualismo anárquico y reprocha a Feuerbach el haber substituido al Dios de la religión,

por otro dios igualmente peligroso: la humanidad. La obra fundamental de Stirner es *El único y su propiedad* (1845) donde defiende la tesis de que para ser ateo hasta las últimas consecuencias, hay que negar tanto a Dios como a la humanidad, y hacerlo en nombre de la única realidad y del único valor: el individuo, el Yo, el único e irrepetible que es la medida de todas las cosas y no puede ser esclavo de Dios, ni de la humanidad, ni de ideales, todo queda subordinado al único. Veamos el pensamiento de Stirner más o menos en sus mismas palabras:

El hombre no puede verse sofocado y oprimido por la Iglesia, el Estado, la sociedad o los partidos. Ni siquiera por el socialismo que lo libera de la esclavitud de la propiedad privada, pero lo transforma en siervo de la sociedad. El centro y fin de la auténtica libertad es el yo individual, el único.

El "único" es la fuente exclusiva del Derecho: ni Dios, ni la sociedad, ni la revolución poseen la legitimidad necesaria para imponer reglas al individuo. El "único" participa en una sociedad de hombres sólo con el fin de volverse más fuerte y considera a los demás como objetos. *"También yo amo a los demás -afirma Stirner- pero les amo con la conciencia del egoísta, les amo porque su amor me hace feliz, porque el amor está encarnado en mi naturaleza, porque así me place, no porque alguien me imponga amar. Nadie es para mí una persona que tenga derecho a mi respeto. Al igual que los demás seres, todos son un objeto por el cual siento simpatía o no, un objeto del que me puedo o no servir... Mi propiedad no está constituida por aquel árbol o aquella casa, sino por mi fuerza de disponer sobre él o ella tal como me plazca, mi propiedad es mi PODER... Tú tienes el derecho de ser lo que tu fuerza te permita ser, la fuerza es algo hermoso y en muchos casos resulta útil, porque se va más lejos con una mano llena de fuerza que con una bolsa llena de derechos".*

2.4. KARL MARX (1818-1883)

2.4.1. Vida y obras:

2.4.2. CRÍTICA DE LA RELIGIÓN:

Feuerbach había sostenido que la teología es antropología. En palabras de Marx, la labor de Feuerbach consistió "en disolver el mundo religioso en su base profana...asimila la esencia religiosa a la esencia humana". Marx está de acuerdo con Feuerbach en lo que se refiere a este humanismo materialista, sin embargo en su opinión, Feuerbach se detuvo ante el problema principal y no lo solucionó. El problema es entender por qué el hombre crea la religión. Marx afirma: *"El hecho de que la base profana se separe de sí misma y se asigne a sí misma un reino independiente entre las nubes, es un hecho que sólo puede explicarse mediante el íntimo desgarramiento y la contradicción interna de esta base profana".* Esto quiere decir, que los hombres alienan su ser proyectándolo en un Dios imaginario, sólo cuando la existencia real en la sociedad de clases prohíbe el desarrollo y la realización de su humanidad. Como consecuencia, para superar la alienación religiosa no basta con denunciarla, sino que hay que cambiar las condiciones de vida que permiten que surja y prospere la "quimera celestial".

El hombre es quien crea la religión. Pero, afirma Marx, *el hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, crean la religión que es una conciencia invertida del mundo, porque también ellos son un mundo invertido. Se hace evidente que la lucha contra la religión...es la lucha contra aquel mundo invertido cuyo aroma espiritual es la religión.* EXISTE EL MUNDO FANTÁSTICO DE LOS DIOSES, PORQUE EXISTE EL MUNDO IRRACIONAL E INJUSTO DE LOS HOMBRES. *"La miseria religiosa es en cierto sentido la expresión de la miseria real, y en otro sentido es una protesta contra la miseria real. La religión es el anhelo de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, el espíritu de situaciones en las que está ausente el espíritu. Es el opio del pueblo".*

Marx no se mofa del fenómeno religioso: para él, la religión no es una invención de sacerdotes mentirosos, sino la obra de una humanidad sufriente y oprimida, obligada a buscar consuelo en el universo imaginario de la fe. Sin embargo las ilusiones no se desvanecen si no eliminamos las situaciones que las crean y las exigen. *"Los filósofos se limitaron a interpretar el mundo de diversas maneras, ahora, se trata de transformarlo...La crítica de la religión constituye en germen la crítica del valle de lágrimas, cuya aureola está formada por la religión."* Básicamente la primera tarea de una filosofía que se ponga al

servicio de la historia, consiste en desenmascarar la autoalienación religiosa, "mostrando sus formas nada sagradas".

2.4.3. LA ALIENACIÓN DEL TRABAJO: A través de Feuerbach, Marx pasa desde la crítica del cielo a la crítica de la tierra. Pero aquí, en tierra firme, no encuentra un hombre que se haga o se realice transformando o humanizando, junto con los otros hombres, la naturaleza en el sentido de las necesidades, los conceptos, los proyectos o los planes del hombre mismo. Lo que Marx encuentra son hombres ALIENADOS, es decir, expropiados de sus valores de hombres, debido a la explotación o alienación del trabajo.

Según el criterio de Marx, el hombre puede vivir humanamente, hacerse en cuanto hombre, si humaniza la naturaleza de acuerdo con sus necesidades y sus ideas, junto con los demás hombres. El trabajo social es antropológico, sirve para distinguir al hombre de los demás animales; el hombre puede transformar la naturaleza hasta convertirla en su propio cuerpo inorgánico.

Si contemplamos la historia y la sociedad, vemos que el trabajo ya no se hace por la necesidad de apropiarse de la naturaleza exterior y plasmar en ella las ideas y proyectos, sino que el hombre trabaja por pura subsistencia. La propiedad privada, basada en la división del trabajo, convierte el trabajo en obligatorio. El obrero se ve alienado de la materia prima, también son alienados los instrumentos de trabajo; al obrero se le arranca el producto de su trabajo y, mediante la división del trabajo, se le mutila la creatividad y su humanidad. El obrero es una mercancía en las manos del capital. La alienación del trabajo, en palabras de Marx, es *"antes que nada, el hecho de que el trabajo es externo al obrero, no pertenece a su ser, y por lo tanto éste no se fortalece en su trabajo, sino que se niega, no se siente satisfecho sino infeliz, no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que extenua su cuerpo y destruye su espíritu. Por eso, el obrero sólo se halla a sí mismo fuera del trabajo y, dentro del trabajo se encuentra fuera de sí."* Por todo esto, el hombre sólo se siente libre en sus funciones-animales (comer, beber, procrear, vivir en una casa, vestirse) y se siente sólo un animal en sus funciones humanas, es decir, en el trabajo. La alienación del trabajo hace que *"el obrero se vuelva tanto más pobre cuanto mayor sea la riqueza que produce, cuánto más produce menos tiene para consumir; cuanto mayor valor produce, menos valor y menos dignidad posee; cuanto más hermoso sea el producto, más se deforma el obrero; cuanto más poderoso sea el trabajo, él se vuelve más impotente; cuánto más espiritual sea el trabajo, el obrero se vuelve más material y más esclavo de la naturaleza"*. Según Marx, esta situación en la que el hombre se transforma en bestia, se supera mediante la lucha de clases que eliminará la propiedad privada y el trabajo alienado.

2.4.4. EL MATERIALISMO DIALÉCTICO: En el Prefacio de la obra "Crítica de la economía política", Marx afirma que el Materialismo histórico consiste en la tesis según la cual *"no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que al contrario, es su ser social el que determina su conciencia"*. Esto lleva a especificar cuál es la relación que existe entre estructura económica y supraestructura ideológica. En atención a esto define así el materialismo histórico: *"A lo largo de la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su propia voluntad, mantienen relaciones de producción que se corresponden con determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona, en general, el proceso social, político y espiritual de la vida"*. De aquí Marx dedujo que *"mediante el cambio de la base económica se conmociona con más o menos rapidez toda la gigantesca supraestructura"*. En consecuencia, los hombres pueden distinguirse de los animales por la religión, la conciencia o lo que se quiera, *"pero comenzaron a distinguirse de los animales cuando comenzaron a producir sus propios medios de subsistencia...Lo que son los individuos depende de las condiciones materiales de su producción"*. Por lo tanto, la esencia del hombre reside en su actividad productiva.

Todo lo anterior deja en claro que la historia auténtica y fundamental es la de los individuos reales, la de sus acciones para transformar la naturaleza y la de sus condiciones materiales de vida. La conciencia y las ideas son una consecuencia de esta historia y están entrelazadas con ella: *"la moral, la religión, la metafísica y todas las demás formas ideológicas"* no son autónomas, en sí mismas no tienen historia, cuando cambia la base económica cambian junto con ésta. Marx y Engels afirman: *"las ideas dominantes de una época siempre han sido únicamente las ideas de la clase dominante"*.

Del materialismo histórico Marx pasa al materialismo dialéctico, sirviéndose de la dialéctica hegeliana (tesis-antítesis-síntesis) pero invirtiéndola o mejor, transportándola de las ideas a la historia. Según Marx, cada momento de la historia engendra contradicciones en su interior, éstas se constituyen en el mecanismo de avance del desarrollo histórico. Desde aquí Marx sostiene que dicha ley del desarrollo histórico implicará inevitablemente el paso de la sociedad capitalista a la sociedad comunista, con el consiguiente final de la explotación y la alienación.

2.4.5. LA LUCHA DE CLASES: En el *Manifiesto del partido comunista* de Marx y Engels puede leerse: *La historia de todas las sociedades que han existido hasta ahora no es más que la historia de la lucha de clases...esta lucha ha acabado, en todos los casos, con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la ruina común de las clases en lucha*". Opresores y oprimidos, ésta es para Marx la esencia de la historia humana en su totalidad. Nuestra época moderna, señala Marx, no es una excepción, al contrario, las cosas se han simplificado, hay solamente dos clases antagónicas: la burguesía y el proletariado.

Engels explica que por *burguesía* hay que entender la clase de los modernos capitalistas, propietarios de los medios de producción y patronos de los asalariados. En cambio, *proletariado* significa la clase de los asalariados modernos que no poseen medios propios de producción y se ven reducidos a vender su fuerza de trabajo para subsistir. Por la ley de la dialéctica de la historia la burguesía ha engendrado su antítesis que es el proletariado. Así, *"las armas que sirvieron a la burguesía para derrumbar el feudalismo, se vuelven ahora en contra de la burguesía misma...Para el señor feudal fue inútil tratar de defender sus derechos feudales ante su propia criatura, la burguesía; de la misma manera ahora resulta inútil para ésta defender sus derechos ante el proletariado. La realidad es que la burguesía no sólo ha engendrado las armas que la llevarán a la muerte; también ha engendrado los hombres que empuñarán tales armas: los proletarios."*

2.4.6. **EL ADVENIMIENTO DEL COMUNISMO:** Marx afirma que, con la misma fatalidad que caracteriza los fenómenos de la naturaleza, la producción capitalista engendra por sí misma su propia negación. Así es como se pasa de la sociedad capitalista al comunismo. Este paso no se lleva a cabo mediante *predicas moralizantes* que no sirven de nada. *La clase obrera no tiene que llevar a cabo ningún ideal*. Se trata de un paso necesario a una sociedad sin propiedad privada y sin clases, sin división del trabajo, sin alienación, y sobre todo, sin Estado.

En verdad, Marx no indica con demasiada precisión cómo se configurará la nueva sociedad. Esta, después del capitalismo, sólo podrá realizarse de un modo gradual. Al principio seguirá habiendo una cierta desigualdad entre los hombres, pero más tarde, cuando haya desaparecido la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, y cuando el trabajo se haya convertido en una necesidad y no en un medio de vida, la sociedad *"podrá escribir en su propia bandera: cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades"*.

Marx distingue entre comunismo auténtico y comunismo bruto que consiste en la atribución de la propiedad privada al Estado y no en la abolición de dicha sociedad. Esto implicaría reducir a proletarios a todos los hombres. Este comunismo en bruto negaría siempre la personalidad del hombre. En realidad Marx consideraba que una vez abolida la propiedad privada el poder político habría ido retirándose paulatinamente hasta llegar a extinguirse. En efecto, para Marx el Estado *no es más que la forma de organización que se dan por necesidad los burgueses...con el fin de garantizarse recíprocamente su propiedad y sus intereses*.

Después de la fase intermedia entre la sociedad burguesa y la sociedad comunista, se dará el salto a la libertad y entonces la vieja sociedad burguesa con sus clases y antagonismos, será substituida por una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es condición para el libre desarrollo de todos.

2.4.7. **VALORACIÓN DE ALGUNOS ASPECTOS DEL MARXISMO**

"Daré la bienvenida a todos los juicios de crítica científica", escribía Marx en el Prefacio de la primera edición de *El Capital*. Por eso se equivocan quienes en lugar de estudiar y efectuar una crítica de Marx, se dedican a lanzar imprecaciones contra él, pero se equivocan también aquellos marxistas que en vez de seguir profundizando científicamente en la doctrina de Marx, la consideran casi como una religión que hay que venerar, proclamar y

defender a cualquier precio. En cualquier caso, hay que afirmar honestamente que después de Marx, se hace imposible un retorno a la ciencia social premarxista. Marx ofreció a la humanidad una nueva visión que sirve para leer de manera distinta el mundo y la historia de los hombres. La influencia del factor económico sobre los hechos humanos no es la invención de un soñador. A continuación algunos aspectos en los que la doctrina de Marx se puede considerar errada:

EL MATERIALISMO HISTÓRICO tal como fue formulado por Marx resulta inaceptable, ya que absolutiza y otorga carácter metafísico a un hecho empírico. En otras palabras, defender que el orden de los hechos económicos es el orden de los hechos históricos, constituye una teoría metafísica y no una teoría científica. En cambio, es científicamente correcto hacer frente a la explicación de los acontecimientos históricos atendiendo a la influencia del factor económico, comprobando cómo, cuándo y en qué medida llega a afectarlos. Según Marx y Engels las condiciones económicas crean supraestructuras en la historia, pero, no se puede afirmar también que esas "supraestructuras" influyen y condicionan la historia e incluso la misma economía?. La realidad es que si se admite la reciprocidad del influjo entre el factor estructural y supraestructural, desaparecería una teoría que es típica del marxismo.

CRÍTICA A LA RELIGIÓN: No podemos de ninguna manera aceptar la teoría marxista según la cual *la religión es el opio del pueblo*. El marxismo confundió un tipo de organización eclesiástica históricamente dado, con la religión en sí misma y con todas las religiones. Absolutizó un hecho histórico. La conciencia religiosa por sí misma no aparta al hombre de esta tierra, no es por sí misma opio del pueblo. *La aspiración a una sociedad socialista no sólo puede abrirse camino en hombres que posean una fe religiosa, sino que tal aspiración debe encontrar un estímulo en dicha conciencia religiosa...*(Garaudy). La génesis de la religión no hay que colocarla en una humanidad necesitada y enferma que la produce, sino que hay que buscarla en las raíces metafísicas del hombre.

DOCTRINA ECONÓMICA: El análisis económico de Marx, a juicio de los especialistas, es considerada como lo más inservible de la doctrina marxista. Marx no está en condiciones de explicar lo esencial de la economía: *el comportamiento de los precios*. Las mercancías varían de precio porque lo que determina el valor de comercio no es la cantidad de trabajo social requerida para producirlas (según afirmaba Marx), sino que lo que condiciona el precio de intercambio es la OFERTA Y LA DEMANDA, es decir, la escasez del producto frente a las necesidades. En otras palabras, el valor no se establece en la fábrica sino en el mercado. Toda mercancía tiene un valor de costo y un valor en el mercado. El valor-precio en el mercado está determinado por las necesidades de los consumidores, sus gustos y sus elecciones individuales. La doctrina económica de Marx conduce a un AUTORITARISMO ECONÓMICO en donde el Estado obliga a los ciudadanos a comprar los productos a precio de producción, los consumidores no tendrían ninguna posibilidad de opción y por lo tanto el valor de la mercancía no dependería de las demandas de los consumidores, sino del precio establecido con antelación por la burocracia estatal.

El mejor juicio y crítica a las doctrinas marxistas ha sido hecho por la misma historia que ha presenciado su fracaso o mejor, la no cristalización de sus *PROFECÍAS*: Marx predijo que el capitalismo llevaría a una miseria absoluta a la clase obrera. Predijo que la revolución que daría paso al socialismo tendría lugar en los países más industrializados. La historia ha mostrado que en los países en que se quiso oficializar una sociedad comunista, en lugar de romperse las cadenas que oprimían al hombre, éstas se hicieron más gruesas y cortas. El aparato estatal que, según Marx, debía desaparecer, se fortaleció haciendo pedazos, con frecuencia, la libertad del individuo. La abolición de clases y la supresión del Estado siguen siendo postergadas hasta un futuro impreciso e imprecisable, mostrando así con toda claridad el carácter utópico de las ideas de Marx acerca del futuro de la sociedad.

SEGUNDA UNIDAD

LA REACCIÓN ANTI-RACIONALISTA

El triunfo del idealismo alemán que llegó a su punto más álgido con Hegel, se vio acompañado a la vez por activas impugnaciones. Kierkegaard, desde una perspectiva religiosa, mostrará que el sistema mencionado es sencillamente "ridículo", porque no logra explicar en ningún caso la vida, las opciones, la angustia y la desesperación de aquel individuo que somos tú y yo. La existencia del hombre real no se reduce a una existencia conceptual, Tampoco la historia, afirma Shopenhauer, puede ser aprisionada dentro de un sistema. La vida es dolor, la historia es un azar ciego. No es la razón la que domina la historia y la vida de los hombres, sino una voluntad ciega e irracional. El progreso es una ilusión. La historia constituye un destino trágico, no hay razón para cualquier optimismo.

Estas son las dos impugnaciones principales que se levantan contra el dogmatismo hegeliano y que marcarán decisivamente en el futuro de la filosofía.

1. **ARTHUR SHOPENHAUER (1788-1860)**

1.1 VIDA Y OBRAS

Nació en Danzig, hijo del comerciante acomodado Heinrich Floris Shopenhauer y de Johanna Henriette Trosiener. Su padre quiso que se dedicara al comercio, pero una vez que desapareció su progenitor (posiblemente se suicidó), Arthur se dedicó al estudio matriculándose en Gotinga donde estudia a Kant y a Platón. Recibe lecciones del idealista Fichte pero le desagrada. En 1813 se licencia en Filosofía con la tesis doctoral *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

Después de la muerte de su padre surgen desavenencias con su madre por sus gustos e intereses personales, pronto Shopenhauer pierde toda fe religiosa y se dedica a una vida mundana y licenciosa. Entra en contacto con F. Mayer que le introduce en la filosofía y religión hindú. Sus conocimientos y su cultura se van ampliando cada vez más. En 1814 se traslada a Bresden donde compone su principal obra: *El mundo como voluntad y como representación*, aparecida en 1819. Viaja a Italia en busca de nuevos goces y conocimientos, pero su vida alegre contrasta con su fracaso personal como filósofo. Sus dos primeras obras pasan inadvertidas a causa del racionalismo reinante. En 1820 accede al cargo de docente en Berlín y como un claro desafío ubica su cátedra a la misma hora que la de Hegel, pero su arrogancia lo lleva al fracaso y tiene que suspenderlas. La amargura de esta derrota se albergará siempre en su interior.

Dada su excelente posición económica, Shopenhauer se retira definitivamente a Frankfurt y se dedica a la redacción de sus obras. En 1841 aparece *Los dos problemas fundamentales de la ética* que también pasó desapercibida; el éxito le vino por fin en 1851 con su obra *Parergo y Paralipomena*, en la que trata diversos temas con un brillante y crítico estilo literario que le valieron la aceptación del público. La nueva mentalidad que surgía entonces, parecía sintonizar con las ideas pesimistas de Shopenhauer.

Durante los últimos años disfruto de su anhelada fama. La piedad, el ascetismo y la negación de sí mismo que tanto predicó en su obra, no tuvieron ningún reflejo en su vida que siempre estuvo volcada en la atención de sí mismo y -por chocante que parezca- en el cuidado de su perro, al que otorgó una pensión en su testamento. Falleció el 23 de septiembre de 1860.

1.2. EL MUNDO ES UNA REPRESENTACIÓN MÍA.

Shopenhauer confiesa que sus verdaderos maestros fueron Kant, Platón y la antigua sabiduría de los Vedas. Tan diferentes filosofías coincidían, sin embargo, en la afirmación de un mundo inmediato, aparente e ilusorio, tras del cual se esconde la verdadera y única realidad. Shopenhauer adopta las categorías kantianas de *fenómeno* y *noúmeno* para distinguir la realidad, con la diferencia de que el noúmeno, la cosa en sí, se puede llegar a conocer pero por el camino de la voluntad.

Al comienzo de su obra principal Shopenhauer escribe: *El mundo es una representación*

mía: he aquí una verdad válida para todos los seres vivientes y pensantes , aunque sólo en el hombre llegue a una conciencia abstracta y refleja. Cuando el hombre llega a tal conciencia, el espíritu filosófico ha entrado en él. Entonces sabe con clara certidumbre que no conoce el Sol ni la Tierra, sino únicamente un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto con la tierra; sabe que el mundo circundante sólo existe como representación, siempre y únicamente en relación con otro ser, con el que percibe, con él mismo. Todo lo que el mundo incluye o puede incluir se halla inevitablemente dependiente del sujeto y sólo existe para el sujeto, el mundo es una representación del sujeto.

Que el mundo es una representación nuestra, que ninguno de nosotros puede salir de sí mismo y ver las cosas tal como son, que todo lo que conocemos se halla dentro de nuestra conciencia, es la verdad de la filosofía moderna inaugurada por Descartes "*pienso, luego existo*". Además de trata de una verdad antigua , como pone de manifiesto la filosofía vedanta, según la cual la materia no posee una esencia independiente de la percepción mental humana; es más, la existencia y la perceptibilidad son términos convertibles. Expresándonos en otras palabras, decimos que el mundo tal como se nos aparece en su inmediatez y que es considerado como la realidad en sí misma, es, según Shopenhauer, un conjunto de representaciones condicionadas por las formas a-priori de la conciencia: el tiempo, el espacio y la causalidad. Pudiéramos decir que Shopenhauer coincide con Berkeley quien afirmaba que el "esse" coincide con el "percipi", "ser es ser percibido".

Shopenhauer distingue dos tipos de representaciones: las *inmediatas*, intuitivas o empíricas que son las que componen el mundo y el mundo consiste precisamente en percibir las. Y las representaciones *mediatas* que son los conceptos que, por reflexión, la razón elabora a partir de las inmediatas. Representan una formalización de las primeras, pero no significan un incremento de conocimiento. La razón sólo tiene una finalidad práctica, sirve para fijar a través de conceptos las representaciones inmediatas.

1.3. EL MUNDO COMO VOLUNTAD.

Shopenhauer parte de Kant, pero no se conforma con la incognoscibilidad del *noúmeno* o cosa en sí, sino que su pretensión es llegar al conocimiento del noúmeno. Si el mundo es pura representación y fenómeno, cómo es posible llegar a la verdadera realidad si la razón no añade nada nuevo al fenómeno, sino que su función es solamente práctica?. El conocimiento del noúmeno tiene que darse también en el campo de la intuición inmediata y esta intuición es una intuición introspectiva, en la que sujeto y objeto se confunden, y en la cual capto el sentimiento inmediato de mi mismo. Yo me experimento como sujeto de deseos, de aspiraciones y anhelos, es decir, como voluntad: voluntad que se manifiesta y se exterioriza en los actos corporales. Mi cuerpo es también representación, es mi propio fenómeno, soporte de todas mis representaciones. Mi cuerpo es voluntad hecha representación, no sólo mis acciones y movimientos corporales, sino todo mi cuerpo, sus partes y sus órganos, son en realidad voluntad objetivada y hecha visible.

Este nuevo conocimiento, que no es una representación de un objeto para un sujeto, sino una percepción inmediata e interna de mi propia realidad, constituye la clave del desenmascaramiento de todo el mundo fenoménico. Las fuerzas y energías que observamos en la Naturaleza no son sino otros tantos casos de objetivación de la voluntad. La verdadera realidad de todo lo corporal es sólo voluntad. Bajo las diferencias fenoménicas, se da una igualdad esencial. La voluntad es única pero fenoménicamente se dispersa por las categorías de espacio y tiempo. El carácter fundamental de la voluntad consiste en ser, ante todo, voluntad de vivir y de conservación. La voluntad es vida, afán de vivir, y, así, todo lo vivo aspira a seguir viviendo.

1.4. LA VIDA: ENTRE EL DOLOR Y EL TEDIO

La esencia del mundo es insaciable voluntad. La voluntad es conflicto y desgarramiento, y por lo tanto dolor. *A medida de que la conciencia se eleva más y el conocimiento se vuelve más diferenciado, también se acrecienta el tormento, que alcanza en el hombre su grado más alto, tanto más alto cuanto más inteligente sea; el hombre genial es el que más sufre.* La voluntad es una tensión continuada, y como todo tender nace de una privación, de un descontento ante el propio estado, hasta que no se vea satisfecho es un sufrir. Empero, ninguna satisfacción es duradera; más aún, es el punto de partida de un nuevo tender. El tender se ve siempre obstaculizado, siempre se halla en lucha; por lo tanto es siempre un sufrir. El tender no tiene ningún fin último; en consecuencia, el sufrir no posee ninguna medida y ningún final.

La esencia de la naturaleza inconsciente es una constante aspiración, sin finalidad y sin

pausa; de igual modo, la esencia del bruto y del hombre consiste en querer y aspirar: es una sed inextinguible. *El hombre al ser la objetivación más perfecta de la voluntad de vivir, también es el más necesitado de los seres; no es más que voluntad y necesidad, se le podría definir como una concreción de necesidades.* El hombre se ve abandonado a sí mismo, inseguro de todo, inmerso en la indigencia y en el ansia amenazado por peligros siempre recurrentes. La vida es un mar sembrado de escollos y de remolinos, e incluso aquel que con prudencia y buena suerte logra salir con bien, *"no hace otra cosa que irse aproximando poco a poco al gran, al fatal, al inevitable, al irreparable naufragio; el suyo es un navegar hacia el naufragio, hacia la muerte; último término del penoso viaje, meta más espantosa que los escollos evitados antes"*. La vida es necesidad y dolor. Si la necesidad queda satisfecha entonces se cae en la saciedad y el tedio: *"El final en substancia, es algo ilusorio: con la posesión se desvanece todo el atractivo; el deseo renace en una forma nueva y junto con él la necesidad, en caso contrario, aparecerá la tristeza, el vacío, el aburrimiento, enemigos más terribles que la necesidad"*. De esto se sigue que la vida humana oscila como un péndulo entre el dolor y el tedio. De los siete días de la semana seis pasan entre el dolor y la necesidad y el séptimo es de aburrimiento.

A este drama de la vida humana hay que sumarle el egoísmo de toda voluntad individual, cada individuo se siente a sí mismo como la única voluntad de vivir, y se afana por mantener su vida por encima de todas las demás. Shopenhauer vuelve a afirmar la frase de Hobbes, *Homo homini lupus*. La vida es perpetuo dolor y perpetua lucha de egoísmos. El hombre, en el fondo, es un animal salvaje y feroz. Sólo conocemos al hombre en aquel estado de mansedumbre y domesticidad que recibe el nombre de civilización. Es suficiente, empero, con un poco de anarquía para que se manifieste la auténtica naturaleza humana: *"El hombre es el único animal que hace sufrir a los otros con el único objetivo de hacer sufrir"*. *El hombre es un animal de presa que a penas ve a su lado a un ser más débil que él, se le tira encima.*

El dolor y la tragedia no sólo constituyen la esencia de la vida de los individuos, sino también la de la historia de toda la humanidad: *La historia nos dice cual es la vida de los pueblos y lo único que nos narra son guerras y revueltas...* La vida es dolor, y la historia un azar ciego. El progreso es una ilusión. La historia no es, como pretende Hegel, racionalidad y progreso. Son injustificados finalismo y cualquier clase de optimismo.

1.5. EL ARTE Y LA ASCESIS COMO CAMINOS DE REDENCIÓN.

Para escapar de la amargura y la tragedia de la vida y la historia, sólo nos cabe rechazar la voluntad de vivir, ya que ésta es la fuente de todo mal. El primer camino de salvación que se le presenta al hombre es el *arte*. La razón es práctica y como tal está en función de la voluntad de vivir, pero en la contemplación estética, el sujeto se convierte en puro espectador, que se relaciona con el objeto en un acto de contemplación que excluye todo interés. El objeto no es aprehendido como deseable, sino como puro valor estético. Por medio de la contemplación estética el sujeto capta la esencia de las cosas, las ideas o modelos arquetipos, y los capta fuera del tiempo, del espacio y la causalidad. El arte capta y objetiva la esencia de las cosas y precisamente por esto nos ayuda a separarnos de la voluntad. El genio, precisamente, capta las ideas eternas y por la contemplación se sumerge en ellas, anulando aquella voluntad que sólo es pecado y dolor, al haber optado por la vida y por el tiempo. *Para el hombre común, su propio patrimonio cognoscitivo es el farol que ilumina el sendero, mientras que para el hombre genial es el sol que ilumina el mundo...el arte, pues, es liberador...nos transforma en puros sujetos contemplativos, que, mientras contemplan, no quieren, y por lo tanto no sufren.*

El arte es, ciertamente, liberador, pero su redención es temporal e insuficiente ya que la vida no puede ser toda contemplación estética. Igualmente es insuficiente la *religión*, ya que ésta es sólo una evasión basada en alegorías y fantasmas. Ciertamente la religión cristiana con su ascetismo y su renunciamento, se acerca bastante a la auténtica negación de la voluntad de vivir, pero no realiza en verdad tal negación, pues conserva la esperanza gratificante de una inmortalidad personal, además de que atribuye a Dios nuestra propia salvación. Tampoco el *suicidio* es verdadera solución ya que el suicida rechaza los males de la vida, no la vida misma y en cuanto tal secunda la voluntad de vivir.

El camino seguro que propone Shopenhauer para la redención de la fatal alternancia entre el dolor y el tedio es el camino de la *ASCESIS*, por medio del cual se suprime la voluntad de vivir. El primer paso de este camino es la realización de la **justicia** que consiste en el reconocimiento de los demás como iguales a nosotros mismos. Pero la sola justicia no es suficiente para eliminar la individualidad que es fuente del egoísmo. La individualidad se elimina a través de la **bondad** que surge del reconocimiento de que todos compartimos la

misma desventura, la misma desgracia, así aparece el amor desinteresado hacia los que llevan nuestra misma cruz y nuestro mismo destino trágico. La bondad es **compasión y piedad**, un sentir el dolor ajeno a través de la comprensión de nuestro dolor. La compasión es pues, el fundamento de la ética de Shopenhauer. Para reprimir el odio y el desprecio que provocan en nosotros los hombres, el camino más oportuno no es la consideración de su pretendida dignidad, sino la consideración de su infelicidad, de la que nace la piedad (compasión) que es el único amor al que nos llama el Evangelio.

En cualquier caso, sin embargo, la piedad, es decir, el compadecer, continúa siendo un padecer. El camino para erradicar de un modo definitivo la voluntad de vivir y, por lo tanto el dolor, es la negación absoluta de sí mismo, por medio de un camino de ascesis que consiste en el horror que se experimenta ante la esencia de un mundo lleno de dolor. *El primer paso de la ascesis, o negación de la voluntad, es una libre y perfecta castidad.* La castidad perfecta nos libera de la realización fundamental de la voluntad, en su impulso generativo. Hacia este mismo objetivo tienden la pobreza voluntaria, la resignación y el sacrificio. El hombre así, se vuelve libre, se redime y entra en lo que los cristianos llaman "estado de gracia". La ascesis arranca al hombre de la voluntad de vida, de las ataduras con los objetos, y por eso le permite serenarse. Cuando la *voluntad* se convierte en *noluntas*, el hombre ya se ha redimido.

2. **SÖREN KIERKEGAARD (1813-1855)**

2.1. VIDA Y OBRAS

"Algún día, no sólo mis escritos, sino mi vida y todo el complicado secreto de su mecanismo será estudiado con minuciosidad". Kierkegaard nació el 5 de mayo de 1813 en Copenhague. Su padre era un comerciante que tras una juventud en la pobreza y la penuria, había almacenado con los negocios una considerable fortuna. Sören era el último de siete hijos que le dio su segunda mujer -antes su criada- con la que se caso después de haber concebido en ella. Sören heredó el carácter melancólico y taciturno de su padre, el cual le educó en una profunda y severa religiosidad, abrumado por la conciencia del pecado y el temor a la justicia divina.

Durante sus primeros estudios se destacó por sus capacidades intelectuales. Inicia estudios de teología en Copenhague para satisfacer a su padre que quería se hiciese pastor, pero en realidad sus intereses se inclinaban por la literatura y la filosofía. Se dedicó con entusiasmo al estudio de Platón y los idealistas modernos, pero juzgó erróneo el intento hegeliano de compatibilizar la filosofía con la religión cristiana. Durante este tiempo abandona las prácticas religiosas -sin perder totalmente la fe- y se dedica a una vida de diversiones y alegría mundana. Su débil constitución y algún defecto físico se acentuaron con los años y no le permitieron una vida social desenvuelta. En 1836 está al borde del suicidio por el desprecio que le inspiraba su propia vida. Supera esta crisis, asumiendo ciertos principios y exigencias morales que, sin embargo, no llenan por completo el sentido de su vida.

En pocos años murieron su madre y todos sus hermanos a excepción del mayor, Pedro, que llegó a ser obispo luterano. Sören consideró esto como un castigo divino en pago de alguna culpa pasada de su atormentado padre. Este le confesó que en su vida pasada, a causa de la pobreza, maldijo a Dios, así como el origen del matrimonio con su madre. Lleno de afecto y compasión se reconcilió con él. Estos hechos, y la muerte del anciano, en 1838, provocaron el "gran terremoto" interior que le llevó a la conversión, a la experiencia de la alegría sobrenatural. Por devoción a su padre termina sus estudios de teología, y en 1841 presenta la tesis en filosofía *Sobre el concepto de ironía*.

En 1840 se había prometido con Regina Olsen, pero el convencimiento de su incapacidad para crear un hogar feliz, y la conciencia de poseer una misión divina, marcada por el sufrimiento y la expiación, le llevan a romper el compromiso, esta ruptura constituirá un profundo drama en su vida. A Regina dedicará sus primeras obras, e intentará conservar su amor, elevado en un plano religioso. Sören se instala definitivamente en Copenhague, dedicado a sus escritos, gracias a la fortuna heredada de su padre. En 1843 publica *O lo uno o lo otro*, como un ataque al espíritu conciliador de Hegel. En este año aparecen también *Temor y temblor* y *La repetición*. Al año siguiente publica *El concepto de la angustia* y *Migajas filosóficas*. Sören ha sido llamado el "Poeta cristiano" ya que sus obras son una defensa del sentido trascendente del hombre y en particular del cristianismo. Fue duramente atacado por la prensa anticristiana y, sobre todo a partir de 1948 se aprecia un notable

cambio en su pensamiento ya que se dedica a condenar el carácter paganizante de la cultura de su tiempo y el aburguesamiento de la iglesia danesa. Escribe bajo pseudónimos en la apariencia de un "cristiano excepcional" que critica abiertamente la mundanización del cristianismo y expone la verdadera fe cristiana. En 1848 aparece *La enfermedad mortal o tratado de la desesperación* y, en 1850 *Ejercitación del cristianismo*. Durante estos años publica sus *Discursos edificantes*, máxima expresión de su elevada religiosidad. Kierkegaard murió el 11 de noviembre de 1855, después de un súbito desvanecimiento de su débil naturaleza, en profunda paz y alegría interior.

2.2. LA OPCIÓN POR EL INDIVIDUO COMO OPOSICIÓN AL SISTEMA HEGELIANO

"En la especie animal siempre se aplica el siguiente principio: el individuo es inferior al género. Precisamente porque cada individuo ha sido creado a imagen de Dios, el género humano posee la característica de que el individuo se halla por encima del género". Kierkegaard con una franqueza llena de valentía, y en nombre de aquella realidad inmediata que es el individuo, ataca la filosofía especulativa, y en especial el sistema hegeliano. *"La existencia sólo corresponde a la realidad individual, al individuo: ésta permanece fuera y en ningún caso coincide con el concepto...sin duda, un hombre individual no posee una existencia conceptual. Sin embargo, la filosofía sólo aparece interesada por conceptos; no se ocupa por el existente concreto que somos tú y yo, en nuestra singularidad irreplicable e irremplazable...Con la mayor parte de los sistemas de los filósofos, sucede como con alguien que se construyese un castillo enorme y luego se retirase a vivir por su cuenta en un granero. Los filósofos no viven personalmente en sus enormes edificios sistemáticos..."* En contra de Hegel, Kierkegaard se muestra más duro que Shopenhauer. Llega incluso a decir que el hegelianismo, *este brillante espíritu de putrefacción, es la más repugnante de todas las formas de libertinaje*. Hegel pretende contemplar las cosas con los ojos de Dios, saberlo todo, pero cae en el ridículo, porque su sistema se olvida de la existencia, es decir, del individuo. Hay que decir que de todas maneras Kierkegaard no examina en sí la filosofía hegeliana, sino que considera que el sistema en sí, en su totalidad carece de importancia ya que tiene un fundamento ridículo ya que pretende hablar de lo absoluto pero no comprende la existencia humana. Kierkegaard no discute los principios de Hegel, más bien desplaza los intereses de la filosofía: para él, ésta no constituye un sistema especulativo sino el diario íntimo de una existencia irreplicable.

El hombre es plenamente existente cuando trasciende el anonimato de lo general, de la masa, y toma sobre sí, decididamente el peso y la dirección de su vida. Mientras el hombre se encuentra inmerso en la muchedumbre, perdido en ella como simple parte suya, actuando bajo el imperio de sus impulsos, carece de verdadera existencia. Esta muchedumbre no sólo se refiere a lo social sino, también, a lo cognoscitivo. El hombre se convierte en un ser anónimo, ignorante de sí mismo, al hacerse contemplador objetivo de una infinidad de objetos. Únicamente, al vertirse sobre sí mismo, al hacerse contemplador de la subjetividad y transformar su conocimiento en comprensión del propio yo, el hombre camina hacia su verdadera existencia.

El fondo de toda la filosofía de Kierkegaard es claramente espiritual, y él no tuvo ningún reparo en reconocerse como un autor fundamentalmente religioso. De aquí el carácter vital de su doctrina. La fe no sólo es objeto de conocimiento sino esencialmente materia para la vida. La verdad es máximamente verdad cuando es verdad de y para la vida. Kierkegaard no niega la verdad de las ciencias matemáticas y naturales, pero ésta es meramente secundaria, casi irrelevante, pues no compromete la existencia del individuo. El auténtico problema al que debe enfrentarse la filosofía es el problema interior del propio YO, el esclarecimiento del significado individual y personal. El punto de partida kierkegaardiano podríamos expresarlo parafraseando la máxima evangélica: de qué le sirve al hombre conocer todo el mundo si desconoce su alma?.

2.3. LOS TRES ESTADIOS DE LA EXISTENCIA INDIVIDUAL

Quizá lo más conocido de la obra de Kierkegaard sea la doctrina de los tres estadios de la existencia humana. Bajo esta doctrina late la propia experiencia del autor y en su filosofía constituyen los tres escalones o modos de vida por los que el hombre asciende hacia la existencia verdadera. Son tres modelos de hombre que pueden darse en la vida, son antagónicos y no pueden darse simultáneamente en un mismo individuo, y, por otra parte, cada estadio puede ser definitivo, es decir, el hombre puede instalarse en cualquiera de ellos.

2.3.1. El estadio estético: Es la forma de vida en la cual el hombre se encuentra vertido

hacia afuera, en despliegue constante de su sensibilidad. Es el estado de autodispersión. El individuo atento sólo a lo superficial y externo, se pierde en una existencia caprichosa y vacía. Sólo se busca el goce y el placer, pero lo que caracteriza este estadio no es tanto la inmoralidad de lo lascivo y carnal, sino la inmoralidad de lo superficial e indefinido. La existencia estética es un modo de vida informal, es decir, carente de toda forma determinada de vida, es la vida en la que la imaginación se hace rectora de la existencia.

Sin embargo, la vida estética, vida de libertad ilimitada, nunca consigue saciar plenamente al hombre. Todo goce es momentáneo y parcial, y el hombre lleva en su interior una aspiración hacia lo infinito. Al no encontrar el hombre sentido a su vida en la multiplicidad de placeres surge el sentimiento de angustia y desesperación, tanto más intenso cuanto mayor conciencia tiene de su estado de vida. El hombre sólo puede salvarse de la desesperación mediante una decisión: la de adoptar un compromiso y transformar su existencia en una vida ética.

2.3.2. El estadio ético: Este estadio está caracterizado por el modo de vida del hombre que asume unos principios morales generales. Esto supone la configuración de la propia existencia de acuerdo con una norma de valor universal. Este modelo de vida lo ve Kierkegaard realizado o ejemplificado en el matrimonio que representa la estabilidad y constancia del compromiso, frente a la variabilidad del flujo del placer. El hombre ético sacrifica el propio placer para afirmar la vigencia del deber universal. Sin embargo, está condenado a la perpetua insatisfacción pues es incapaz de realizar en perfección el imperativo del deber. El hombre descubre su falta de autosuficiencia moral, la incapacidad de todo esfuerzo de voluntad para hacerse eficaz, y toma conciencia de su condición de pecador. La conciencia del pecado imposibilita toda felicidad, y manifiesta la insuficiencia del estadio.

2.3.3. El estadio religioso: Para salvarse de la angustia y la desesperación del pecado, el hombre necesita arrojar a la fe, dando, de esta forma, paso al estadio religioso de la existencia. Rechazar el pecado sólo conduce a la desesperación, pues, una y otra vez, experimentamos la amargura de nuestro fracaso moral. Sólo podemos salvarnos mediante el acto de fe, en el cual afirmamos al mismo tiempo nuestro pecado y la causa eficaz de nuestra redención. En la fe, reconocemos nuestra impotencia ante la omnipotencia divina, y en ella encontramos la paz de la esperanza. El anhelo de infinitud que el hombre encierra no se satisface mediante la afirmación de un universal moral, sino en la relación con una Personalidad infinita, en esta relación el hombre alcanza su auténtica existencia individual, su ser verdadero, que es ser ante Dios. Fuera de la fe sólo existe la desesperación. La fe no necesita ningún tipo de razonamientos o demostraciones, sino que la fe es siempre un salto, un salto al vacío, tanto para el contemporáneo de Jesús como para el hombre de hoy.

La verdad cristiana, a criterio de Kierkegaard, no es una verdad que haya que demostrar, sino que es una verdad que hay que testificar *reduplicando* la revelación en la propia vida, *sin reservarse para caso de necesidad un escondrijo para sí mismo, y un beso de Judas para las consecuencias posibles*. Tal reduplicación implica un testimonio total, porque con respecto a Dios resulta imposible entregarse "hasta cierto punto, ya que Dios es la negación de todo lo que es hasta cierto punto." Kierkegaard pone en tela de juicio la *consideración especulativa del cristianismo*, es decir, el intento de justificarlo todo mediante la filosofía. No se trata de justificar sino de creer, y para creer no es necesario haber sido contemporáneo de Jesús, la fe es un salto al vacío, no es la confianza en una verdad que se comprende o se justifica, sino el abandono en la verdad que se experimenta en la propia existencia individual, así se entiende que Kierkegaard afirme: *la verdad es subjetividad*, es decir, nadie puede colocarse en mi lugar ante Dios, nadie puede reemplazar mi individualidad.

2.4. ANGUSTIA Y DESESPERACIÓN

En la descripción de los tres estadios existenciales ha aparecido varias veces el término *angustia*, es este uno de los conceptos más profusamente sembrados por Kierkegaard en las doctrinas posteriores que se inspiraron en ella. La angustia es la condición interior del sujeto, que precede al paso de un estadio a otro, pero hay que entender que la angustia no es la causa del salto sino que lo acompaña. Sørensen da la siguiente definición de angustia: *angustia es el deseo de aquello de lo que se tiene miedo*. No se trata, pues, ni de un impulso ni de un retraimiento, sino de la simultaneidad de ambos. Puede entenderse la angustia como un vértigo, que nos retrae del abismo, pero que, a la vez, es atracción del vacío. *La angustia es el vértigo de la libertad*. Y es la libertad la causa de la decisión de pasar de un estadio a otro. El hombre al ser consciente de su libertad como un "ser capaz de", descubre en esa libertad también la posibilidad del pecado y de la culpa: la libertad es la posibilidad del fracaso moral. El hombre angustiando desea eliminar el pecado, que le lleva a la amargura del

remordimiento. Pero se ve incapaz, pues su misma libertad es la puerta del pecado. La perpetua conciencia del pecado le sume en la tristeza y la desesperación.

La única salida que le queda al hombre es el salto de la fe, pero la posibilidad de este salto suscita la máxima angustia. La fe es el salto al vacío, al abismo de lo ignoto e incomprensible. Atrae y repele. Es la renuncia a la propia libertad, y el abandono en la absoluta libertad divina. Es la aceptación de la impotencia moral, y el recurso desesperado a la omnipotencia salvadora de Dios. Este salto no elimina la conciencia del pecado, pero hace que podamos vivirla con un sereno pesar, y no con un amargo resentimiento. Quien no da el salto de la fe, cae inevitablemente en la desesperación, es ésta la verdadera *enfermedad moral* que Kierkegaard diagnostica en sus contemporáneos. La desesperación, en su modo más estricto, es la rebeldía del hombre contra lo eterno, la pretensión de ser él sin referencia a Dios, cuando en realidad, el hombre se halla a sí mismo auténticamente como individuo sólo ante Dios.

Desde el punto de vista cristiano -según Kierkegaard- *ni siquiera la muerte es una enfermedad mortal, y mucho menos lo es algún sufrimiento terreno y temporal...* La muerte puede ser el final de una enfermedad, pero en sentido cristiano la muerte no es el final. *Si se quiere hablar de una enfermedad en el sentido más estricto, ha de tratarse de una enfermedad cuyo fin sea la muerte, y la muerte sería el fin. En esto consiste precisamente la desesperación.*

El origen de la desesperación reside en no quererse aceptar como procedente de las manos de Dios; negando a Dios, uno se aniquila a sí mismo. Separarse de Dios equivale a arrancarse de las propias raíces, alejándose de *aquel único pozo del que brota agua*.

Si la raíz de la desesperación está en no quererse aceptar como procedente de las manos de Dios, entonces se pone de manifiesto que la existencia auténtica es la que se muestra disponible al amor de Dios, la del que ya no cree en sí mismo, sino únicamente en Dios. Esta fe en Dios, este dar testimonio de *la verdad por parte de Dios*, lleva al cristiano a *entrar en un conflicto serio y directo con este mundo*, y al mismo tiempo le hace comprender que desde el punto de vista cristiano *el objetivo de esta vida consiste en verse llevados al grado más elevado de tedio por la vida*, así se estará ya maduro para la eternidad.

2.5. FE Y RAZÓN (TEOLOGÍA CIENTÍFICA)

La fe es un salto, un riesgo: la completa inseguridad humana que se trueca en absoluta seguridad en lo divino. El hombre pierde todo apoyo en lo temporal y se abandona en las manos de lo eterno. El salto de la fe no puede ser paliado ni aminorado por la razón. Kierkegaard pone como prototipo de hombre de fe a Abraham, que -según él- sacrifica toda razón en el acto de confianza en lo divino. La razón no es el camino hacia Dios. Es la conciencia de pecado lo que nos sitúa frente a El, pues en ella experimentamos la contradicción de nuestra incapacidad de salvación y nuestra ansia de ella, de nuestra finitud y nuestro deseo de lo infinito, de nuestra separación de Dios y a la vez la necesidad de El. Sólo la fe nos permite alcanzar a Dios, no así la razón que nos hace ver a Dios como un objeto. La fe no es el término de un proceso intelectual. La fe es la aceptación de aquello que es incomprensible, pero que necesito desesperadamente, pues en ello radica la completa determinación e interiorización de mi ser.

Kierkegaard no niega el contenido objetivo de los dogmas, pero minimiza su valor en favor del carácter existencial de la fe. Subraya el carácter misterioso de la verdad revelada para potenciar el valor moral, de humildad y compromiso del acto de fe. Según Sören las verdades objetivas (rationales) como las verdades matemáticas, no comprometen la existencia; mientras que la verdad de fe, que es subjetividad, compromete la vida incondicionalmente, exige la entrega total. El acto de fe parece corresponder exclusivamente a la voluntad, sin intervención alguna de la inteligencia.

Desde esta perspectiva se comprende que Kierkegaard considere que las ciencias naturales y positivas poca importancia representan para la existencia del individuo. Si el naturalista -que con su ciencia pretende entender a Dios- es un hipócrita, también es verdad que resulta funesto y peligroso el llevar tal cientificidad a la esfera del espíritu: *trátense así las plantas, las estrellas y las piedras; pero tratar en esa forma al espíritu humano constituye una blasfemia que sólo sirve para debilitar la pasión de la ética y la religiosidad*. Existe un abismo infinito entre el hombre y Dios, y los problemas éticos y religiosos no se dejan tratar con los mismos métodos que las ciencias naturales, no se solucionan observando un microscopio.

La teología científica, como el esfuerzo por penetrar por métodos racionales las verdades

de fe, o los datos de la Escritura, es rechazada rotundamente. Aunque se conceda que las ciencias naturales tienen razón en contra de muchas expresiones utilizadas por la Escritura (acerca de la edad del universo, la astronomía, etc.), *queda absolutamente intacta la ética cristiana y la verdad de fe. Esta inmutabilidad de la ética y de la verdad cristiana es lo que el mundo no acepta, con el objeto de gozar de la vida en forma pagana. A este propósito se busca que nos desembaracemos del cristianismo, pero se quiere hacer esto de una manera hipócrita...por razones científicas!...*

Según Kierkegaard, *la teología científica es incrédula, carece de franqueza ante Dios y actúa con mala fe ante la Sagrada Escritura.* Sería insensato proponer una teología científica, tan insensato como elaborar una teología sistemática, (es decir, hegeliana). Esto se hace únicamente porque se tiene miedo y no se tiene fe. *En la esfera de la fe donde se trata de que tú debes creer (aunque todo el mundo estallase en llamas y los elementos se fundiesen...) no hay que esperar las novedades del correo, ni las noticias de los navegantes. Esta sabiduría del espíritu, la más humilde de todas, la más mortificante para un alma vanidosa, es la única certidumbre.* En conclusión, la objeción principal de Kierkegaard aduce en contra de las ciencias naturales (y la teología científica) es la siguiente: *No se puede pensar en absoluto que a un hombre que haya reflexionado sobre sí mismo en cuanto espíritu, pueda ocurrírsele escoger las ciencias naturales (en materia empírica) como tarea acorde con su aspiración.*

2.6. CONCLUSIÓN

El enfrentamiento radical de Kierkegaard al racionalismo hegeliano, le llevó a eliminar toda racionalidad en el ámbito de la fe. Frente a la razón, que hacía la fe innecesaria, afirma la fe como escándalo de la razón. En Hegel, Dios era alcanzado en el continuo y necesario curso de la dialéctica. En Kierkegaard Dios es el fruto del esfuerzo desgarrador del hombre que niega toda mediación entre Dios y él. El filósofo danés sospechaba la presencia de Hegel en todo intento de penetración especulativa de la revelación. Tales proyectos le parecían vanas pretensiones de encontrar una vía fácil y cómoda de ingresar a la fe; la búsqueda de un consuelo racional que endulzase su aceptación, acusaba a la Iglesia luterana oficial de haber rebajado las exigencias del verdadero cristianismo. Y quizá por su celo ardiente de autenticidad, definió la fe desde la consideración unilateral de su aspecto psicológico, olvidando así su dimensión objetiva. De esta manera, parece que el valor de la fe radica más en el esfuerzo del hombre que en su propio contenido. Puede decirse que una fe así definida mira más al hombre que a Dios.

Kierkegaard representa un esfuerzo sincero de ruptura con el inmanentismo moderno, y en favor de un realismo que posibilite la trascendencia del ser respecto de la conciencia. Por otra parte, su crítica a la Iglesia luterana hizo que su postura se acercase, en muchos puntos, al catolicismo. Subrayó el valor del sacrificio, del sufrimiento y la abnegación, criticando la concepción protestante de la salvación por la sola fe. De todas maneras, la filosofía de Kierkegaard cae en un subjetivismo exagerado no sólo en el plano de la verdad sino también en el de la fe.

Fuera de su país, la filosofía de Kierkegaard apenas fue conocida. Permaneció en la oscuridad hasta que, ya entrado el siglo XX, fue recuperada por los teólogos alemanes; y alcanzó la máxima celebridad con el movimiento existencialista, que de ella se alimentó en gran parte.

TERCERA UNIDAD

EL POSITIVISMO

1. **GENERALIDADES**

El positivismo es una corriente compleja de pensamiento que dominó gran parte de la cultura europea en sus manifestaciones filosóficas, políticas, pedagógicas, historiográficas y literarias, en un período que cubre aproximadamente desde 1840 hasta casi el inicio de la primera guerra mundial. Este período coincidió con la época de la expansión colonial europea en África y en Asia. En el seno de este marco político culmina en Europa la transformación industrial, lo cual posee enormes consecuencias para la vida social: la utilización de los descubrimientos científicos transforma todo el sistema de producción; se multiplican las grandes ciudades; crece de modo impresionante la red de intercambios comerciales; se rompe el antiguo equilibrio entre zonas rurales y zonas urbanas; aumentan la producción y la riqueza; la medicina vence las enfermedades infecciosas, etc. En pocas palabras, la revolución industrial cambia radicalmente la forma de vivir. La idea de un progreso humano y social imposible de detener cunde en el entusiasmo general: de ahora en adelante dispondríamos de los instrumentos capaces de solucionar todos los problemas, y estos instrumentos consistían sobre todo en la ciencia y en sus aplicaciones a la industria, y luego en el mercado libre y en la educación. La estabilidad política, el proceso acelerado de industrialización y los avances de la ciencia y de la tecnología constituyen pues, los pilares del medio ambiente sociocultural que el positivismo interpreta, exalta y favorece.

El concepto *POSITIVO* tiene varias significaciones según el sentido con el cual se analice. Se pueden determinar al menos cuatro acepciones: 1) En general, *positivo* significa lo que trae su origen de un acto institucional divino, y, más aún, humano, lo que es *puesto y establecido*; y se opone a lo *natural, necesario y eterno*. En este sentido se habla de *derecho positivo o religión positiva*, en oposición a una moral y derecho naturales y eternos, defendiendo un origen puramente humano o histórico. 2) En una acepción puramente lógica, *positivo* se opone a *negativo*. 3) De la acepción lógica se deriva la acepción “práctica” y valorativa de lo *positivo* como aquello que es *eficaz o constructivo* y se contrapone a lo inútil o destructivo. Comte asume sin duda este sentido, ya que insiste en que la misión de la filosofía es promover continuamente el progreso y renovación de la sociedad, y no satisfacer la vana y estéril curiosidad. 4) Por último, una acepción de orden teórico o “metodológico”: lo *positivo* significa lo que es *dado* por la experiencia, como un *hecho* que es el punto de partida de nuestro saber y fundamento de toda ciencia y filosofía, del cual se ha de separar toda investigación sobre su razón de ser o sus causas. El término en este sentido empezó a ser usado por Francisco Bacon, que llamaba *positiva* la fuerza o la ley natural, en la cual podía detenerse el filósofo sin proceder a ulterior indagación de sus causas. Esta acepción también es asumida por Augusto Comte.

El *positivismo* es, por lo tanto, el sistema que profesa como doctrina fundamental, que únicamente los hechos de la experiencia constituyen el *objeto* de nuestro conocimiento, es decir, que nada podemos conocer fuera de los objetos de la experiencia. Excluye pues, del ámbito de nuestro saber las esencias de las cosas, y todas las categorías “metafísicas” con que se trata de explicar los principios de los seres o sus causas inmediatas o últimas.

Los representantes más significativos del positivismo son Augusto Comte (1798-1857) en Francia; John Stuart Mill (1806-1873) y Herbert Spencer (1820-1903) en Inglaterra; Jakob Moleschott (1822-1893) y Ernst Kaeckel (1834-1919) en Alemania; Roberto Ardigò (1828-1920) en Italia. En todos estos países el positivismo reviste gran variedad de intereses, aún así, se pueden señalar como rasgos fundamentales del positivismo los siguientes:

1) Se reivindica el primado de la ciencia: sólo conocemos aquello que nos permite conocer las ciencias, y el único método de conocimiento es el propio de las ciencias naturales.

2) El método de las ciencias naturales (descubrimiento de las leyes causales y el control que éstas ejercen sobre los hechos) no sólo se aplica al estudio de la naturaleza, sino también al estudio de la sociedad.

3) Por esto la "sociología" - entendida como la ciencia de aquellos hechos naturales constituidos por las relaciones humanas y sociales - es un resultado característico del programa filosófico positivista.

4) No sólo se exalta la ciencia como el único instrumento cognoscitivo, sino que se la considera el único medio en condiciones de solucionar en el transcurso del tiempo todos los problemas que hasta entonces habían atormentado a la humanidad.

5) La época del positivismo se caracteriza por un optimismo general, que surge de la certidumbre en un progreso imparable que avanza hacia condiciones de bienestar generalizado, en una sociedad pacífica y penetrada de solidaridad entre los hombres.

6) La exaltación de la ciencia lleva a un desprecio de la "ciencias metafísicas", se da una nueva interpretación a la filosofía y se infravalora la religión revelada. Se avanza rápidamente hacia una secularización y concepción laica de la cultura, entendida como una construcción puramente humana, sin ninguna dependencia de teorías y supuestos de orden teológico.

2. AUGUSTE COMTE (1798-1857) Y EL POSITIVISMO CIENTÍFICO

Nacido en Montpellier (Francia), hizo sus primeros estudios en su ciudad natal. Por haber sobresalido en matemáticas, fue admitido a los 16 años a la Escuela Politécnica de París, alternando con lecturas de tipo filosófico. Al suspenderse los cursos en la Escuela, tuvo que dedicarse a la enseñanza privada radicándose definitivamente en París, allí conoció a Saint-Simon de quien recibió grande influencia, pero a quien abandona en 1824 juzgándolo de superficial y poco meditativo, y se propuso elaborar su propia doctrina de la ciencia. Fruto de su trabajo docente es su obra más famosa, *Curso de filosofía positiva*, escrito en seis volúmenes. En 1825 se casa con Carolina Massin. En 1832 obtuvo el puesto de docente en la Escuela Politécnica pero al poco tiempo fue retirado por sus nuevas ideas. Su situación económica fue siempre precaria, pero siempre obtuvo el apoyo financiero de amigos y discípulos. En 1844 fallece su esposa y se enamora al año siguiente de Clotilde de Vaux, a quien se unió apasionadamente, pero un año después la joven muere. Comte veía en ella "el ángel incomparable que el conjunto de los destinos humanos había designado para transmitirle el resultado general del perfeccionamiento gradual de nuestra naturaleza moral". Ella será el símbolo de la nueva humanidad y la sacerdotisa de la religión positiva. En 1848 funda la "Sociedad Positiva" con un grueso número de discípulos. En mayo de 1857 enfermó con un cáncer en el estómago muriendo en el mes de septiembre y dejando en su testamento la orden expresa de conservar su vivienda como sede del culto de la humanidad. Entre sus numerosas obras se destacan: *Sistema de política positiva* (1854); *Plan de trabajos científicos para reorganizar la sociedad* (1822); *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844); *Catecismo positivista o breve exposición de la religión universal* (1852).

2.1. Punto de partida

La doctrina positivista de Comte nace del intento de una *regeneración universal*, política y filosófica a la vez. Pretende sacar a Europa de la profunda crisis en la que la habían dejado las revoluciones del s.XVIII, y para esto se precisaba de un sistema de conocimientos y normas parangonable al elaborado por el pensamiento cristiano para la sociedad medieval, pero acorde con el actual progreso del espíritu humano. Al igual que los iluministas Comte tiene fe absoluta en la razón, pero considera que el espíritu científico no tiene por sí solo la virtud de organizar la sociedad, por esto se debe fundamentar una ciencia de los hechos sociales (la sociología) extendiendo el método científico al estudio de los fenómenos sociales, la ciencia social, lógicamente debe fundarse sobre los principios de toda ciencia verdadera.

2.2. La ley de los tres estadios (Filosofía de la Historia)

En su *Curso de filosofía positiva* afirma Comte: "Estudiando el desarrollo de la inteligencia humana...desde sus primeras manifestaciones hasta hoy, creo haber descubierto una gran ley básica a la que se halla sometida la inteligencia con una necesidad imposible de variar...y que se puede constatar gracias a las pruebas racionales que nos suministra el conocimiento de nosotros mismos y la verificación histórica que se puede llevar a cabo haciendo un atento examen al pasado. Esta ley consiste en lo siguiente: cada una de nuestras principales concepciones, cada rama de nuestros conocimientos para necesariamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto; el estado científico o positivo...de aquí proceden tres tipos de filosofías que se excluyen recíprocamente. El primer estadios es punto de partida necesario para la inteligencia humana; el tercero es su estado fijo y definitivo; el segundo se halla destinado a servir como etapa de transición". Esta es la ley de los tres estadios, punto clave en la filosofía de Comte. Dicha ley hallaría su confirmación en la evolución vital de los

individuos (todos los hombres son teológicos en su infancia, metafísicos en la juventud y físicos en la edad adulta) y en la historia de la humanidad, los tres estadios aparecen también bien diferenciados en la evolución de la humanidad.

- **El estadio teológico:** El espíritu se dirige al conocimiento de las causas primeras y finales de los efectos. Los rasgos que caracterizan este estadio son la búsqueda y explicación del absoluto y el predominio de la imaginación sobre la razón. Es el estadio de la infancia de la humanidad, que comprende todos los pueblos de la Antigüedad y el Medioevo hasta la época moderna del racionalismo. En este período la sociedad está bajo el *régimen teocrático y militar*. Este estadio pasa a su vez por tres momentos: el fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo.

- **El estadio metafísico:** En el fondo es una modificación del primero, *los agentes sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas inherentes a los diversos seres del mundo*. Se distingue del primero en que proporciona una explicación immanente, no trascendente, del objeto. Este es el estadio de las sociedades modernas, se caracteriza como *época crítica, o edad de transición revolucionaria*. También es la época de desorganización creciente, espontánea y sistemática.

- **El estadio positivo:** El advenimiento de este estadio lo preveía Comte para 1841, con la instauración de una era plenamente pacífica. Mediante la ciencia se eliminará totalmente todo residuo teológico. La nueva sociedad es caracterizada como *industrial y pacífica*. El altruismo, ya extendido gracias a la cristiandad, se hará *planetario* gracias a la ciencia. Se eliminarán todas las causas de las guerras, el ejército quedará limitado a la represión de los desórdenes interiores. La autoridad a imitación del catolicismo, será temporal y espiritual. La propiedad cumplirá plenamente su función social, asegurando la vida material de los sabios y pagando al obrero un salario suficiente para siete personas.

2.3. La doctrina de la ciencia.

¿En qué consiste la ciencia según Comte? El objetivo de la ciencia reside en la búsqueda de leyes, porque *"sólo el conocimiento de las leyes de los fenómenos -cuyo resultado constante nos permite preverlos- puede evidentemente conducirnos en la vida activa a modificarlos en beneficio nuestro"*. La ley es necesaria para efectuar previsiones, y a su vez, estas son necesarias para la acción del hombre sobre la naturaleza. Siguiendo las huellas de Bacon y de Descartes, Comte piensa que la ciencia es la que nos suministrará un dominio sobre la naturaleza, pero no está de acuerdo en que la ciencia tenga una finalidad fundamentalmente práctica sino teórica. No se puede señalar pues a Comte como un "empirista" en el sentido tradicional del término ya que considera que los solos datos de hecho no son suficientes, sino que también es necesaria la teoría: *"Hemos reconocido que la verdadera ciencia...consta esencialmente de leyes y no de hechos, aunque éstos resulten indispensables para establecerlas y promulgarlas"*. La erudición consiste en hechos sin leyes, la ciencia consiste en leyes que se refieren a los hechos.

Según Comte, todos los fenómenos observables están contenidos en cinco básicas categorías o ciencias particulares: astronomía, física, química, biología y sociología. La filosofía no es como señalan algunos, el conjunto de todas las ciencias positivas, sino que la filosofía consiste en *"determinar con exactitud el espíritu de cada una de las ciencias, descubrir sus relaciones y conexiones, y resumir, si es posible, todos los principios específicos en una cantidad mínima de principios comunes, siguiendo el método positivo"*. A la filosofía no le toca resolver problemas nuevos, sino más bien, unificar sólidamente las múltiples soluciones científicas cuyo conjunto debe satisfacer a la razón humana. El contenido de la filosofía se confunde con el de las seis ciencias fundamentales (a las cinco anteriores después Comte añade la matemática), pero no se confunde con ellas ya que consiste sobre todo en un *método* que señala el procedimiento a seguir en cada una de las disciplinas y controla sus trabajos dentro del sistema o del "espíritu positivo".

Comte aspira a que el ordenamiento de las ciencias propuesto por él sea al mismo tiempo un orden lógico, histórico y pedagógico. El *orden lógico* corresponde al criterio de la simplicidad del objeto: en primer lugar están las ciencias que en su opinión poseen un objeto más simple, a continuación se avanza hacia la sociología que es la de objeto más complicado. El *orden histórico* se pone de manifiesto el paso de las ciencias particulares

hasta el estado positivo, ya todas las ciencias han alcanzado este estadio, sólo falta la sociología, la cual en cuanto ciencia positiva aún se encuentra en estado de proyecto. El *orden pedagógico* se justifica porque habría que enseñar las ciencias en el mismo orden en que se ha producido su génesis histórica. De acuerdo con la jerarquía de Comte, las ciencias más complejas presuponen las menos complejas: la sociología supone la biología, la cual supone la química, y ésta la física. Sin embargo, esto no significa que las ciencias superiores puedan reducirse a las inferiores. Cada una tiene su autonomía y sus propias leyes.

Toda ciencia verdaderamente positiva tiene cuatro rasgos o caracteres principales: 1) *La ley de la subordinación constante de la imaginación (especulación) a la observación.* 2) *La relatividad* de toda ciencia y de sus resultados, es decir, la renuncia a toda noción absoluta. La investigación está subordinada al conjunto del progreso social, y no tienen la fijeza absoluta que los metafísicos quieren atribuirles. 3) Hay que estar igualmente alejado tanto del *empirismo* como del *misticismo*. Entendiendo por misticismo cualquier trascendencia metafísica, y por empirismo la simple erudición como acumulación de hechos pero sin deducir leyes. 4) *La invariabilidad de las leyes naturales*, este es un postulado universal en orden a la previsión racional que el positivismo pretende. De esta manera se va llegando a un *determinismo mecanicista* que rechaza toda noción de las causas finales y toda dirección teleológica en la constitución del mundo astronómico y en la organización de los seres vivientes.

2.4. La sociología como culmen de las ciencias.

La sociología constituye el último eslabón del progreso intelectual, a través de la elaboración de los principios que han de regir la organización del nuevo régimen político de la sociedad occidental. La sociología es la salvación de la humanidad de la anarquía y el desorden espiritual en que la han sumido las revoluciones.

A través del razonamiento y la observación la sociología puede establecer las leyes de los fenómenos sociales, al igual que para la física es posible establecer las leyes que rigen los fenómenos físicos. Comte divide la sociología o física social, en estática social y en dinámica social. La ***estática social*** estudia las condiciones de existencia que son comunes a todas las sociedades en todas las épocas (el individuo, la familia y la sociedad general). La ***dinámica social*** consiste en el estudio de las leyes del progreso de la sociedad. Su ley fundamental es la de los tres estadios, y el progreso social se ajusta a dicha ley. Al estadio teológico corresponde la supremacía del poder militar; al estadio metafísico corresponden las revoluciones; y al estadio positivo corresponde la sociedad industrial. Se pueden subrayar algunos elementos decisivos de la sociología de Comte: 1) La estática social indaga acerca de las condiciones del orden; la dinámica estudia las leyes del progreso. 2) *"El progreso humano, en su conjunto, siempre se ha llevado a cabo de acuerdo con etapas obligadas porque son necesarias de acuerdo a la naturaleza"*. 3) La evolución de la humanidad va del estadio teológico al positivo. Pero no hay que infravalorar el pasado, ya que el pasado se halla grávido del futuro y *"la humanidad está compuesta más de muertos que de vivos, los muertos gobiernan siempre a los vivos"*. 4) La física social es el supuesto necesario de una política racional.

¿Por qué caminos podrán conocerse las leyes de una sociedad? En opinión de Comte, las vías para lograr el conocimiento sociológico son la observación, el experimento y el método comparativo. La observación de los hechos sociales es una observación directa y enmarcada en la teoría de los tres estadios. En sociología los experimentos no resultan tan simples como en física o química, ya que no se puede cambiar a capricho las sociedades. No obstante tanto en biología como en sociología los casos patológicos, que alteran la normal conexión de los acontecimientos, substituyen en cierta forma al experimento. El método comparativo estudia las analogías y las diferencias entre las diversas sociedades en sus respectivas fases de desarrollo.

2.5. La religión de la humanidad.

En la última gran obra de Comte, el *Sistema de política positiva*, el propósito comtiano de regenerar la sociedad basándose en el conocimiento de las leyes sociales asume la forma de una religión en la que se substituye el amor a Dios por el amor a la humanidad. La humanidad es un ser que trasciende a los individuos. Está compuesta por todos los individuos vivientes, por los fallecidos y por los que aún no han nacido. Los individuos son el producto de la humanidad a la que hay que venerar como en otros tiempos se veneraba a los dioses paganos. La *religión universal de la humanidad* destruye evidentemente, toda

trascendencia divina. Comte no se declara abiertamente ateo, e incluso combate el ateísmo, pero sustituye la idea de Dios, cargada de *oscuros prejuicios retrógrados*, por la del gran Ser o humanidad. Si la constitución social antigua se basaba en una "teocracia" y en una "teolatría", a éstas han de suceder una *sociocracia* y una *sociolatría*, que es la adoración universal de la humanidad.

Fascinado por el catolicismo, debido a su universalismo y a la capacidad de integrar la existencia humana en su totalidad, Comte sostiene que la religión de la humanidad debe constituir una copia exacta del sistema eclesiástico. Ya están dispuestos los dogmas de la nueva fe: la filosofía positiva y las leyes científicas. Para la difusión de estos nuevos dogmas es preciso que haya ritos, sacramentos, un calendario y un sacerdocio. Habrá un bautismo, una confirmación y una extremaunción laicas; el ángel de la guarda positivo será la mujer. Los meses y los días recibirán nombres simbólicos de acuerdo con las ciencias. Se construirán templos laicos (institutos científicos). Habrá un papa positivo que ejercerá su autoridad sobre las autoridades positivas que se ocuparán del desarrollo de las industrias y la utilización práctica de los descubrimientos. En la sociedad positiva los jóvenes estarán sometidos a los ancianos y estará prohibido el divorcio. La mujer se convierte en guardiana y fuente de la vida sentimental de la humanidad. La humanidad es el gran ser; el espacio, el gran medio ambiente, y la tierra, el gran ídolo: tal es la trinidad de la religión positiva.

2.6. La moral positiva

El sistema de Comte es altamente moralizante ya que considera que el orden moral es la culminación del orden social. La moral al igual que las demás ciencias está sometida al desarrollo de los tres estadios y por lo tanto es *relativa* y condicionada por las situaciones históricas, la moral, pues, no necesita principios y presupuestos metafísicos para su sistematización. Junto con este relativismo, Comte apunta también al *utilitarismo moral* ya que la doctrina moral se debe fundar solamente en las ideas de bien y de mal, entendiendo éstas como lo que es útil o perjudicial para satisfacer las necesidades privadas o públicas.

La moral tiene primacía o superioridad sobre las demás ciencias ya que en virtud de ella se organiza el orden social. La moral de Comte se destaca también como una *moral del sentimiento*, ya que da primacía a las facultades afectivas sobre las intelectivas y por lo tanto a la vida afectiva sobre la intelectual, el predominio del corazón sobre el espíritu o la razón. Pero los sentimientos que debe desarrollar la moral en su dirección práctica son los de la *simpatía y la solidaridad* ya que toda la vida social está basada en el predominio de los instintos altruistas sobre los egoístas. En esto consiste la perfección moral, en la orientación superadora de los instintos egoístas hacia la vida social; por esto se defina la moral de Comte como una *moral social o moral del altruismo*. La vida moral se inicia en el orden personal, progresa hacia el familiar y se perfecciona en el orden social.

Por último, la moral positiva basada en un restringido concepto de la libertad (la libertad es la simple aceptación consciente de las leyes naturales que rigen el orden social y moral), elabora una teoría según la cual en el estado positivo la idea del *derecho* desaparece irrevocablemente desplazado por el *deber*: El único derecho que el hombre tiene es el de realizar y cumplir con su deber, es decir, actuar en función de la sociedad. La sociedad positiva, es pues, una sociedad con deberes y sin derechos.

3. **EL POSITIVISMO UTILITARISTA**

El utilitarismo de la primera mitad del s. IX es el movimiento que hereda las tesis y la actitud de los ilustrados, y que en el interior de la tradición filosófica empirista constituye la primera manifestación del positivismo social en Inglaterra. Los representantes más importantes son Jeremiah Bentham, James Mill y su hijo John Stuart Mill. Pero para comprender mejor el sentido de la filosofía utilitarista, conviene abordar aunque sea brevemente el pensamiento de los economistas Robert Malthus, Adam Smith y David Ricardo.

3.1. THOMAS ROBERT MALTHUS Y EL PROBLEMA DEMOGRÁFICO

Malthus (1766-1834) publicó anónimamente en 1798 su célebre *Ensayo sobre la población*, en el cual parte de dos postulados innegables: 1) El alimento es necesario para la vida del hombre; 2) La atracción entre los dos sexos es indispensable y se mantendrá siempre. Con estos dos postulados afirma que "*el poder de crecimiento es infinitamente más elevado que el poder de la tierra para producir los medios de subsistencia necesarios para el hombre: en efecto, si no se frena la población, ésta aumenta en progresión geométrica,*

mientras que los recursos aumentan en progresión aritmética". Según Malthus la naturaleza misma controla el crecimiento de plantas (dispersión de semillas, cambios de climas, etc.), de animales (enfermedades, muerte precoz) y del mismo hombre (la miseria y el vicio "amargos ingredientes que se hallan en el cáliz de la vida humana"). Pero el control represivo que ejercen la miseria y el vicio sobre la humanidad, debe ser reemplazado por un control preventivo que impida el excesivo aumento de la población mediante el "freno moral": "La abstención del matrimonio por motivos de prudencia y con una conducta estrictamente moral durante el período de dicha abstinencia". Hoy en día la solución propuesta por Malthus no es la más apreciada, sin embargo, es cierto que los problemas de las relaciones entre población, recursos naturales y ambiente, centran la atención mundial.

3.2. ADAM SMITH Y DAVID RICARDO: "LA ECONOMÍA CLÁSICA".

Estos dos economistas ingleses son los más prestigiosos representantes de la economía política clásica. Smith (1723-1790) en la *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, había sostenido que: 1) Únicamente el trabajo manual es productivo, ya que crean bienes materiales que poseen un valor objetivo intercambiable; 2) Los científicos, los políticos, los profesores, en definitiva, todos los productores de bienes inmateriales, sólo colaboran indirectamente en la formación de la riqueza nacional, por lo cual la riqueza de una nación será más grande cuanto menor sea el número de ociosos; 3) Se alcanza la cumbre de la sabiduría cuando el Estado, dejando libre a cada individuo para que consiga el máximo bienestar personal, asegure automáticamente el máximo bienestar a todos los individuos. Ésta es la esencia del librecambismo de Smith: "El estudio de su beneficio personal conduce a que cada individuo prefiera también la ocupación que resulta más provechosa para la colectividad. Su intención no es contribuir al interés general; él sólo mira su propio interés, y en este caso, al igual que en muchos otros, se ve conducido por una mano invisible hacia la realización de un objetivo ajeno a sus intenciones". En resumen, existe una armonía natural, en el sentido de que la consecuencia no intencionada del egoísmo de cada uno es el bienestar de todos.

3.3. JEREMIAH BENTHAM (1748-1832)

Bentham se considera propiamente como el fundador del utilitarismo. Nació en Londres, hijo de abogados ilustres y se graduó también en leyes. Su máximo interés recayó sobre la jurisprudencia, la ética y la política. Una idea importante de Bentham es que las leyes no se promulgan de una vez para siempre, sino que son modificables y perfectibles. Por consiguiente, es preciso esforzarse de manera continuada por conseguir una legislación que promueva "la máxima felicidad para la mayor cantidad posible de personas". Todo el sistema filosófico de Bentham está apoyado en su **principio de utilidad**, según el cual "la naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el poder de dos maestros soberanos, el dolor y el placer", se entiende como principio de utilidad aquel que aprueba o desaprueba cada acción, como buena o mala, según que aumente o disminuya la felicidad de los individuos y de la comunidad. Bentham sostenía que en el ámbito de la moral los únicos hechos realmente importantes son el placer y el dolor. Conseguir placer y evitar el dolor: estos son los únicos motivos de la acción. Valorar, es decir, manifestar aprobación o desaprobación ante una acto, significa pronunciarse sobre su capacidad de generar dolor o placer. El juicio moral se convierte en un juicio sobre la felicidad: el placer (la felicidad) el bueno, y el dolor es malo. Todos los individuos persiguen siempre lo que consideran como su felicidad, aquel estado de cosas en el que se da la mayor felicidad y el mínimo de dolor. La moral se reduce así a una especie de hedonismo calculado, que valora con atención las características del placer: duración, intensidad, certeza, proximidad, capacidad de producir otros placeres y ausencia de consecuencias dolorosas. El sabio es aquel que sabe renunciar a un placer inmediato para obtener un bien futuro cuyo balance sea más favorable.

¿Tiene alguna demostración o prueba este principio de utilidad?. Para Bentham es un principio evidente fundado en la experiencia. Todos los hombres buscan la felicidad, aspirando al mayor placer, y, por consiguiente, todos lo aplican en la práctica, aunque lo desconozcan. Un principio no se puede probar, pues todas las pruebas descansan en un principio, y éste es el supremo.

Bentham trató de refutar a todos los filósofos que desde la antigüedad combatieron el principio de utilidad, y los reduce a dos grupos: a) Los que defienden la moral del sentimiento, o el principio de la *simpatía y antipatía*; b) Los que defienden el *principio del ascetismo* que es opuesto al principio de felicidad. A los primeros los evade con breves palabras diciendo que la simpatía altruista coincide con la utilidad. A los segundos los clasifica en dos grupos: los filósofos moralistas y los defensores del ascetismo por motivos

religiosos. Entre los primeros cuenta y anatomiza a todos los grandes moralistas de la antigüedad: Sócrates, Platón, Aristóteles, los estoicos (excepto Epicuro) que prescribían dominar los placeres sensuales por el honor y motivo de la virtud, del honor, de la justicia, y en definitiva, del sumo bien. Bentham les tacha de hipócritas y combate tales conceptos morales como "puro error" y simple fraseología. Es ridículo, piensa, llamar a los placeres de los sentidos "innobles" porque se producen en el cuerpo. No hay parte ni órgano del cuerpo que sea innoble, pues todos ellos, con sus placeres, son dados por la naturaleza, la cual nos impone por ley buscar la dicha o el placer. En cuanto a los defensores del principio "teológico" del ascetismo, Bentham los critica con mayor fuerza ya que para él las prácticas religiosas son puras supersticiones, Dios no nos gobierna por una legislación *externa*, o una suerte de mandamientos divinos, sino a través de los instintos de la naturaleza.

La doctrina de Bentham se encierra, pues, en un positivismo empirista semejante al de Comte, rechazando todo concepto filosófico que salga de los límites de la pura experiencia. Por último, en cuanto a las materias religiosas, se muestra *escéptico*, a lo sumo deísta y contrario a toda religión positiva. Considera que la religión es un obstáculo para el progreso intelectual y perjudicial para la sociedad; su agnosticismo y actitud antirreligiosa impidieron al principio que sus ideas progresasen en Inglaterra.

3.4. JOHN STUART MILL (1806-1873)

Hijo del también utilitarista James Mill (1773-1836) a quién describe así: *"MI padre fue el primer inglés de gran valor que comprendió a la perfección y adoptó en su conjunto las concepciones de Bentham acerca de la ética, el Estado, la legislación...En su concepción de la vida el carácter estoico se combinaba con el epicúreo y el cínico...por su utilitarismo asumió como criterio exclusivo de lo justo y de lo injusto la tendencia de las acciones a producir placer o dolor...consideraba que la vida humana era algo muy pobre, una vez perdida la frescura de la juventud..."*.

En la obra *Utilitarismo* Mill secunda las ideas de Bentham y de su padre: *"De acuerdo con el principio de la máxima felicidad, el fin último de todas las cosas y la razón por la cual todas las demás son deseables es una existencia exenta de dolores en el mayor grado posible y lo más rica en goces que sea posible"*. Stuart Mill considera que no sólo se debe tener en cuenta la cantidad de placer, sino también su cualidad: *"Para saber cuál es el más agudo de dos dolores o el más intenso de dos placeres, hemos de confiarnos al criterio general de cuantos tiene práctica en unos y en otros"*.

Mill defiende el derecho del individuo a vivir como le plazca: *"Cada uno es un guardián total de su propia salud, tanto como corporal, mental y espiritual...Para que la naturaleza humana pueda manifestarse con fecundidad, es necesario que los diversos individuos estén en condiciones de desarrollar sus diferentes modos de vida"*. La ley debe defender la libertad individual (la cual no es absoluta sino que está limitada por la libertad del otro), y por esto se habla de una libertad civil que implica: 1) Libertad de pensamiento, de religión y de expresión. 2) Libertad de gustos y de desarrollar la vida según el propio carácter. 3) Libertad de asociación.

4. **EL POSITIVISMO EVOLUCIONISTA**

El concepto de "evolución" aunque se difundió notablemente a partir del s. IX para interpretar o explicar el desarrollo de la vida y la sociedad, no es un término ni una idea nueva, los primeros en hablar de una "evolución" de formas inferiores de vida a formas superiores fueron Anaximandro y Empédocles en la antigüedad, pero luego la concepción estática o fija de las especies, propiciada por Platón y Aristóteles, hace que hasta el siglo XVIII no se vuelva a intentar una interpretación evolutiva de la realidad. Luego, con la difusión del mensaje bíblico se impone la solución "creacionista" que en ocasiones se interpreta de un modo fijista y también evolucionista.

El evolucionismo moderno se enmarca dentro de la tradición positivista y particularmente dentro del empirismo inglés y tiene como máximos exponentes a Lamarck y a Darwin en el evolucionismo biológico, y a Spencer en el Evolucionismo filosófico. El concepto de "Evolución", en líneas generales designa el progreso inmanente de la naturaleza, es decir, un progreso no guiado por ideas o leyes superiores, sino que la naturaleza es progreso en su propia esencia, es la fuerza primaria que produce por sí misma todas las formas: de la naturaleza inorgánica a la orgánica y a la vida espiritual y ética del hombre.

4.1. JEAN BAPTISTE MONET DE LAMARCK (1744-1829)

Antes de Darwin existía toda una tradición investigativa en el ámbito de las discusiones materialistas-naturalistas y en la que se encuentran nombres como Kircher, Hooke, Buffon y, sobre todo, el naturalista J.B. Monet, quien enunció la teoría según la cual en la naturaleza hay una tendencia interna al desenvolvimiento y a una adaptación de las formas biológicas al medio ambiente. En el proceso de la adaptación al medio se desarrollan órganos en relación directa con su uso. Las adquisiciones, pérdidas o cambios en la organización de los individuos se conservan y se transmiten a los descendientes.

Lamarck en su libro *Filosofía zoológica* (1809), expone así su teoría: *"No es la forma -del cuerpo o de cada una de sus partes- la que da lugar a las costumbres y al modo de vida de los animales, sino que, al contrario, las costumbres, el modo de vida y todas las demás circunstancias influyentes han ido constituyendo a lo largo del tiempo la forma del cuerpo de cada una de las partes de los animales. A través de nuevas formas se han adquirido facultades nuevas, y poco a poco la naturaleza ha llegado a formar los animales tal como los vemos actualmente"*. Más en particular Lamarck formula dos leyes: 1) LEY DEL USO Y DESUSO DE LOS ÓRGANOS: *"En todo animal que no haya superado el final de su desarrollo, el empleo más frecuente y continuado de un órgano cualquiera fortifica poco a poco dicho órgano, lo desarrolla, aumenta su tamaño y le confiere una potencia proporcionada a la duración de su uso, mientras que la carencia constante de uso de ese órgano lo debilita insensiblemente, lo deteriora, disminuye progresivamente sus facultades y acaba por hacerlo desaparecer"*. 2) LEY DE LA HEREDABILIDAD DE LOS CARACTERES ADQUIRIDOS: *"Todo lo que la naturaleza ha hecho que los individuos adquieran o pierdan debido al influjo de las circunstancias a las que su linaje se encuentra expuesto desde hace tiempo...se conserva a través de generación en los nuevos individuos que procedan de ésta, siempre que los cambios sean comunes a los dos sexos, o por lo menos, a los que produjeron estos nuevos individuos"*.

Lamarck ilustra con numerosos ejemplos sus teorías: Los reptiles habrían perdido las patas *"por haber tomado la costumbre de arrastrarse sobre la tierra y ocultarse bajo la hierba"*, y cuyo cuerpo ha adquirido una forma alargada a causa de repetidos esfuerzos *"por pasar a través de espacios angostos"*; los patos habrían desarrollado la membrana existente entre los dedos de sus patas debido al continuo golpear en la superficie del agua; las jirafas tendrían sus largas patas anteriores y su cuello tan largo como consecuencia del continuo esfuerzo por alimentarse con las hojas más altas de los árboles.

Aunque era ingeniosa y sencilla, la teoría de Lamarck no tuvo mucho éxito. Fue tenazmente combatida -entre otros- por el fundador de la anatomía comparada y de la paleontología, **GEORGE CUVIER** (1769-1832), quien en su *Discurso sobre las revoluciones del globo*, dice: *"Con frecuencia la vida sobre la tierra se ha visto sacudida por acontecimientos espantosos. Innumerables seres vivos han sido víctimas de tales catástrofes: algunos que habitaban en tierra firme fueron arrastrados por las inundaciones; otros, que poblaban el seno de las aguas, salieron a la superficie como consecuencia del repetido elevarse del fondo de los mares; sus especies mismas se han extinguido para siempre, y sólo han dejado en el mundo determinados restos, que al naturalista le cuesta conocer"*. Aunque la intención de Cuvier es oponerse a Lamarck, la anatomía comparada y la paleontología más tarde se convertirán en factores decisivos para la teoría de la evolución.

4.2. CHARLES DARWIN (1809-1882)

En el espíritu materialista y positivista de la época, Charles Darwin recogiendo la tradición naturalista y basándose en dispendiosas investigaciones propias, establece sus teorías sobre la evolución de las especies, constituyéndose propiamente en el fundador del "evolucionismo", de aquí que se conozca también como darwinismo. Las ideas de Darwin cambian totalmente la manera de concebir la naturaleza y particularmente al hombre.

El mérito de Darwin consiste en haber dado un fundamento científico-natural a la teoría evolucionista, esto lo realizó en su obra *Sobre el origen de las especies mediante una selección natural* (1859) escrita después de haber realizado un largo viaje de investigación a bordo del *Beagle* entre 1831 y 1836. Darwin partió de viaje con la idea de que la "letra" de la Biblia tenía razón, pero poco a poco tuvo que cambiar de idea en lo que se refiere a la historia de los seres vivos. El trabajo realizado por Darwin en aquel período fue gigantesco, y no tardó *"en darse cuenta de que la selección constituía la clave gracias a la cual el hombre había logrado obtener razas útiles de animales y plantas..."*. La teoría fundamental de Darwin consiste en que las especies se originan a través de una selección que efectúa el medio ambiente, entre las más idóneas de las variaciones existentes.

La doctrina de Darwin lógicamente es evolucionista, pero comprende la evolución biológica con dos componentes: la *mutación y selección*; es decir, que los seres vivos van evolucionando mediante mutaciones casuales y a pasos cortos que se van dando en la herencia, y mediante una selección de formas capaces de vida, que persisten y se reproducen, excluyendo las formas de vida incapaces que sucumben y desaparecen en la lucha por la existencia.

En 1871 Darwin publica *Sobre el origen del hombre* en el cual extiende explícitamente su teoría evolucionista al hombre y afirma que éste descende de un tipo de organización inferior, no de un acto directo de creación. Sus antecedentes inmediatos se encuentran en un tronco común de los primates, y sus antecedentes mediatos - y en general los de todos los vertebrados- en un animal acuático provisto de branquias. No existe pues, diferencia esencial entre el hombre y los animales superiores, sino solamente una diferencia gradual. "*Coincido plenamente con el juicio de aquellos escritores que sostienen que el sentido moral o conciencia es la diferencia más importante que existe entre el hombre y los animales inferiores a él*".

La teoría de la evolución de las especies según la selección natural presentada por Darwin tiene un interés puramente biológico y el mismo Darwin la sustenta en el ámbito científico-natural, sin sacar de ella consecuencias filosóficas de cara a una visión del mundo, por ejemplo en un sentido materialista, pero, lógicamente su teoría muy pronto se valoró y se difundió con intereses filosóficos de corte materialista, este propósito fue llevado a cabo sobre todo por el alemán **ERNST HAECKEL** (1834-1919) quien quiso darle más solidez al evolucionismo introduciendo la teoría de la *abiogénesis* o generación espontánea. Pero su esfuerzo principal fue partir del darwinismo para proponer un evolucionismo ideológico y cosmológico de corte materialista puro, con el cual pretende explicarlo todo, incluso la vida y en concreto la vida humana, únicamente a través de una evolución superior de la materia. Las doctrinas tradicionales de una imagen cristiana y metafísica del hombre llegan a ridiculizarse burdamente, la libertad, la espiritualidad, la inmortalidad del alma y hasta a Dios mismo llega a definirlo burlescamente como el "*vertebrado gaseiforme*". Hoy en día difícilmente puede tomarse en serio nada de esto, y en buena parte ha perdido toda su influencia, pero no deja de ser exponente de la mentalidad de una época en la que todo aquel que quería ser un científico tenía que ser de necesidad materialista, darwinista y ateo.

No menor, aunque diferente, fue la influencia de la teoría darwinista en **FRIEDRICH NIETZSCHE** (1844-1900), que ve al hombre como producto de una evolución, la cual sin embargo, no ha alcanzado su meta, sino que debe llegar más allá del hombre hasta el *superhombre*. Nietzsche critica, sin embargo, a Darwin, porque la evolución no es algo natural y mecánico que deba realizarse mediante la selección por la supervivencia, sino que se debe en exclusiva a la libre lucha de los hombres en la "*voluntad de poder*". El superhombre no es fruto de un proceso mecánico de la naturaleza sino exclusivamente de la voluntad humana.

MARX y **ENGELS** también acogen entusiasmados la doctrina de Darwin ya que precisamente les contribuye a fundamentar mejor sus principios sobre el materialismo dialéctico. En 1859 cuando Darwin publica *El origen de las especies*, Engels escribe a Marx: "*Desde luego Darwin, al que precisamente estoy leyendo, se ha hecho muy famoso. Por una parte, la teleología aun no había sido destruida por completo; cosa que ahora ha sucedido. Para ello jamás se había hecho un esfuerzo tan grandioso por demostrar una evolución histórica de la naturaleza, y menos aun con tal fortuna...*". Marx por su parte después de un año respondía: "*Durante las últimas semanas he leído obras de todo tipo, y entre otras el libro de Darwin sobre la selección natural. Aunque expuesto en un inglés rudo, es el libro que contiene la base histórico-natural de nuestro punto de vista...*"

4.3. HERBERT SPENCER (1820-1903)

Siete años antes de que Charles Darwin publicara el *Origen de las especies*, Spencer había publicado *La hipótesis del desarrollo* en la que adelanta una concepción evolucionista y en 1855 publica *Los principios de psicología* en los que desarrolla con amplitud su teoría evolucionista abarcando no sólo el orden biológico sino sobre todo el orden social y cósmico de la realidad; a Spencer se le considera propiamente como el fundador de la filosofía de la evolución, entendida como una grandiosa metafísica del universo y da lugar a una concepción optimista del devenir, considerada como un progreso imparable.

EL ABSOLUTO INCOGNOSCIBLE: En su obra *Los primeros principios* Spencer afronta la

compleja y delicada cuestión de las relaciones entre religión y ciencia, afirmando que la realidad última es incognoscible y que el universo es un misterio. Tanto la religión como la ciencia lo atestiguan. Toda teoría religiosa *"es una teoría a priori del universo"*, y en todas las religiones se reconoce que *"el mundo, con todo lo que contiene y todo lo que lo circunda, es un misterio que requiere explicación, y que la potencia de la cual el universo constituye una manifestación es por completo impenetrable"*. Por otro lado, en la investigación científica *"por grande que sea el progreso realizado en la conexión de los hechos y la formulación de generalizaciones cada vez más amplias, por mucho se haya adelantado en el proceso de reducir las verdades limitadas y derivadas a verdades más amplias y más profundas, la verdad fundamental continúa siendo más inaccesible que nunca... Tanto en el mundo exterior como en el íntimo, el científico se ve rodeado por perpetuos cambios cuyo fin y cuyo principio resultan imposibles de descubrir... Mejor que nadie, el científico sabe con seguridad que nada puede conocerse en su última esencia"*.

De las palabras de Spencer se deduce que existe lo absoluto (de lo contrario no se podría hablar de conocimiento relativo) y, según Spencer todas las religiones -aunque ninguna sea verdadera- son pálidas imágenes de una verdad, por consiguiente, religión y ciencia son conciliables: ambas reconocen lo absoluto, el misterio. La tarea de la religión consiste en mantener alerta el sentido del misterio, mientras que la función de la ciencia es extender cada vez más el conocimiento de lo relativo, sin llegar jamás a aprehender lo absoluto. Y si la religión se equivoca presentándose como conocimiento positivo de lo incognoscible, la ciencia yerra cuando pretende incluir lo incognoscible en el interior del conocimiento positivo. No obstante, dice Spencer, dichos contrastes están destinados a irse atenuando cada vez más con el paso del tiempo, y *"cuando la ciencia quede convencida de que sus explicaciones sólo son aproximadas y relativas, y la religión se convenza de que el misterio que contempla es algo absoluto, entre ambas reinará una paz permanente"*.

EVOLUCIÓN: DE LO HOMOGÉNEO A LO HETEROGÉNEO: En la obra *Los primeros principios*, Spencer define la filosofía como *el conocimiento con el grado más elevado de generalidad*. La filosofía es la ciencia de los primeros principios, donde se lleva hasta su último extremo el proceso de unificación del conocimiento. Para lograr esta unificación la filosofía debe tomar como punto de partida los principios más vastos y más generales a los que haya llegado la ciencia: la indestructibilidad de la materia, la continuidad del movimiento y la persistencia de la fuerza. Según estos principios, *"no existe el reposo absoluto o la permanencia absoluta, y todos los objetos están sometidos en cada momento a alguna mutación de su estado"*. La ley de la evolución es la ley de este cambio perpetuo y generalizado. La primera característica de la evolución es que ésta consiste en un paso desde una forma menos coherente hasta una forma más coherente (v.gr. el sistema solar, surgido de una nebulosa). La segunda característica es que se trata de un paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. La tercera característica de la evolución es que constituye un paso desde lo indefinido hasta lo definido. Con estas características, Spencer ofrece la siguiente definición de evolución: *"la evolución consiste en una integración de la materia, acompañada por una dispersión de movimiento; en ella la materia pasa desde una homogeneidad indefinida e incoherente, hasta una heterogeneidad definida y coherente, mientras que el movimiento retenido está sometido a una transformación paralela"*.

SOCIEDAD Y EVOLUCIÓN: A diferencia de Comte, Spencer piensa que la psicología sí es posible como ciencia autónoma, y su objetivo consiste en examinar las manifestaciones psíquicas desde los niveles más bajos (por ejemplo los movimientos reflejos), para llegar después a las formas más evolucionadas, en la creación de obras de arte o el trabajo investigador de los grandes científicos. Spencer considera que la psicología es una parte de la fisiología, pues nace de la lenta evolución biológica que se eleva hasta el estado de conciencia. La conciencia es una actividad que se forma mediante la acomodación de los seres vivientes al medio, en realidad, dice Spencer, es imposible señalar la división entre lo fisiológico y lo psicológico.

También a diferencia de Comte, Spencer concibe una sociología orientada hacia la defensa del individuo ya que la sociedad existe para los individuos y no a la inversa, y que el desarrollo de la sociedad se halla condicionado por la realización de los sujetos particulares. En la sociedad la voluntad de los ciudadanos debe prevalecer como ley suprema de la que el gobierno es solamente un ejecutor y éste no debe intervenir para nada en la vida privada de los ciudadanos. En su evolución natural la sociedad ha transitado por dos períodos definidos: el régimen militar y el industrial, en el primero los individuos están en función del Estado, mientras que en el segundo el Estado vela por los individuos. En el futuro se llegará a un tipo de sociedad que supera el modelo industrial, y se funda en libre cooperación de los individuos quienes se dejarán orientar más por motivos altruistas que por motivos egoístas.

La libre ocupación en trabajos que procuran satisfacción inmediata y no simples medios de existencia obtendrá un lugar prevalente. En la sociedad futura la milicia se eliminará ya que no habrá guerras, los pueblos estarán unidos por una federación pacífica. En la organización interna de la sociedad prosperará el régimen representativo, desapareciendo la división de partidos y la imposición de las mayorías sobre las minorías.

Toda esta marcha del desarrollo social va naturalmente determinada por la ley suprema de la evolución biológica mediante un proceso de adaptación constante y universal, que produce la selección de los individuos más aptos y las modificaciones sociales más adaptadas a las condiciones exteriores e históricas. La sociedad pues, es el resultado más elevado de la materia inorgánica. Si la sociedad existe a la manera de un organismo vivo, está sometida a las leyes de la evolución natural, por lo cual el quemar etapas perturbaría su normal desarrollo. Spencer se opone, así, a los intentos de las doctrinas revolucionarias que quieren la transformación radical de la sociedad.

MORAL Y EVOLUCIÓN: Según Spencer, el establecimiento de cuáles deban ser las metas o el ideal de la sociedad, es tema que compete a la moral, no a la sociología. Tal moral es de carácter biológico, en cuanto que el principio de la evolución constituye el punto de partida para el estudio de la conducta en general. La moral, en consecuencia, estudiaría la conducta humana recta, en consonancia con los postulados de la selección natural. Si gracias a *"la supervivencia de los individuos mejor acondicionados, las facultades de cada especie de seres tiende a adaptarse a su modo de vida"*, la evolución dirige las concepciones y sentimientos morales. *"Desde las primeras edades, los grupos humanos cuyos sentimientos estaban en armonía con las condiciones de su existencia han debido...acrecentarse y suplantar a aquellos otros cuyas concepciones y sentimientos estaban en desacuerdo con esas condiciones"*. El criterio fundamental de la moral será, en correlación con esa adaptación y supervivencia de sentimientos, que los actos que producen placer están conectados con el aumento y continuación de la vida, mientras que los que producen dolor se asocian al decrecimiento y pérdida de la vida. De aquí que las concepciones morales deben fundarse en la noción de placer. La moral evolutiva no es, sin embargo, inmedatista, y aquí encuentra Spencer la formulación altruista de la ética. Obrar por resultados lejanos resulta más útil que la consecución de placeres inmediatos. Una moral equilibrada es aquella que conjuga el placer y las penas, el deber y el deseo.

CUARTA UNIDAD

EL VITALISMO

Se entiende por Vitalismo las doctrinas filosóficas que consideran la "vida" como la realidad primordial sobre la cual el filósofo debe ejercer sus afanes reflexivos. Aparece esta corriente en un momento en que el mundo cultural se halla inmerso en una concepción mecanicista de la realidad, herencia del idealismo y del positivismo. Las siguientes serían las principales características del vitalismo: 1) La vida es la realidad primordial sobre la que debe versar el filósofo; 2) La vida no es algo mecánico sino algo fluyente, libre, espontáneo. 3) El hombre, por encima de todo y antes que todo, es vida, es decir, sentimiento, voluntad, instinto; frente a lo estático, racionalista y material. 4) Se valoriza lo dinámico, interior, singular y vivencial.

1. FEDERICO GUILLERMO NIETZSCHE (1844-1900)

1.1. VIDA Y OBRAS

Nietzsche elabora una filosofía personal y original aunque derivada de las corrientes positivistas, evolucionistas y relativistas que predominan al final del s.XIX; además de su originalidad, su pensamiento se destaca por su radicalismo extremo, es el pensador rebelde por excelencia. Nietzsche se siente solitario en el mundo, consciente de ser el más radical y destructor de todos los pensadores, hasta encarnar un cambio de rumbo en la historia, pero su obra revolucionaria se mantuvo en el campo de los espíritus, su poderosa influencia se ha ejercido, en efecto, sobre amplios sectores de la cultura de nuestro tiempo. La filosofía de Nietzsche es una expresión de su personalidad y de su vida. Menos que ningún otro autor es en él inseparable su pensamiento de su vivir interior, de su propia individualidad, de ahí que su doctrina tenga mucho de biografía, y por lo tanto, se hace indispensable que nos detengamos un poco ampliamente en el desarrollo atormentado y dramático de su vida para comprender mejor su pensamiento.

"Conozco mi suerte. Mi nombre estará un día ligado al recuerdo de una crisis, como no haya habido otra igual en la tierra, al más bajo conflicto de conciencia, a una decisión que se proclama contraria a todo lo que hasta ahora se había creído, pedido y consagrado. No soy un hombre, soy una carga de dinamita..." Nietzsche nació el 15 de octubre en Röcken, junto a Lützen, aldea de Sajonia, no lejos de Leipzig. Su padre Karl Ludwig era el párroco protestante del lugar. En sus relatos, Nietzsche se gloria de su descendencia de familia de nobles polacos por parte de su padre y de su ascendencia alemana por parte de su madre Francisca Oehles. Es significativo notar la fuerte tradición eclesiástica en la familia de Nietzsche, no sólo su padre había sido pastor, sino que su abuelo y bisabuelo paternos habían enseñado teología, y su abuelo y bisabuelo maternos habían sido también pastores. Y, no obstante, en sus obras manifiesta máximo aborrecimiento a sacerdotes y teólogos, como primeros representantes del odiado cristianismo.

Nietzsche conservó gratos recuerdos de su padre aunque éste murió muy pronto al rodar por una escalera. Casi inmediatamente la madre abandona Röcken con Friedrich y Elizabeth, su única hermana menor, y se traslada a Naumburg, al lado de su suegra, donde permanecerá hasta el final de su vida. Allí Nietzsche pasó su niñez, en ambiente familiar exclusivamente femenino, con su madre y hermana, la abuela y tres tías. Más tarde se lamentará de la falta de dirección paterna. La relación con su madre y su hermana constituirán un elemento esencial en su vida y destino.

En Naumburg recibió su primera educación (1851-1854) destacándose por sus extraordinarias dotes; gustaba de los juegos y amistades infantiles, pero ya despuntaba en él la melancolía y tendencia a la soledad, que será la constante de su vida. En 1858 ingresa a la famosa escuela de Pforta, en Turingia, donde se imponía una disciplina monacal a los alumnos que debían entregarse totalmente al estudio. Allí aprendió el Latín y el Griego,

aunque no fue brillante en las lenguas modernas (italiano y francés); más vacía fue su formación científica y, por el contrario, se entusiasmó por la literatura, la historia y la música que ejercerá una influencia decisiva en su vida. Es aquí en la escuela cuando se empieza a despertar su espíritu crítico y rebelde a los valores recibidos; comienza a criticar los métodos pedagógicos que conducían a la masificación, y, sobre todo, comenzó la preocupación crítica por el problema religioso. En la terrible confesión del *Ecce Homo*, Nietzsche declarará que no ha consagrado atención a los problemas de Dios, la inmortalidad del alma, etc., *desde la más tierna infancia*, y que el ateísmo era para él algo que le venía por instinto: *"Yo no considero el ateísmo como resultado, y aún menos como un hecho; para mí, el ateísmo es cosa instintiva. Yo soy demasiado curioso...demasiado orgulloso, para contentarme con una respuesta tan burda. Dios es una respuesta burda...para nosotros los pensadores"*.

Terminados sus estudios en Pforta, Nietzsche ingresa a la universidad en la ciudad de Bonn, y en 1864 se matricula en teología y filología. Al terminar el primer semestre abandona la teología aumentando cada vez más su aversión a todo lo cristiano. En Bonn comenzó a tener buenos amigos y se dio a una vida alegre con ellos, a fiestas y francachelas animadas por buena música. En 1865 se traslada a la Universidad de Leipzig siguiendo a su maestro, el teólogo liberal F. Ritschl, quien tanto le había impactado. Orientado por éste, se inicia en el riguroso estudio positivista de la antigüedad clásica. En Leipzig amplía el círculo de sus amistades que serán después destinatarios de su abundante epistolario. En esta época hubo de incorporarse al ejército al estallar la guerra entre Prusia y Austria (1866). Durante el período de instrucción sufrió una caída de caballo que le tuvo postrado cinco meses, y sólo en 1868 pudo reanudar sus estudios.

No obstante su profunda dedicación a la filología, Nietzsche no se sentía satisfecho. Pronto surgió su crítica mordaz contra los filólogos, eternos rastreadores de textos y de bibliotecas. Su reflexión se orientaba ya a los problemas de la verdadera ciencia, la filosofía o investigación de las verdades últimas. Su espíritu filosófico se despertó con ocasión del descubrimiento de "El mundo como representación y voluntad" de Shopenhauer, quien llegó a ser para él el solo filósofo, el maestro que le condujo decididamente por las vías de un radicalismo pesimista y ateo, aunque más tarde se apartó de él y criticó muchos de sus puntos de vista. Otra gran influencia la recibió Nietzsche de Lange, con su obra "Historia del materialismo", por quien conoció las doctrinas materialistas. Luego por medio de Kuno Fischer, Nietzsche se acerca al pensamiento de Kant, de quien sacará la idea básica de que la cosa en sí (noumeno) es una ilusión y que el tiempo de la metafísica, como conocimiento de una verdad suprasensible, o absoluta, ha pasado. Nietzsche termina así su carrera universitaria con una sólida formación filológica y una concepción filosófica basada en el puro naturalismo.

A los veinticuatro años y sin haberse doctorado, es nombrado profesor de Filología en la Universidad de Basilea. Todo se debió a la influencia de su protector Ritschl. La facultad de Leipzig le otorgó el grado de doctor sin examen, basándose en trabajos ya publicados por él. Durante diez años (1869-1879) se dedica a la enseñanza de la filología. El hecho de convertirse en filólogo de profesión cuenta entre las grandes tragedias de su vida. Por dos veces trató de cambiar su cátedra por la de filosofía pero sin éxito. En sus cursos, aunque tenía aceptación, no lograba reunir muchos oyentes dada la especialidad de la materia.

Durante su estancia en Basilea su personalidad y saber se enriquecen por su dedicación al estudio y por el contacto con figuras eminentes de la época, aunque sus amigos fueron siempre "espíritus libres" especialmente radicales y alejados de la fe cristiana. Entre sus amigos se destaca Peter Gast quien se convierte en su discípulo y servidor fiel, en su amanuense y corrector. Especial mención requieren las relaciones que sostuvo con Ricardo Wagner (1813-1883) a quien frecuentó por tres años apasionándose por su personalidad y su música: *"Yo no he amado y admirado tanto en el mundo como a Wagner y su música, y los recuerdos más sublimes y deliciosos van ligados para mí a Tribschen"*. Las razones de dicha intimidad eran la concordia plena en ideales; ambos coincidían en la voluntad de un nuevo ideal artístico y, sobre todo, de una total renovación de la cultura y la concepción de la vida. Las relaciones con Wagner poco a poco se van enfriando hasta que llegan a una radical separación que más tarde Nietzsche explicará como causada por la "conversión" de Wagner al cristianismo, en efecto, Wagner abandona el radicalismo pagano de su primera época y se inclinaba incluso hacia el catolicismo, Nietzsche no le perdonaría jamás el haberse *"prosternado ante la cruz cristiana"* y, desde entonces, se dedica a criticarlo y despreciarlo.

De la actividad docente de Nietzsche en Basilea provienen sus primeros escritos; el primero y más importante de todos es *El origen de la tragedia sacado del espíritu de la música* (1871) en la que esboza ya las líneas generales de su pensamiento. Otra obra de

este tiempo es *Consideraciones intempestivas o inactuales* (1873-6) en la que critica la cultura histórica alemana que ha hecho del saber científico un dios. Al final de su estancia en Basilea pertenece la extensa obra *Humano, demasiado humano* (1879-1880) en la que se va apartando de Shopenhauer y Wagner, se acerca a Descartes y a Voltaire y manifiesta que pretende "liberarse" de todos los dogmatismo y prejuicios recibidos, para entrar por sí mismo en la comprensión de la realidad.

El año 1879 es decisivo en la vida de Nietzsche, en el que hubo de abandonar su cátedra en Basilea por las continuas crisis de su enfermedad. En el aspecto físico Nietzsche debía presentar robustez, pero en cambio, su sistema nervioso y psiquismo eran muy distintos. Desde su adolescencia padecía una miopía precoz, reumatismo y, sobre todo, dolores de cabeza, a veces muy violentos. Estas jaquecas se sucedieron periódicamente en sus años de estudiante. A partir de 1873 la enfermedad de había instalado en su vida de forma crónica, hasta el punto que intentó suicidarse. Liberado de la enseñanza Nietzsche se dedica a buscar lugares que favorezcan su salud y se lanza a la aventura de una vida errante, solitario y abandonado de sus amigos, viviendo de una modesta pensión que le otorgó la ciudad de Basilea. La vida de Nietzsche se desenvuelve entonces en viajes a Suiza, Italia y el sur de Francia; en los momentos de lucidez acumula notas, pensamientos y aforismos que dicta a su compañero Gast, con vistas a una futura publicación. Fruto de estas anotaciones son sus obras *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882) en las que radicaliza su pensamiento contra la moral cristiana, inicia el tema de la "muerte de Dios" y "el eterno retorno".

En 1882 Nietzsche conoce a Lou Salomé una joven judía rusa de veintiún años, también incrédula desde su juventud y con quien Nietzsche pretende contraer matrimonio y organizar una vida normal de familia y sociedad, pero las ilusiones se esfuman, Salomé se casa con Gast y Federico retorna a su soledad evocando el suicidio y resignado al sacrificio del sexo y la paternidad biológica. La influencia de su hermana Elizabeth fue decisiva en la frustración del matrimonio.

En 1883 concibe su obra *Así hablaba Zaratustra* la cual culmina dos años más tarde y en la que de una manera profética anuncia el triunfo de sus ideas: la muerte de Dios, el superhombre, la destrucción de los valores sociales y morales, etc. En 1886 entrega a la imprenta *Más allá del bien y del mal*. *La Genealogía de la moral* es de 1887 y al año siguiente redacta *El caso Wagner*, *El ocaso de los ídolos*, *El Anticristo* y *Ecce Homo*. En Turín trabaja en su última obra, *La voluntad de poder*, la cual no logra terminar, pues los acosos de locura se hacen más violentos, es internado en un sanatorio a la custodia de su madre y luego de su hermana. Murió en Weimar, envuelto en las tinieblas de la locura, el 25 de agosto de 1900, sin caer en la cuenta del éxito que estaban teniendo sus libros y su pensamiento que ya se empezaba a estudiar en las universidades de Copenhague y París.

1.2. LO DIONISIACO Y LO APOLÍNEO Y LA DECADENCIA DE LA CULTURA

En *El origen de la tragedia desde la música*, Nietzsche hace gala de su erudición como filólogo helenista y sienta los fundamentos de toda su especulación filosófica. El tema se introduce estableciendo la división y contraste entre el *espíritu apolíneo* y el *espíritu dionisiaco*, los dos elementos constitutivos del arte y el alma de los griegos que originan como resultado la evolución progresiva del arte. Ambos venían simbolizados en las dos divinidades griegas: Apolo y Dionisio. Dionisio es el Dios de la naturaleza, del vino y la embriaguez, el sátiro barbudo de las fiestas orgiásticas de las bacantes, representa la alegría desbordante del vivir, la exaltación entusiasta de una vida exuberante, triunfante, que lleva sin trabas morales hasta la embriaguez y el éxtasis. Apolo, en cambio, el dios de la belleza y de las formas, el dios adivinador de los ensueños, significa las facultades creadoras de las formas, la apariencia radiante y plena de belleza del mundo interior de la imaginación. Ambos dioses no sólo simbolizan los dos instintos artísticos contrapuestos, sino las fuerzas elementales y la esencia misma de la naturaleza, en cuanto identificada con el hombre.

De la conjunción de ambos -lo apolíneo y lo dionisiaco- que se excitan a creaciones nuevas, nace el arte, y de su acoplamiento armonioso, el verdadero arte clásico, "la tragedia antigua". En ella la parte apolínea, el diálogo, es sencillo y transparente. Lo esencia y centro de la tragedia antigua es el coro de los sátiros y de las bacantes, cuya música, en el frenesí de las fiestas, exalta la salvaje violencia dionisiaca de la vida hasta la embriaguez delirante.

Fue *el sacrílego Eurípides* el que terminó con la verdadera tragedia griega, arrojando de la escena a Dionisios y su pasión heroica, transformando el coro trágico en poema o drama histórico y destruyendo la emoción de los mitos y de la música dionisiaca; comienza entonces a predominar el arte épico apolíneo, de la forma exterior y la apariencia; los

medios de emoción son las "ideas" frías y paradójicas, en vez de los sentimientos apasionados y entusiasmos dionisiacos.

Junto con Eurípides, Nietzsche presenta a Sócrates como el otro causante de la decadencia del arte dionisiaco. Sócrates sería el modelo del nuevo tipo de *hombre teórico* que, introduciendo la razón crítica y es espíritu lógico en lugar de la sabiduría instintiva, se habría opuesto a las fuerzas creadoras del instinto y la emoción dionisiaca en que se basaba el arte antiguo. Con su teoría moralizante de la sabiduría identificada con la virtud, ha establecido los principios del optimismo dialéctico, que han sido la muerte de la tragedia. La influencia de Sócrates se ha extendido sobre el mundo pues ha creado el tipo de hombre teórico, el hombre de *ciencia moderno* que trata de someter a las leyes y conceptos inmutables las fuerzas de la naturaleza y los instintos primarios de la vida, simbolizados en lo dionisiaco.

Nietzsche llama a la cultura teórica del mundo moderno, basada en la ciencia, *cultura socrática*, o alejandrina, que presenta los mismos síntomas de disgregación y decadencia que el helenismo alejandrino. Al final expresa su vehemente deseo y esperanza de un renacimiento de la antigua cultura griega, que surja *del fondo dionisiaco del espíritu alemán*, por mediación de la nueva música de Wagner.

Queda pues, en la base del pensamiento de Nietzsche, esta alambicada y arbitraria interpretación del arte griego (que los filólogos en seguida refutaron), es decir, la exaltación del mito de Dionisios como símbolo de la afirmación desenfrenada de la vida, que será la constante de su filosofía. En el fondo de esta visión de la vida se encuentra el pensamiento de Shopenhauer quien afirmaba la irracionalidad y la crueldad de la vida; el arte es el único que puede ofrecer al individuo la fuerza y la capacidad necesarias para afrontar el dolor de la vida, diciéndole sí a ésta (aquí Nietzsche se aparte de Shopenhauer, pues, éste proponía como el camino más eficaz de liberación, la negación de la voluntad de vivir, mientras que Nietzsche siguiendo el arte griego la exaltación de los valores vitales ya que el arte griego es un valeroso y sublime decirle sí a la vida).

1.3. EL PRINCIPIO VITALISTA

Con fundamento en el análisis anterior, Nietzsche hace una afirmación de la vida, una exaltación infinita de una vida natural, en toda la potencia ilimitada de sus fuerzas e instintos, sin trabas ni normas que puedan estorbar el impulso desbordante del torrente de la vida. Nietzsche, enfermo y en continua búsqueda de la salud y de algo de vida, es el pensador que más ha glorificado la vida, que más ha cantado el ideal de una vida exuberante, sana y fuerte, de la alegría infinita de vivir.

Esta aceptación de la vida parece normal. Pero la vida que ha exaltado Nietzsche está significada en Dionisios. Y en esta divinidad naturalista personifica la vida en sus fuerzas elementales, en todos los instintos primitivos de una vitalidad sensible e irracional. *Amar la vida ciega y locamente*, aspirar a la vida, es el clamor más auténtico de Nietzsche, no importa que esta vida sea entendida en sentido dionisiaco, como seguimiento de los instintos de la vida animal. Al fin, el hombre se distingue del ser animal en que quiere con más conciencia lo que el animal quiere ciegamente.

La afirmación de la vida es considerada por Nietzsche en toda su amplitud, no sólo como aceptación de los goces de la sensualidad, sino también de la desbordante riqueza de sus fuerzas múltiples, de los instintos egoístas de dominación, de lucha y de crueldad, de los riesgos y dolores que lleva consigo. Y debe ser una actitud no resignada frente a los males de la vida, sino una aceptación activa y creadora, que abandona toda renuncia, todo intento de fuga frente a la vida. Esta aceptación integral transforma el dolor en alegría, la lucha en armonía, la destrucción en creación. La vida es fundamentalmente creación constante, voluntad de vivir, *voluntad de poder*.

Si Dionisios es el símbolo de esta vitalidad instintiva, Zaratustra es su profeta, el afirmador de la vida, el heraldo y pregonero de la vida de la naturaleza, de sus encantos y sus goces. La vida para Nietzsche tiene valor en sí misma, y no hay que buscarle otro sentido y explicación fuera de ella. Es un valor absoluto al cual se subordinan todos los demás valores, pues todo debe ponerse al servicio de la vida; el hombre en su búsqueda de la vida es un "creador de valores". Los despreciadores del cuerpo *tienen rencor a la vida y a la tierra*, entre estos se encuentran principalmente los cristianos y sus doctrinas morales que implican la negación y aniquilamiento de la vida. El *ideal ascético* en general, y el sacerdote *ascético* que predica la mortificación de la sensualidad y del orgullo son implacablemente

fustigados como contrarios al vigor y fuerza viril de una *vida animal*. El ideal ascético significa la vida contra la vida; Dios mismo es enemigo de la vida porque niega todas las aspiraciones de la vida, y la moral cristiana predicada en nombre de Dios representa la insurrección contra la vida, la negación de la vida, y coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en la más allá, que es la nada, en últimas, es una "castración de la vida" contraria a la naturaleza.

La afirmación insaciable de la vida parece dar a toda la concepción filosófica de Nietzsche un carácter netamente positivo; toda ella sería un sí gozoso y luminoso a la vida y sus fuerzas creadoras. Efectivamente, no son pocos quienes resaltan su pensamiento y no ven en él nada reprochable o negativo; esto sería verdad si se tratara de una auténtica concepción de la vida, en toda su dimensión corporal y espiritual y con todos sus valores trascendentales. Por desgracia no es así, su concepción de la vida es dionisiaca y pagana, en toda la pujanza de las fuerzas biológicas y de la animalidad, con desprecio de todos sus valores más humanos y espirituales.

1.4. CONCEPCIÓN CÓSMICA

La imagen del mundo que Nietzsche se forma está basada en el concepto de *fuerza*. El mundo es "un sistema de fuerzas", en constante acción y movimiento, con incalculables variaciones y combinaciones en un tiempo infinito; pero las fuerzas que componen el mundo son finitas, su cantidad es limitada pero sus variaciones incalculables producen siempre algo nuevo. El sistema de fuerzas se conforma en un "proceso circular", una eterna repetición de ciclos. La producción de formas nuevas está repitiéndose incesantemente, pues no hay variaciones hasta el infinito.

Se establece así una concepción de "eterno retorno": *"Ya no hay nuevas posibilidades, y todo ha sido infinito número de veces...el principio de la persistencia de las energías exige el eterno retorno...Algo no fijo de fuerza, algo ondulatorio es completamente impensable. Si no queremos caer en lo fantástico o en las antiguas creencias creacionistas...El que no cree en un proceso circular del todo, tiene que creer en el Dios caprichoso; así se condiciona mi consideración contra todas las doctrinas teístas del pasado"*.

La naturaleza de las fuerzas cósmicas son de carácter físico a semejanza de las fuerzas mecánicas, pero no son magnitudes (divisibles) sino cualidades (indivisibles). La concepción del *vitalismo universal* es en principio excluida, sin embargo, de los cambios y combinaciones de estas fuerzas físicas brota la vida, por lo que en el organismo vivo estas fuerzas físicas y químicas pasan a ser vitales. La vida pues, se resuelve también en las mismas fuerzas cósmicas y sus combinaciones, que en el fondo va a identificar con la "voluntad de poder". Nietzsche al afirmar que todo es fuerza, niega la existencia de la materia y el espacio y los define como puras "ficciones subjetivas". Nietzsche es pues ajeno al clásico materialismo de "materia y fuerza" pero su dinamismo de las puras fuerzas físicas no es en el fondo menos materialista.

El mundo como sistema de fuerzas es un *caos*, y con esta concepción se opone a la noción de un todo ordenado; quiere negar toda concatenación de causas y efectos y toda finalidad. Todo el movimiento cósmico está regido por la necesidad fatalista, por el azar o el destino.

1.5. EL DEVENIR Y LA NEGACIÓN DE LA METAFÍSICA

Si las fuerzas del mundo están en perpetuo movimiento, en continuos cambios y transformaciones, es que todo evoluciona y deviene, no hay nada inmóvil en él. El movimiento circular es un continuo devenir aunque no hay en él nada nuevo. Sabe Nietzsche que Heráclito fue el primero que concibió el mundo el continuo devenir, por eso siente veneración por él y lo pone aparte de los demás filósofos que fascinados por la falsa razón niegan el testimonio de los sentidos. Observa también que es Hegel quien desarrolló la teoría del devenir dialéctico, que es el punto de partida de todo el movimiento evolucionista, porque *"sin Hegel no hay Darwin"*, por esta razón también le dedica grandes elogios, pero le critica su idealismo y más aún ser partidario del cristianismo y de haber presentado en su doctrina una teología disfrazada de filosofía.

La negación de la metafísica surge de la afirmación de la realidad como devenir. La metafísica es la *filosofía del ser*, el descubrimiento del ser permanente de las cosas. Y Nietzsche ha opuesto el devenir al ser en las cosas. La afirmación del continuo flujo de los fenómenos implica *"la renuncia radical al concepto mismo de ser"*. En correspondencia con esto, Nietzsche emprende una lucha antimetafísica negando todas las categorías absolutas y

de todos los conceptos que tradicionalmente eran objeto de la metafísica: substancia, cosa, materia, accidente, alma, causalidad, finalidad, etc..

Junto con la negación de la posibilidad de la metafísica Nietzsche niega la realidad tras-física o tras-mundo. El "otro mundo", o el "más allá" es ilusorio, es uno de los síntomas de la enfermedad o decadencia de la mentalidad moderna. Con toda claridad Nietzsche de declara antimetafísico ya que esta es la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si estos fueran verdades fundamentales. El hombre quiere refugiarse en el más allá en vez de construir el porvenir. Como en Marx, la crítica de la ilusión metafísica va unida a la crítica de la ilusión religiosa, de las ideas imaginarias de la verdad, del ser absoluto, de Dios, con las que el hombre trata de entretenerse y consolarse. La metafísica es una prodigiosa inconsciencia, una ceguera.

1.6. EL CONOCIMIENTO COMO FENOMENISMO Y PERSPECTIVISMO

Ya en la biografía de Nietzsche vimos como tiene conocimiento de la doctrina de Kant y precisamente con base en él destruye la metafísica (al eliminar el noumeno o cosa en sí), y es precisamente aquí donde Nietzsche critica a Kant ya que considera falsa la distinción entre fenómeno y noumeno, ya que no existe ninguna cosa en sí, como no existe ningún absoluto y en caso de que existiera no podría ser conocido. Para Nietzsche pues, no existen más que fenómenos, apariencias, y para él no existe ninguna contraposición o dualidad entre fenómenos y realidad, ya que elimina totalmente la "realidad" como ilusoria y producto de los "espiritualistas". Separar el mundo en un mundo real y un mundo de apariencias es síntoma de decadencia, de vida declinante. La realidad pues, es el mundo de los fenómenos.

Si todo es fenómeno, ¿cómo se conoce el fenómeno?. *"Conocer quiere decir ponerse en relación con algo, sentirse condicionado por algo, y al mismo tiempo condicionar este algo por parte del que conoce"*. Esta concepción del conocer relacional, esencialmente relativista y subjetivizante, puede también llamarse *perspectivismo*. Y Nietzsche lo entiende como una *interpretación subjetiva* que realiza el intelecto sobre sus sensaciones. Conocer es *interpretar* los hechos, evaluar las cosas según la manera como somos afectados, ya que el mundo cognoscible es susceptible de muchos sentidos e interpretaciones. Interpretar es subjetivizar, ya que las cosas no tienen naturaleza en sí independientemente de nuestra interpretación y subjetividad.

La interpretación o el juicio (conocimiento) que hace el sujeto sobre los fenómenos sigue le prácticamente el principio de utilidad, ya que el sujeto valora o estima según su conveniencia. De ahí que *"nuestras verdades de perspectiva son peculiares a nosotros mismos"*, una valoración meramente humana y relativa; y pretender que *"estas interpretaciones y estos valores humanos sean valores generales...es una de las más señaladas locuras del orgullo humano"*.

Es claro que sólo sobre esta base del puro relativismo gnoseológico podía Nietzsche justificar la inversión de todos los valores establecidos. Es evidente que sobre estas premisas no cabe fundar ningún tipo de realismo cognoscitivo ni aun respecto de las formas o cualidades sensibles. Nietzsche, en el fondo, es un escéptico, y el escepticismo es la filosofía que más frecuentemente ha elogiado.

1.7. ANTROPOLOGÍA MATERIALISTA

- **EL HOMBRE:** Con todos estos presupuestos Nietzsche no puede tener sino una visión del hombre de corte puramente materialista. En efecto, afirma que la estructura ontológica del hombre es la de ser un *cuerpo viviente*. Rechaza el dualismo alma-cuerpo afirmando que el cuerpo es el verdadero ser del hombre. Las actividades espirituales del hombre las explica como producto del proceso evolutivo de los órganos y funciones de los organismos vivientes. Por su concepción del continuo devenir rechaza el concepto y la realidad del "individuo" e igualmente considera falsa la idea de "especie" ya que los seres no son totalmente iguales, pues se encuentran en grados diversos, más o menos sensibles, del proceso de su evolución. No obstante, Nietzsche habla constantemente de los individuos, de la formación de individualidades fuertes y poderosas. Su visión social es en extremo individualista; la masa, la multitud gregaria debe estar al servicio de los individuos superiores, de la formación del superhombre.
- **LA VIDA:** De lo inorgánico se produce la vida en virtud de combinaciones especiales de las fuerzas múltiples. Nietzsche acepta las teorías evolucionistas con sus leyes, pero polemiza con Darwin ya que considera que éste ha exagerado la influencia de

las "circunstancias exteriores" y no ha dado suficiente realce al crecimiento de la vida de los más poderosos (la lucha por la supervivencia). Lo esencial de la evolución según Nietzsche es la fuerza creadora, agresiva y transformadora de la vida misma, que es manifestación de la voluntad de vivir, de la voluntad de poder. La vida en todas sus formas (incluyendo la psíquica y racional) es fuerza (instintos, pasiones, sentimientos, afectos, sentidos, imaginación, memoria, razón...) Todas estas fuerzas están al servicio de la vida animal, de la conservación y desarrollo del organismo viviente. Este biologismo se extiende a todo el ámbito del conocimiento y de los sentimientos, así como de la apreciación de los valores superiores estéticos, morales y religiosos.

- **LA CONCIENCIA:** Esta dimensión del hombre es desvalorizada por Nietzsche, tal vez, por la relación que tiene con las filosofías de corte espiritualista y cristiano. La conciencia "*es algo secundario, superfluo, casi indiferente, destinado quizá a desaparecer dejando su puesto al automatismo más perfecto; en realidad, los fenómenos corporales son mucho más ricos y palpables*". La vida consciente sería en cierta manera accidental al hombre, al desarrollo de la persona. Podríamos vivir, pensar, querer y obrar *sin tener necesariamente conciencia de todo esto*.

- **LA RAZÓN:** El irracionalismo de Nietzsche hace que el intelecto y sus funciones reciban un trato desfavorable en extremo. No hay razón que piensa, como no hay sujeto, ni yo pensante, ni alma. Sólo existen fuerzas y actividad de pensar, como hechos o fenómenos psíquicos. "Se piensa", y de ahí no se puede deducir, como hacía Descartes, un yo o un sujeto causa del pensar, sino sólo el pensamiento como un hecho, una realidad apariencial. Al pensamiento como a todos los demás hechos del espíritu Nietzsche asigna un origen material, por simple evolución de las fuerzas orgánicas, como todas las demás funciones que se desarrollan en el organismo para la conservación de la vida. El intelecto, como el espíritu, son *instrumentos* al servicio de la vida. Nietzsche atribuye a la razón el ser la creadora del mundo metafísico-ilusorio; la razón ha creado todo ese cúmulo de entidades falsas de ser, causa, sustancia, materia, alma, etc. estatizando así la realidad e inmovilizando el devenir, las fuerzas, los fenómenos, que constituyen la única realidad.

- **LA VOLUNTAD Y LA LIBERTAD:** Lógicamente al demoler toda la realidad ontológica-espiritual del hombre también la voluntad como facultad del querer queda infravalorada; y la libertad que es el producto de la voluntad se le considera como la responsable de la moralidad. La libertad es uno de los errores que han inventado los teólogos para hacer a la humanidad "responsable y culpable", y mantener su dominación con la amenaza de penas y castigos. La voluntad individual no existe, sino sólo esa misteriosa "voluntad de poder" que está en la esencia de la vida misma. A la vez que Nietzsche abomina la libertad, también rechaza el "determinismo" ya que éste implicaría la "causalidad" o la providencia, pero cae en un determinismo más vago y vaporoso que es el de la *fatalidad, el azar, el destino*. El azar es el que domina y mueve todo el caos de este mundo, el "*hermoso caos de la existencia*". A pesar de la negación de la libertad psicológica y moral, y de su concepción fatalista, Nietzsche proclama a todos los hombres libres, plenamente libres en su pensar y en su obrar, de todas las trabas de la moral y de todos los valores recibidos. Esto parece una contradicción patente entre la teoría y la praxis de la concepción Nietzscheana. No es extraño, pues también ha admitido la contradicción en el proceso del devenir.

QUINTA UNIDAD

FILOSOFÍA DE LOS VALORES

1. GENERALIDADES

H

acia mediados del s. XIX se asiste, sobre todo en Alemania, a un replanteamiento sistemático de la filosofía kantiana, en el sentido de que se reflexiona sobre los fundamentos, los métodos y los límites de la ciencia, este movimiento se conoce con el nombre de *NEOCRITICISMO*. Más tarde, este replanteamiento llevará a una ampliación del ámbito en el que se ejerce la reflexión crítica: ya no será exclusivamente la ciencia, sino que se abarcará también la historia y la moral, el arte, la religión, el lenguaje, y en general, todo cuanto es producto de la actividad humana. El criticismo se opone a la fetichización positivista de la ciencia y pretende volver a la filosofía según la concepción de Kant: un análisis de las condiciones de validez de la ciencia y de los demás productos humanos. Simplificando las cosas, cabe decir que al neokantismo no le interesan las situaciones de hecho (psicológicas, institucionales o económicas) que pueden entrelazarse con la producción y la difusión de una teoría científica; le interesa la validez de la teoría, es decir, las condiciones de dicha validez. Aplicándolo al arte o a la moral podríamos preguntarnos: ¿en qué condiciones es hermosa esta pintura o aquella otra?, ¿en qué condiciones es válida la norma?. Por lo tanto, el objeto de la filosofía crítica no son cuestiones (*quid facti?*) sino cuestiones de derecho (*quid iuris?*). Esto pone de manifiesto con toda claridad la razón por la cual los neokantianos proponen una filosofía dominada por problemas gnoseológicos y no por problemas empíricos fácticos o por enigmas metafísicos. El neokantismo o neocriticismo se manifiesta sobre todo en dos escuelas alemanas: la *Escuela de Marburgo* en la que se hace un examen crítico a la metodología de las ciencias, destacándose Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924). La otra manifestación del neokantismo es la *Escuela de Baden* dominada por la reflexión sobre los valores y sobre la historia.

La escuela de Baden recibió este nombre porque sus centros fueron Heidelberg y Friburgo, ciudades situadas en la región de Baden al sudoeste alemán. A la reflexión de la Escuela de Baden se le llama también *Filosofía de los valores* y aunque no son los primeros en hablar de la noción de “valor” sí lo hacen desde una nueva perspectiva. Anteriormente los utilitaristas ingleses habían establecido el criterio de valor como aquello que era útil y placentero o que era provechoso para el hombre y la sociedad, y Nietzsche vulgarizó la concepción general de los valores en puro relativismo, afirmando la relatividad de todos ellos, dependientes de la sola voluntad del superhombre, creador de valores.

Los filósofos de Baden reaccionan contra estas tendencias siguiendo a Kant quien había distinguido entre los valores “condicionados” que dependían de las inclinaciones, y valores intrínsecos o absolutos que se dan en la ley moral y el ser racional en cuanto portador del

deber ser. En pocas palabras se puede decir que para la Escuela de Baden el descubrimiento del reino de los valores tiene el sentido de superación de todo relativismo, pues el valor es lo que hace de las esferas de la cultura algo absoluto e intemporalmente válido.

2. WILHELM WINDELBAND (1848-1915)

W

Windelband se considera como el fundador de la escuela y su objetivo fundamental es ampliar el campo de la reflexión crítica a las ciencias del espíritu las cuales poseen igual valor y dignidad que las ciencias de la naturaleza. Windelband nació en Postdam. Estudió en Jena, Berlín y Gotinga. Se doctoró en Leipzig con la tesis *La certeza del conocimiento* (1870). Fue sucesivamente profesor en Zurich, Friburgo, Estásburgo y Heidelberg. Su interés primero como escritor versó sobre los problemas históricos. Sus obras de historia de la filosofía han ejercido una fecunda influencia en toda Europa y tienen la particularidad de no abordar la historia de la filosofía de una manera biográfica (por personalidades) sino siguiendo la historia de los problemas filosóficos. Entre sus obras se destacan: *Historia de la filosofía moderna en conexión con la cultura general y las ciencias particulares*; *Historia de la filosofía occidental en la antigüedad*; *Preludios*; *Historia y ciencia de la naturaleza*; *La libertad del querer*, etc.

En su retorno a Kant, Windelband atribuye a la filosofía la tarea de buscar los principios que garanticen la validez del conocimiento, pero se aplica a la interpretación crítica de aquel mundo histórico y cultural que Kant juzgaba indigno de una consideración verdaderamente crítica. Pero para acercarse al análisis crítico de la historia y la cultura se necesita de principios sólidos, tales principios son los *valores*. Windelband considera que la verdadera filosofía crítica es la filosofía de los valores: “*La filosofía es la ciencia de los valores universales*. La filosofía crítica consiste en preguntarse si hay una *ciencia* que tenga el valor absoluto y necesario de verdad; si hay una *moral*, o sea, un querer y un obrar que tengan valor absoluto de bien; si hay un *arte*, es decir, un intuir y un sentir que posean un valor absoluto de belleza. En ninguna de estas tres partes la filosofía tiene por objeto propio los objetos particulares que constituyen el material empírico, sino solamente las normas a las cuales el pensamiento, el querer y el sentir pueden ser válidos. Es decir, la filosofía no tiene por objeto juicios de hecho, sino *juicios de valor* que implican referencia necesaria a la conciencia que juzga.

Los valores que tienen una validez normativa y se distinguen de las leyes naturales ya que la validez de las leyes naturales consiste en no poder ser de otra manera, es decir, son necesarias (*Müssen*), en cambio las normas tienen la validez del deber ser (*Sollen*), que implica una necesidad y obligatoriedad pero de carácter ideal. Dicha necesidad ideal constituye una *conciencia normativa* que la conciencia empírica encuentra en sí y a la cual debe conformarse. Precisamente Windelband define la *libertad* como “*la determinación de la conciencia empírica por parte de la conciencia normativa*”.

Los juicios valorativos se distinguen por su universalidad del sentimiento del placer y del displacer. Excluido el sentimiento hedonista resultan, por tanto, tres formas de juicio crítico: lógico, ético y estético, que dan lugar a las tres ciencias filosóficas fundamentales, porque la filosofía es “*la ciencia de la conciencia normativa*”. Respecto de la religión Windelband afirma que ésta considera la conciencia normativa como realidad trascendente, como “lo divino” o “lo santo” en nosotros. “*Lo santo es la conciencia normativa de lo verdadero, del bien y lo bello, vivida como realidad trascendente*”.

Windelband en su ensayo *Historia y ciencia de la naturaleza* delineó una teoría de la historia

como órgano de la filosofía de los valores, esbozando la distinción entre *ciencias naturales* y *ciencias del espíritu*. Las ciencias naturales intentan descubrir las *leyes* a que obedecen los hechos, y son, por ello, ciencias *nomotéticas*; las ciencias del espíritu o de la cultura tienen como objeto lo *singular* en su forma históricamente determinada, y son llamadas ciencias *idiográficas*.

3. HEINRICH RICKERT (1863-1936)

N

ació en Danzig. Fue profesor en Friburgo hasta 1916 cuando fue llamado a Heidelberg para suceder a Windelband en la cátedra. En general sigue la misma línea de Windelband en lo referente a los valores y a la historia. Entre sus obras se destacan: *La definición, El objeto del conocimiento, Los límites de la formación de los conceptos científicos, Introducción lógica a las ciencias históricas, Problemas de la filosofía y de la historia, Sistema de Filosofía, Sistema de los valores, Filosofía de la vida, etc.*

Según Richert conocer significa juzgar, aprobar o reprochar, es decir, reconocer un *valor*. A diferencia de una valoración sensible e individual (V.gr. de un sentimiento de placer), el valor que es reconocido en el juicio *debe* valer para todos y para todos los tiempos. Se impone por una cierta necesidad o sentimiento de evidencia, que es necesidad *ideal* o imperativo cuya legitimidad se acepta conscientemente. En este imperativo o *deber ser* consiste la verdad del juicio. Lo que da al conocimiento el valor de verdad es, por tanto, el deber ser, la norma. Y el deber ser precede al ser; el juicio es verdadero no porque expresa lo que es, sino que alguno es en virtud del juicio verdadero como expresión del deber ser. Este deber ser es trascendente a toda conciencia empírica, es universal e impersonal, y a ella toda conciencia individual se remite al expresar un juicio válido.

En 1921 Rickert en su *Sistema de filosofía* brinda una sistematización de su teoría de los valores. Distingue seis ámbitos del valor: 1) la *lógica*, ámbito del valor de verdad; 2) la *estética*, ámbito del valor de belleza; 3) la *mística*, ámbito de la santidad impersonal; 4) la *ética*, ámbito de la moralidad; 5) la *erótica*, ámbito de la felicidad, y 6) la *filosofía religiosa*, ámbito de la santidad personal. A cada uno de estos ámbitos le corresponde un *bien* (ciencia, arte, uno-todo, comunidad libre, comunidad de amor, mundo divino), una *relación con el sujeto* (juicio, intuición, adoración, acción autónoma, unificación, decisión) y una *determinada intuición del mundo* (intelectualismo, esteticismo, misticismo, moralismo, eudemonismo, teísmo o politeísmo). Como puede apreciarse, todas estas clasificaciones pecan de artificiosas y no constituyen la parte más duradera ni influyente de Rickert.

Una parte más interesante de la filosofía de Rickert es la que se refiere a la distinción entre ciencias naturales y ciencias culturales tomada de Windelband y que desarrolla largamente en los *Límites de la formación de los conceptos científicos*. La distinción es la siguiente:

1. La primera nota distintiva se basa en la oposición entre *naturaleza* y *espíritu*; las disciplinas culturales son ciencias del espíritu. Por espíritu se significa todo lo psíquico.
2. Otra nota distintiva esencial es por razón del *método*. Las ciencias naturales generalizan y proceden por conceptos y leyes universales, en cambio, las ciencias culturales miran lo individual y particular, no se preocupan por generalizar. El método de las ciencias culturales es llamado "método histórico"
3. La nota más esencial de la ciencia natural es la referencia a un *valor*. Los objetos culturales se constituyen "por referencia a valores", mientras que los objetos

naturales son ajenos a toda relación con los valores. Y al contrario, “*si a un objeto cultural se le retira el valor, queda reducido a mera naturaleza*”. De ahí su famoso axioma: “*De los valores no puede decirse que ni son reales ni ideales, sino sólo que valen o no valen*”. Mas si los valores no son realidades ni físicas y psíquicas, sí se *enlazan* con las realidades: si el valor se enlaza a un objeto éste queda convertido en un *bien*, y si se enlaza a un acto de un sujeto, éste se convierte en “avaloración”. En pocas palabras se puede decir que “*la esencia de un valor consiste en su vigencia, no en su facticidad*”.

Las ciencias culturales se definen pues, por su referencia a los valores, “*cultura designa la totalidad de los objetos reales en que residen valores universalmente reconocidos*”, y es el concepto de cultura el que hace posible la historia como ciencia. Ya se ha dicho que las ciencias culturales abordan su objetivo de una manera particular, individual. Hay dos formas de individualidad: La multitud homogénea de objetos individuales y aquellos individuos que en el curso de la civilización han contribuido a la promoción de los valores. Sin ciertos valores en las grandes individualidades no habría ciencia de la historia. Por eso no todos los sucesos individuales suscitan el interés histórico, sino aquellos que tienen una particular importancia y significación. El historiador efectúa una selección, y el criterio de ella se determina por los valores que integran la civilización. El valor es presupuesto por la historia misma, que no lo crea, sino que se limita a reconocer los hechos donde el valor resplandece. Los valores trascienden la historia, en la cual, sin embargo, se realizan. Por eso constituyen la guía y orientación de nuestro juicio.

La reflexión de Rickert sobre el problema de la “avaloración”, o relación entre la realidad y el valor, representa a la vez una dura crítica contra el pragmatismo y vitalismo de James, Nietzsche, Simmel, Dilthey, Bergson y otros, con los cuales polemiza en su ensayo *Filosofía de la vida*. El pragmatismo no reconoce el carácter absoluto de los valores; y la filosofía de la vida llega sólo a conceder a la vida el valor supremo. Frente a ellos, acentúa Rickert la superioridad de la cultura objetiva, la necesaria sumisión de los valores vitales e inferiores a los valores espirituales y superiores. Justamente, el tema de la relación entre realidad y valor, o entre lo relativo o contingente y lo absoluto, constituye para él el problema de una posible metafísica. Como trascendentes a la realidad material y mental, los valores son absolutos y la subordinación de la realidad al valor hace necesaria una indagación del *sentido* de la misma con respecto a aquel reino trascendente.

4. MAX SCHELER (1875 - 1928)

Reflexionando también sobre los valores pero ya no en la línea del neocriticismo, sino más bien en contra de la concepción ética Kantiana, encontramos a Max Scheler, uno de los más destacados integrantes del círculo fenomenológico de Munich, nace en esta misma ciudad, y en sus estudios de humanidades tiene entre otros profesores a Dilthey y Husserl. Las convicciones religiosas de Scheler se verán constantemente estremecidas, fluctuando entre el cristianismo luterano y católico, hasta la indiferencia, el deísmo y el panteísmo. Sus experiencias afectivas son también muy agitadas, dadas las diversas dadas las diversas ocasiones en que tuvo que enfrentar serios problemas al optar por sus cónyuges: el abandono de la cátedra de Munich, el rompimiento con la Iglesia Católica y con las leyes civiles. Se desempeñó como docente en varias universidades, entre ellas, Jena, Munich, Berlín, Gotinga, Colonia y Francfort. Durante la primera guerra mundial, Scheler se preocupó por fundamental el nacionalismo alemán y, posteriormente, por establecer los ideales de la cristiandad, sobre todo en la línea de san Agustín. De su abundantísima producción literaria se destaca: *Contribución a la determinación de las relaciones entre los principios lógicos y los principios éticos*, *El método trascendental y el método psicológico*, *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, *Concepción filosófica del mundo*, *El puesto del hombre en el cosmos*, *La esencia de la filosofía*.

4.1. Oposición a la “ética del resentimiento”

Scheler se muestra como un decidido adversario de la concepción ética kantiana. Kant había colocado la cuestión ética ante la alternativa entre deber y placer. Se desea algo porque lo exige la ley moral o porque ese algo produce placer. En este segundo caso desaparece toda base de valoración objetiva. Por consiguiente, con el fin de justificar las valoraciones morales, el bien se define en relación con la ley moral, de tal forma que resulte universalizable, de aquí procede el imperativo categórico. Ahora bien, Scheler considera que esta ética imperativa es algo arbitrario. Dice “tu debes porque debes”, pero no justifica su mandato. Es una ética del resentimiento que en nombre del deber esteriliza y bloquea la plenitud y la alegría de vivir.

Oponiéndose a Kant, Scheler coloca como fundamento de la ética no el deber sino el valor. Es bueno aquello que realiza un valor y malo aquello que lo impide. Lo bueno, además de realizar un valor, debe favorecer la posibilidad de llegar a otro valor superior.

Kant no distinguió entre valores y bienes. Los bienes son cosas que poseen valor; los valores, por su parte, son esencias, son aquellas cualidades gracias a las cuales las cosas buenas se convierten en bienes: una máquina, por ejemplo, es un bien, y el valor es su utilidad; una pintura es un bien, causado por el valor de la belleza; un gesto es un bien, causado por el valor de la nobleza; una ley es un bien, debido a valor de la justicia. En resumen, los bienes son hechos, mientras que los valores son esencias.

4.2. Los valores materiales y su jerarquía

Ya dijimos como Scheler afirma la primacía del valor sobre el deber. La ética de Kant carece de un reconocimiento del valor material, de una conciencia de que el hombre se halla rodeado por un cosmos de valores que él no tiene que producir, sino limitarse a reconocer y descubrir. Los objetos no son objeto de la actividad teórica, sino de una intuición emocional. Los valores no se captan con el entendimiento sino con el sentimiento. *“Existe un modo de experiencia cuyos objetos son inaccesibles para el intelecto: éste, en relación con ellos, se muestra tan ciego como el oído y la oreja ante los colores: dicho modo de experiencia nos coloca ante los auténticos objetos y ante el orden eterno que existe entre ellos, es decir, ante los valores y su jerarquía”.*

El hombre posee un instrumento innato, la intuición sentimental, por la cual capta los valores y su jerarquía. Cada uno de los valores se encarna en una persona o modelo-tipo. La jerarquía es la siguiente:

- | | | |
|----|--|------------|
| 1. | valores sensibles (alegría-pena, placer-dolor) | vividor |
| 2. | valores de la civilización (útil-perjudicial) | técnico |
| 3. | valores vitales (noble-vulgar) | héroe |
| 4. | Valores culturales o espirituales | genio |
| a) | estéticos (bello-feo) | artista |
| b) | éticos-jurídicos (justo-injusto) | legislador |
| c) | especulativos (verdadero-falso) | sabio |
| 5. | Valores religiosos (sagrado-profano) | santo |

Este cosmos de valores y su jerarquía que asciende, en orden de preferencia, desde los valores sensibles hasta los religiosos, son captados y reconocidos por la intuición o visión emocional, que nos pone en contacto inmediato con el valor, independientemente de la voluntad y del deber, al contrario, son éstos los que se hallan condicionados y fundamentados por la intuición del valor. No es cierto que lo que no es racional haya de ser sensible: existe una actividad espiritual extrateórica que es la intuición emocional: Existe, en definitiva, lo que Pascal llama “el orden del corazón”.

5. CUESTIONES SOBRE LOS VALORES

Somos conscientes de que en lo cotidiano de nuestra vida reconocemos el “valor” que

poseen las cosas, por ejemplo, cuando entramos a un almacén a comprar algo siempre se pregunta por su precio o valor comercial. La palabra “valor” pues, la entendemos fácilmente cuando se refiere a negocios o asuntos económicos.

Pero, además e independientemente de su valor económico, las cosas valen o sirven para cubrir unas determinadas necesidades materiales o espirituales, es decir, tienen un valor de uso. El uso de un libro es diferente al uso de un alimento o al uso de un vestido. El valor de uso es pues, independiente al valor de compra o de venta. Hay cosas valiosas así no se hayan comprado ni se piensen vender.

Más aun, ciertas cualidades físicas o morales como la belleza de una persona, la ciencia de los sabios, la valentía de los héroes y los mártires, la bondad de los santos, son cosas cuyo valor no es expresarse en números monetarios ni en el uso que tengan, pero constituyen las riquezas más verdaderas y ciertas del género humano.

El término “valor” parece trascender la vida económica para irrigarse sobre las cosas mismas y para prorrumper con su significado en la propia vida del hombre. Es pues, un concepto universal: todo encierra o puede encerrar un valor. Sin embargo estaríamos en condiciones de responder interrogantes como ¿qué es la esencia del valor?, ¿en qué consiste el valor de los valores?, ¿qué es lo que hace que unas cosas valgan más que otras?

5.1. La axiología y sus corrientes

La axiología, o teoría general de los valores, trata de dar respuesta a los interrogantes anteriormente formulados, y aunque como ciencia filosófica es reciente, en realidad siempre se ha reflexionado sobre los valores, de tal manera que se pueden reducir a tres las principales corrientes axiológicas:

- **Corriente subjetiva o psicologista:** El común denominador de estos pensadores consiste en considerar los valores como vivencias subjetivas o intersubjetivas y, por lo mismo, como contenidos de conciencia empíricamente constatables y expresables en juicios de valor. Pero, siendo tantas las posibles vivencias psíquicas, ¿a cuál de ellas es reductible en esencia el valor?. En la respuesta a este interrogante hay diversas opiniones, algunos consideran como criterio la sensación de *agrado*, otros, *el deseo*, o el *interés*, la *aprobación*, el *placer*, etc. De aquí se deduce, que las cosas entonces no serían valiosas sino en cuanto que el sujeto proyecta sobre ellas sus propias vivencias u opiniones aprobatorias. Por el contrario, el desagrado, la indiferencia, el desinterés, la desaprobación constituirían la esencia del anti-valor. Como representantes clásicos de esta tendencia tenemos a los utilitaristas ingleses.
- **Corriente idealista o platonizante:** Para los partidarios de este enfoque los valores residen de alguna manera en las realidades que el sujeto considera valiosas, pero estas no agotan los valores, sino que éstos trascienden a las cosas y conforman si se quiere, un “mundo” aparte, objetivo, absoluto, inalterable y eterno, a semejanza del mundo de las ideas de Platón. Así, la justicia, la verdad, la belleza, etc., son objetos ideales que subsisten a modo de esencias separadas o arquetipos reguladores de todo bien. La justicia, como ideal, no depende de mi mente, sino que mi mente depende del ideal de justicia, de verdad, de belleza, etc. La realidad ideal es la esfera de los valores mientras que la realidad de hecho es la esfera de los bienes. Pero, ¿cómo residen los valores en las cosas?. A este interrogante responden diciendo que las cosas “participan” de los valores sin agotar, desde luego, la totalidad de la realidad que el valor representa. (Scheler, Hartman, Windelband).
- **Corriente realista:** Con base en Aristóteles los realistas consideran que los valores no son ni pueden ser meras proyecciones del sujeto valorante, ni tampoco ideales a la manera platónica, sino cualidades físicas o morales inherentes a personas o cosas y, por lo mismo, formalmente objetivas. Entre valores y bienes no habría diferencia formal: las cosas valen por lo que son, siendo su perfección la norma absoluta del valor, y al contrario,

las imperfecciones devalúan las personas y las cosas. En últimas, el valor son las cualidades de las cosas y éstas se identifican con sus perfecciones objetivas.

SEXTA UNIDAD

EL HISTORICISMO

1. GENERALIDADES

La Filosofía de los valores (Escuela de Baden), con sus distinción entre las ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, había situado en lugar privilegiado dentro de éstas a la ciencia histórica. Por otra parte, la historia de la política y de la economía, de la religión y del arte, de la filosofía y de la filología, hallan en el siglo XIX alemán su siglo de oro. A éste se le llamó “el siglo de oro de la historia”. En todo este interés “histórico” se debe advertir el influjo del “romanticismo”, su sentido de la tradición, su culto a la conciencia colectiva de los pueblos y su voluntad de revivir el pasado dentro de la propia situación histórica. También hay que advertir la influencia de Hegel, que, a pesar de lo abstracta que era su filosofía de la historia, había enseñado a no mirar la historia como un amontonamiento de hechos separados entre sí, sino como una totalidad en desarrollo dialéctico.

Con estos supuestos se entiende la génesis y la evolución del movimiento filosófico conocido con el nombre de “historicismo”, cuyos representantes más notables son MAX WEBER (1864-1920), GUILLERMO DILTHEY (1833-1911), GEORG SIMMEL (1858-1918), OSWALD SPENGLER (1880-1936) y FRIEDRICH MEINECKE (1862-1954), entre otros. El Historicismo alemán aparece en las dos últimas décadas del siglo pasado y se desarrolla en los años que transcurren hasta el comienzo de la segunda guerra mundial; por lo tanto, el Historicismo abarca acontecimientos como la primera guerra mundial, el hundimiento del poderío germánico, la revolución rusa de 1917 y la difusión del marxismo, el nacimiento del fascismo y del nazismo y los albores de la segunda guerra mundial. Es evidente que todos estos acontecimientos no resultaron indiferentes para los filósofos del historicismo.

Hay que advertir que la especulación de los llamados filósofos “historicistas” no se puede equiparar a una “Filosofía de la historia”, la cual significa una propia “visión” de la historia, una explicación de los hechos históricos según causas y leyes determinadas; en cambio el Historicismo designa un conjunto de corrientes de diversa índole que coinciden en subrayar el papel decisivo desempeñado por el carácter histórico -o la llamada *historicidad*- del hombre y en ocasiones de la naturaleza. La idea central del Historicismo se comprende en algunas expresiones como estas: “*Lo que sea el hombre sólo se sabe por la historia*”, “*El hombre es algo histórico*”, “*Yo soy, hasta en las profundidades inescrutables de mí mismo, una esencia histórica*” (Dilthey). El Historicismo implica, por tanto, una comprensión del hombre en la historia y por la historia, como si la vida humana sólo a través de la historia pudiera esclarecerse. Toda la vida de la humanidad, con sus ideologías, sus instituciones y estructuras, habría de comprenderse en función de la historia y según una perspectiva histórica.

El Historicismo pretende ser un camino intermedio entre el idealismo y el positivismo. Del idealismo se toma la evolución del espíritu en la historia, y del positivismo se toma el mantenerse en la realidad concreta, en la experiencia, rechazando toda metafísica. Por la inspiración neokantiana el historicismo busca darle a las “ciencias del espíritu” un fundamento apriorístico de validez absoluta y, de otra parte, se orienta hacia el relativismo, puesto todo historicismo lleva un fondo relativista, ya que las culturas y valores se relativizan según los procesos y cambios de la historia, de la que dependen.

Por último hay que señalar que el Historicismo está íntimamente vinculado con la “Filosofía de la vida” ya que se considera la “Vida” como la única realidad absoluta que permite comprender la función de lo histórico.

De todo lo anterior podemos deducir algunas características generales del Historicismo:

1. “El primer principio del Historicismo implica substituir la consideración generalizadora y abstracta de las fuerzas histórico-humanas por una consideración de sus características individuales”. (Meinecke)

2. Para el historicismo, la historia no es la realización de un principio espiritual infinito (Hegel), sino que la historia es obra de los hombres, de sus relaciones recíprocas, condicionadas por la pertenencia a un proceso temporal.

3. Los historicistas rechazan la pretensión positivista de reducir las ciencias históricas al modelo de las ciencias naturales. No obstante, los historicistas coinciden con los positivistas en lo referente a la exigencia de una investigación concreta de los hechos empíricos.

4. Al igual que el neocriticismo, los historicistas consideran que la labor de la filosofía consiste en una tarea crítica que determine las condiciones de posibilidad, es decir, el fundamento del conocer y de las actividades humanas.

5. Para el historicismo resulta fundamental la distinción entre historia y naturaleza. Los “objetos” del conocimiento histórico poseen un carácter específico y se distinguen de los del conocimiento natural. Es entorno a este problema que gira el pensamiento historicista: investigar el fundamento de las ciencias histórico-sociales en cuanto conjunto de conocimientos válidos y objetivos.

6. El objeto del conocimiento histórico, según los historicistas, es la individualidad de los productos de la cultura humana (mitos, leyes, costumbres, valores, obras de arte, filosofías, etc.), individualidad que se opone al carácter uniforme y repetible de los objetos de las ciencias naturales.

7. Si la explicación *causal* es el instrumento del conocimiento natural, el *comprender* es la herramienta propia del conocimiento histórico.

8. Las acciones humanas son acciones que tienden hacia determinados fines, y los acontecimientos hay que contemplarlos y juzgarlos desde la perspectiva de unos determinados valores. Por ello, en el pensamiento de los historicistas siempre se encuentra una teoría de los valores, más o menos elaborada.

9. Finalmente, el problema esencial de los historicistas posee una naturaleza kantiana, para ellos el sujeto del conocimiento no es el sujeto trascendental son sus funciones a priori, sino los hombres concretos, históricos, con poderes cognoscitivos condicionados por la perspectiva y el contexto histórico en el que viven y actúan.

2. WILHELM DILTHEY (1833-1911)

Dilthey figura como el fundador y principal representante del movimiento historicista alemán, que llevó a una mayor profundización el problema de la historia. Nació en Biebrich (Renania), hijo de un pastor protestante. Estudió en la universidad de Berlín, donde en 1865 ya era docente privado de filosofía. Fue sucesivamente profesor en Basilea, Kiel, Breslau, hasta que en 1882 fue llamado de nuevo a Berlín. Tuvo la fortuna de ser contemporáneo de los más grandes historiadores del siglo XIX y él mismo fue, ante todo, un historiador que trabajó durante toda su vida en una historia universal de espíritu europeo. Entre las obras de Dilthey se

destacan: *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894), *Aportaciones al estudio de la individualidad* (1896), y algunas obras de historia como: *Vida de Schleiermacher*, *La historia del joven Hegel*, *Experiencia vivida y poesía*, *Las tres épocas de la estética moderna*, etc. Hay que tener en cuenta que el pensamiento de Dilthey no es sistemático sino que tiene un carácter fragmentario y esparcido por toda sus obras. Destaquemos también que además de sentirse ligado a Kant, al positivismo y a Hegel, Dilthey se inspira fuertemente en Schleiermacher en cuanto a su visión antireligiosa; desde su juventud Dilthey manifiesta su repugnancia y aversión al dogma del más allá y de lo suprasensible, así como a “los conceptos dualistas-trascendentes del cristianismo”, que ya le resultaban inconcebibles.

2.1. Las ciencias del espíritu

Dilthey fue el primero (aun antes que Windelband, Rickert y Simmel) en establecer las “ciencias del espíritu” como distintas e independientes de las “ciencias de la naturaleza”. “*El conjunto de las ciencias que tiene por objeto la realidad histórico-social se abarca bajo el título de ciencias del espíritu*”. Windelband y Rickert las presentan como ciencias de la cultura y las fundamentan desde la teoría de los valores. Dilthey inaugura su análisis desde la historia. La distinción fundamental está entonces, en el objeto: las ciencias naturales tienen como objeto los fenómenos exteriores al hombre, mientras que las ciencias del espíritu estudian el mundo de las relaciones entre los individuos, mundo del cual los hombres poseen una conciencia inmediata.

La diversidad de objeto implica también una diferencia gnoseológica: la observación externa es la que nos brinda los datos propios de las ciencias naturales, mientras que la observación interna (*la vivencia*) es la que nos ofrece los datos de las ciencias del espíritu. Así pues, el método de las ciencias del espíritu importa el tratamiento y análisis de los hechos de experiencia desde los supuestos de una conciencia immanente (así se entiende el que Dilthey no sólo desconozca la metafísica como forma de interpretación histórica, sino que afirme la imposibilidad de cualquier metafísica).

A las ciencias del espíritu Dilthey las designa como la realidad histórico-social y señala la “*ciencia de la sociedad o sociología, las ciencias morales, las ciencias históricas, ciencias culturales...*”. Afirma que el material de estas ciencias, es decir, la realidad histórico-social, está constituido por unidades de vida, individuales, que son “*los elementos que componen la sociedad y la historia*”. La ciencia organiza este material inmenso que se ha conservado en la conciencia histórica, comprueba y recopila los hechos, extrae las uniformidades por abstracción, formula juicios de valor y prescribe reglas. El punto de arranque de estas ciencias del espíritu será, pues, la exposición de la “*unidad psicofísica de vida*”, que es la *biografía*. “*La memoria de los hombres ha encontrado muchas existencias individuales dignas de ser retenidas*”. La biografía es una pieza clave en la edificación de la historia, pues expone en su realidad el hecho histórico fundamental.

2.2. Fundamentación psicológica

Se tiene claro pues, que la unidad de vida (la biografía) constituye el material de las ciencias del espíritu. Dilthey considera que el método biográfico significa “*una aplicación de la antropología y la psicología al problema de hacer viva y comprensible una unidad de vida, su desarrollo y su destino*”. Así, la antropología y la psicología constituyen el fundamento de todo conocimiento de la vida histórica. Y anuncia que “*la psicología es la primera y más elemental de todas las ciencias del espíritu*”.

Dilthey no está de acuerdo con el desenvolvimiento que ha tenido la psicología hasta entonces. A esa psicología la llama *psicología explicativa*, y la asimila a las ciencias naturales ya que los psicólogos se han dedicado a analizar procesos mentales por razonamientos lógico-causales y construyendo hipótesis para la elaboración de leyes generales. Frente a esta psicología descriptiva Dilthey propone una psicología *descriptiva y analítica* cuya diferencia con la anterior está fundamentalmente en el método, la nueva psicología se dirige hacia dentro: es

un internarse en la propia conciencia. La vida captada de dentro afuera es objeto de las ciencias de la naturaleza; pero esa misma vida se convierte en objeto de las ciencias del espíritu cuando es captada desde dentro con realidad vivida. La psicología descriptiva se ha extender, según Dilthey, en una psicología comparada que estudie las diversidades de la vida psíquica. Y todo esto ha de realizarlo utilizando los productos objetivos de la vida psíquica, en el lenguaje, el mito, la literatura, el arte, y, en general, en todas las realizaciones históricas. Así la psicología es también la base del conocimiento de la realidad histórica.

La psicología analítica que Dilthey propugna se basa, pues, en el método de la *introspección*, de la experiencia interna, y alcanza, en el fondo, a ser una psicología *de la inmanencia*. *“Más allá de lo que nos es dado en la experiencia interna no puede ir la ciencia de la vida psíquica. La conciencia no puede salir de sí misma...El pensamiento no puede ir más allá de su propia realidad, de la realidad en donde nace”*.

Por lo anterior se entiende por qué Dilthey rechaza radicalmente cualquier interpretación “externa” de la historia; especialmente el “providencialismo” cristiano que hace depender el curso de la historia de una Causa trascendente. En general Dilthey rechaza toda metafísica ya que considera que ella hunde sus raíces en la vida religiosa y da por lo tanto una explicación “mítica” o religiosa del universo, haciendo depender todas las conexiones en un principio causal superior. La conclusión última de Dilthey es que todas las fundamentaciones metafísicas de la realidad terminan, como las antiguas construcciones teológicas, en antinomias insolubles y en el escepticismo, por lo que *“la metafísica como ciencia es imposible”*.

2.3. Análisis gnoseológico

El interés fundamental de Dilthey es precisar cómo es posible el conocer en las ciencias es espíritu, es decir, cuál es su estatuto epistemológico del mundo histórico, o del mundo del espíritu. *“El espíritu -decía Dilthey- es una esencia histórica”*. La vida misma es historia. *“La historia no es nada separada de la vida”*.

El punto de partida de la investigación crítica es la *conciencia*, la cual es la creadora de toda la realidad espiritual. La conciencia se identifica con la vida. El mundo de la vida espiritual sólo es captado por las tres actividades o funciones de conocimiento, sentimiento y volición, que van integradas en la corriente de la vida o de la conciencia.

Los *tres momentos* del conocer en que se fundan las ciencias del espíritu son la *vivencia*, la *expresión* y la *comprensión*. Aunque Dilthey habla de ellas en muchos sentidos, se pudiera puntualizar lo siguiente:

a) **La vivencia:** Se identifica con la experiencia vivida de algo. Es un estado interior, el vivir o el tener conciencia de algo, en que se funden la representación del objeto y la actitud o reacción del sujeto respecto del contenido. La vivencia es siempre cierta y verdadera para la conciencia, prescindiendo de si el objeto que la produce es real o falso. La vivencia es una realidad, una parte o corte de la realidad espiritual que forma la corriente de la vida. Hay vivencias cognoscitivas, volitivas, artísticas, religiosas, etc. Todas ellas se unen en la multiplicidad de conexiones formando las *estructuras* del vivir total, los complejos hechos de conciencia.

b) **La expresión:** es el esclarecimiento y la delimitación de varias vivencias. Constituyen la vivencia misma pero convertida, mediante la introspección, en objeto de mi observación. Estas formas de expresión se contienen en el lenguaje, la literatura, el arte, etc. Se presentan en el lenguaje como un concepto o atributo de un objeto, sentimiento, intención etc.

c) **La comprensión,** o el entender, se refiere más bien a la conceptualización universal de las experiencias vividas mediante juicios de relaciones mutuas, razonamientos para la formación de uniformidades. La vivencia representa el momento de lo singular y subjetivo; la expresión y comprensión, el proceso de la universalidad y objetividad.

En síntesis se puede decir que, las manifestaciones de la vivencia son llevadas a la expresión, y ésta puede ser “entendida” mediante la comprensión. Las ciencias del espíritu se fundamentan en estos tres elementos que son inseparables entre sí y forman un proceso por el cual “la humanidad” nos es dada como objeto de dichas ciencias.

2.4. La vida como historia

Indudablemente que todo el sistema diltheyano se puede caracterizar como una *filosofía de la vida*. La vida es el *objeto* y a la vez el *sujeto* del filosofar. La filosofía de la vida de Dilthey tiene semejanzas con las de Nietzsche y Bergson, pero a la vez se diferencian por el marcado acento que pone Dilthey en la historia. Se trata de una filosofía histórica de la vida. La unión de una filosofía de la vida con el problema de la historia es el mérito propio y original de Dilthey. De su pensamiento sobre la vida se pueden entresacar las siguientes ideas:

1. *La vida es el principio y la realidad supremos*: en cada página de las obras de Dilthey hay una apelación a la vida como el centro de toda consideración filosófica, y lo primario en toda realidad y pensamiento.

2. *La vida es el objeto de la filosofía*, puesto que comprende la totalidad de la experiencia, a cuyo conocimiento tiende el filósofo: “*Mostrar la vida tal como es, a eso tendemos. Describir la vida es nuestro fin...Queremos esclarecerla en su profundidad insondable*”. La vida es lo primero y de ella procede todo conocimiento, consistente en comprender la vida misma.

3. *La vida es el “prius” del conocimiento*: La vida no sólo es lo primario en el orden de la realidad sino también en el orden del conocer. La vida se ha de comprender desde ella misma, porque la vida es el hecho original que está dada en sí misma, con la cual todo pensamiento comienza. La filosofía viene a ser como una *hermenéutica de la vida* que debe interpretar no sólo determinados objetos individuales o productos históricos del hombre, sino también la vida entera, propuesta como “texto” propio del filósofo. Como toda filosofía de la vida, la de Dilthey entraña una gran dosis de anti-intelectualismo, con repulsa de todos los conceptos abstractos del racionalismo metafísico y de las ciencias de la naturaleza.

4. *La vida en sí misma no es definible*, sino que se manifiesta en la historia y en todas las ciencias del espíritu. Dilthey la presenta como fuente “inagotable” de realidad, algo “insondable”, “impenetrable”; ninguna experiencia de una vida individual puede quedar resuelta en conceptos. La vida encierra también lo “enigmático” ya que en ella hay aspectos oscuros y problemas insolubles como la corruptibilidad y la muerte. Dilthey caracteriza la vida fundamentalmente como un movimiento o *devenir* incesante. La vida es como un río continuo en cuya corriente somos llevados. Los momentos de la vida son como las olas del río, que nacen y desaparecen sin jamás repetirse.

5. Por último hay que señalar la *amplitud y trascendencia* del significado de la vida en Dilthey. La vida significa no sólo el ser individual de cada hombre, sino también, y más originariamente, *la comunidad de vida* que enlaza a todos los hombres. La vida significa no sólo la intimidad o conciencia del yo, sino también la relación con el mundo. “*Siempre aquí se da un yo en el entorno de circunstancias*”. Se puede pues hablar de la vida como una realidad *omnicomprensiva*, es el único Absoluto.

2.5. La realidad como historia

Toda la concepción de la vida en Dilthey es netamente historicista, pues la vida es un devenir que transcurre en la historia y forma la historia:

1. Dilthey tiene el mérito de haber subrayado el momento histórico del hombre, de haber descubierto que el hombre no sólo vive en la historia y tiene una historia, sino que lo histórico es su modo de ser constitutivo, como la vida entera.

2. El hombre es de esencia histórica y no sólo naturaleza, porque la vida entera es una

realidad histórica, la cual es “viviente”, es decir, ha de entenderse como una fuerza en movimiento. Vida e historia son conceptos intercambiables: “*La vida es en su misma sustancia algo uno con la historia...la historia es simplemente la vida, concebida desde el punto de vista del todo de la humanidad, que forma una conexión*”. Esto implica que una filosofía de la vida se transforma en filosofía de la historia, y al contrario, que el plan de una “crítica de la razón histórica” la ha realizado en una filosofía de la vida.

3. La historicidad encuentra su raíz en la *temporalidad* de la vida. La vida se desenvuelve en el espacio y en el tiempo como una corriente o flujo “*que comienza en el tiempo y en él acaba*”. Con gran viveza describe Dilthey “*el tiempo concreto de la vida, medido no por el reloj, sino por la vivencia del acontecer*”. El tiempo como la vida es “*una corriente ininterrumpida en que lo presente se hace sin cesar pasado, y lo pasado presente. El presente es el llenarse de cada momento del tiempo de realidad. El presente es un corte en esta corriente incesante que llamamos tiempo*”. En este acontecer temporal de la vida señala Dilthey como un grande enigma la caducidad y corruptibilidad de la vida manifestados en al muerte; ésta es el “enigma” indescifrable de la vida, declarada fuente de creación inagotable y que así devora a sus propios hijos...

2.6. El mundo histórico

Del análisis de la historicidad de la vida, pasa Dilthey al análisis de la historicidad del mundo. Puesto que el hombre es una “esencia histórica”, la totalidad del hombre será conocida sólo en la historia, en la experiencia del desarrollo humano a través de los siglos. “*Qué es el hombre, lo dice sólo su historia*”. “*Doquiera que la vida ha pasado y llega a la comprensión, hay historia*”, pues, “*la historia es la memoria de la humanidad*”. Vida e historia son la misma realidad, sin embargo, hay una distinción conceptual: la vida es un haz de posibilidades, mientras que la historia es la extensión de realidad desarrollada de las mil posibilidades de la vida. La historia es aunque es incesante está marcada por épocas o períodos y en este sentido es “*transitoria*” y de duración breve. Finitud e historicidad se condicionan mutuamente. Este carácter finito de cada edad histórica determina su sucesión. Cada época implica una referencia a la precedente, de la cual recibe los efectos en sus fuerzas activas y conlleva asimismo el esfuerzo creador que prepara la época siguiente. “*La limitación de cada cultura provoca en la culminación de la misma la exigencia de un futuro*”.

Esta visión del mundo histórico lleva consigo no sólo la idea del progreso indefinido, sino también un radical *relativismo*. Los sistemas de cultura tienen valor sólo para cada época; las medidas de valores cambiarán en la época siguiente. Los valores culturales, morales, sociales, no serán fijos, no serán firmes y universalmente válidos, sino que variarán en los cambios de la historia. Sólo la vida es un Absoluto, y la historia tiene una finalidad inmanente en sí misma. El historicismo, en últimas, significa puro relativismo.

2.7. Los tipos de concepción del mundo

La raíz última de la concepción del mundo es la vida. De la reflexión sobre la vida nace la experiencia de vida, y las experiencias más importantes de la vida son las que se refieren a la realidad del mundo exterior y a mis relaciones con él. Surgen así las concepciones del mundo que tratan de interpretar las experiencias cambiantes de la vida y *resolver el enigma de la vida*. Como la vida surge en condiciones tan diversas, así de diversos son los tipos de hombres que conciben la vida y sus visiones de la realidad. A pesar de esto Dilthey señala tres tipos fundamentales de “imágenes” o concepciones del mundo:

1. La concepción *religiosa*: corresponde a la etapa primitiva de la concepción del mundo. Ocupa el rango inferior. La visión de Dilthey respecto de lo religioso es siempre de radical agnosticismo, que implica la negación de todo objeto trascendente, fundándose en la pura experiencia inmanente.

2. La concepción *artística*: el artista busca la realización de “valores vitales” y la reacción artística le abre la visión de un mundo más alto y más fuerte. La vida va mostrando al poeta aspectos siempre nuevos, llevándolo a expresarlas en representaciones épicas o dramáticas.

3. La concepción *filosófica*: se distingue de las anteriores por su pretensión de *validez universal* apareciendo bajo la forma de *metafísica*. Dilthey llama metafísica a toda filosofía o visión universalizadora y conceptual del mundo. Como los sistemas de pensamiento dependen de cada situación histórica y de los problemas que surgen en ella, la metafísica puede adoptar infinitas formas, así se ha pasado por los diversos sistemas filosóficos metafísicos, cada uno pretendiendo validez universal, pero en el fondo todo es un caos y contradicción que alimenta el escepticismo y demuestra la imposibilidad de la metafísica. La consecuencia inmediata es la *relatividad* inherente a toda forma histórica de vida y a todas sus instituciones, a toda concepción religiosa o filosófica.

Como en el hombre hay una tendencia metafísica inmortal, Dilthey pretende con su filosofía del Absoluto de la vida reinterpretar todos los sistemas filosóficos superando así el relativismo, pero en realidad la filosofía diltheyana no sobrepasa los límites estrechos del relativismo antimetafísico, encerrado en la inmanencia que impide toda interpretación de la vida desde la trascendencia.

SÉPTIMA UNIDAD

EL PRAGMATISMO

1. Generalidades

El pragmatismo es una corriente filosófica que nació en Estados Unidos, durante las últimas décadas del siglo pasado y su fuerza expansiva llegó a un punto culminante en los primeros quince años del siglo actual, con un marcado acento empirista y antirracionalista. Desde el punto de vista sociológico, el pragmatismo representa la filosofía de una nación que avanza con confianza en el futuro; desde el punto de vista de la historia de las ideas, se configura como la aportación más significativa de los Estados Unidos a la filosofía occidental.

“Pragmatismo” viene del término griego *pragmata*, que significa “hechos” o cosas, en contraposición a las ideas o teorías. En su noción general, *pragmatismo* es la doctrina que enseña que el valor de verdad de una idea o un principio teórico depende de sus *resultados prácticos*. Esta practicidad es interpretada como utilidad o como éxito práctico, sea como verificación o como previsión de una experiencia futura. Los pragmatistas no se preguntan qué teorías son verdaderas, sino qué frutos se seguirán para la vida práctica de aceptarlas como verdaderas o falsas. La idea es verdadera cuando ella marcha, es decir, cuando tiene éxito, cuando llena una función o consigue algo que se deseaba; una idea es esencialmente para algo práctico, y cuando esto se consigue es una idea verdadera.

El pragmatismo es la forma que asumió el empirismo tradicional al otro lado del Atlántico. En efecto, el empirismo tradicional desde Bacon hasta Locke, Berkeley y Hume, consideraba como válido aquel conocimiento que se basaba en la experiencia y se reducía a ella, concibiéndola como una acumulación progresiva y una organización de los datos sensibles pasados o presentes. Para el pragmatismo, en cambio, la experiencia es apertura hacia el futuro, es previsión, es regla de acción; además, para el pragmatismo el sujeto cognoscente se inserta *activamente* en la experiencia para transformarla. El mundo no es algo estable o sujeto a evolución independiente de nuestro conocer, sino algo dinámico que se realiza en virtud de nuestra actividad.

El pragmatismo asume variedad de caracteres y fisonomías según las regiones y los filósofos que lo acepten como sistema de pensamiento; como fundadores del pragmatismo se consideran *Carlos Sanders Peirce* (1839-1914) y *William James* (1842-1910); se destacan también como pragmatistas *Ferdinand Schiller* (1864-1937) en Inglaterra y *John Dewey* (1859-1952) también en USA. Se consideran también pragmatistas *Giovanni Papini*, *Giuseppe Prezzolini*, *Giovanni Vailati* y *Mario Calderoni* en Italia; *Hans Vaihinger* en Alemania, y *Miguel de Unamuno* en España. La variedad de estos nombres indica lo variado y complejo que fue el pragmatismo, el cual adquirió formas tan variadas que van desde el “pragmatismo lógico” de Peirce hasta formas de voluntarismo y de vitalismo irracionalistas e incontroladas.

2. William James

Aunque se considera como fundador del pragmatismo a Carlos Sanders Peirce, es a William James a quien se le debe la difusión de la nueva filosofía. Con Peirce el pragmatismo presenta su versión “lógica” o nocional, mientras que en James aparece su versión gnoseológica, moral y religiosa, es decir, como un sistema mucho más elaborado. John Dewey dijo que “Peirce escribió como un lógico, y James como un humanista”.

William James nació en Nueva York, hijo del famoso novelista y pastor protestante Henry James, quien criticó duramente el calvinismo para dedicarse a predicar frenéticamente un panteísmo donde Dios sería la misma vida universal. La familia de James, por las correrías de su padre, residió en Europa, aprendiendo allí desde muy joven el francés y el alemán. Mucho más tarde, y a raíz de una enfermedad, James volvería a Alemania, en donde de interés por la psicología experimental, a su vuelta a América establece el primer laboratorio de psicología experimental. Estudió medicina en Harvard, donde después fue alternadamente profesor de psicología y filosofía. La obra de James fue agitada, crítica, polémica, en un afán por combatir las concepciones especulativas e idealistas del hombre y la realidad, constituyéndose en un propagador de las tesis pragmatistas. Entre sus obras se destacan: *Pragmatismo*, *Principios de psicología*, *El filósofo moral y la vida moral*, *La voluntad de creer*, y *La variedad de la experiencia religiosa*.

2.1. El pragmatismo como empirismo radical

El pragmatismo de James en cuanto modo de “conocer”, está en abierta oposición con la concepción tradicional que considera el pensamiento como un reflejo de lo real o de lo externo, y sostiene que la mente no está en necesaria armonía con ese ambiente externo en que vive ni es un espejo que refleja pasivamente la cosa exterior; es más bien “*inteligencia inteligente*” que registra de la realidad lo que es congruente para sus fines e intereses. Se reconoce a la mente una *espontaneidad* inventiva, que la experiencia puede avalar o frustrar, mas no producir. Nuestras ideas no están sólo justificadas por su origen en la experiencia, sino que su valor depende también de los resultados a que conducen y de las perspectivas que abren: “*Una idea es verdad en tanto que creemos que es provechosa para nuestra existencia...en cuanto que, creída, nos sirve mejor para orientarnos en la vida*” y no viene a chocar con anteriores beneficios vitales”. La verdad de las ideas equivale pues, a su capacidad de actuar.

Es de notar que William James nunca consideró el pragmatismo como una nueva filosofía sino más bien como un *nuevo nombre* para filosofías anteriores basadas fundamentalmente en el empirismo. El pragmatismo es fundamentalmente un *método*. Tal método representa una *actitud*, que es la actitud empírica radical. Dicha posición empírica importa el dejar a un lado la abstracción, todo apriorismo, los principios fijos, las categorías, los “Absolutos”, los orígenes, para volverse hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción, hacia la fuerza, en todo lo cual domina el temperamento empírico. Queda claro pues, que el pragmatismo como

empirismo comporta la negación de todas las categorías metafísicas y metaempíricas, de los principios universales, de los grandes sistemas especulativos sobre el Absoluto y trascendente; el pragmatismo no es más que un positivismo que entremezcla empirismo, nominalismo y utilitarismo. James propone la aplicación del principio pragmatista a la solución de los grandes problemas de la filosofía.

Si el empirismo es la nota característica del pragmatismo, se entiende por qué James polemizó siempre con el racionalismo metafísico como explicación de la realidad; por el contrario, se remite siempre a la experiencia sensible y concreta como la única fuente del conocer. En el escrito póstumo *Algunos problemas de filosofía* plantea entre otros, el problema de la causalidad y lo rechaza abiertamente reduciendo toda experiencia a una mera sucesión de fenómenos relacionados pero sin ningún nexo causal. El conocimiento es reducido a puro *fenomenismo*, el hombre no puede conocer la realidad en sí. Además del fenomenismo se cae en el *relativismo* ya que no hay nada absolutamente verdadero; todas las verdades son relativas a algún tiempo o algún proceso. Tampoco hay una realidad absoluta, un Absoluto fino e inmutable. Ante nuestra experiencia inmediata, que es experiencia fenoménológica, la realidad está en continuo hacerse. James rechaza tanto el "*panteísmo monístico*" de los idealistas como el "*espiritualismo dualístico*" de la metafísica cristiana; no acepta ninguna unidad absoluta en el Universo, sino que lo concibe como una multiplicidad de formas originarias integradas en la unidad a través de conexiones mutuas.

2.2. La voluntad de creer

En el opúsculo *La voluntad de creer* James plantea el fundamento de nuestras convicciones morales y religiosas. A partir del empirismo radical, James se opone a los intelectualistas y teólogos dogmatistas que hablan de una verdad objetiva que se impone con evidencia irresistible al intelecto: "*La evidencia objetiva y la certeza no son más que hermosos ideales para especulaciones dialécticas*". "*No hay más que una verdad indefectiblemente cierta, y es la que el escepticismo pirrónico deja en pie: la verdad de que existe el fenómeno presente a la conciencia*". Nuestro entendimiento "*está tan dispuesto a asimilar la verdad como el error*".

De todas maneras, la inteligencia humana anhela la posesión de la verdad, aun con riesgo de engañarse, sobre todo por la necesidad de tener convicciones para obrar. James apela entonces a las "*razones del corazón*" de Pascal para asentar el principio de la *influencia decisiva de la voluntad*, del deseo y del sentimiento en el proceso de formación de nuestras creencias. En pocas palabras se puede decir que nuestras creencias morales nacen de la *voluntad de creer*, "*la cuestión de tener o no creencias morales, decídela nuestra voluntad... Si el corazón no quiere, jamás la inteligencia podrá llevarnos a la creencia en ese mundo de realidad moral*". De forma análoga brota la *fe religiosa*, que, aun sin fundamentos lógicos, es una opción forzosa, considerando el bien inmenso que de la religión deriva para nuestras vidas. "*No es posible rehuir la opción, declarándonos escépticos, en espera de más pruebas*". Vale la pena correr el riesgo de la fe, aun a trueque de que fuera nuestra religión falsa, porque perderíamos el bien que por ella adquirimos (en últimas el bien que la religión le aporta al hombre es el no caer en la desesperación y mantener viva la esperanza de un futuro mejor).

Con base en estos planteamientos James termina abogando por una libertad religiosa y por una total tolerancia externa de las religiones. Fundamenta sobre el pragmatismo una religión voluntarista y del sentimiento, sin ningún soporte intelectual y objetivo. Tenemos en James el fenómeno religioso abordado desde la psicología. El fenómeno religioso no es específicamente distinto de cualquier otro fenómeno psíquico. El mundo religioso es apenas una parcela del universo psicológico. Por eso no cabe distinguir entre un nivel de vivencias religiosas sobrenaturales separadas del mundo natural de nuestra psicología ordinaria. Con ello se establece el principio del *naturalismo religioso*, la interpretación meramente natural de los hechos religiosos, puesto que son susceptibles de la misma explicación que cualquier otro hecho de conciencia, como un eslabón de la cadena que abraza toda la realidad psíquica.

2.3. La experiencia religiosa

Al reducir la creencia o la experiencia religiosa a un estado psíquico o interior, inmanente, James rechaza todo lo concerniente a la religión exterior o social; la verdadera religiosidad pertenece a la vida interior del hombre. En este núcleo de la experiencia religiosa, lo esencial es el *sentimiento y la acción*. Y se la describe como un *“sentimiento activo, una excitación gozosa de carácter dinamogénico expansivo, que tonifica y reanima nuestra potencia vital”*. Algo así como un fuerte estimulante de la voluntad de vivir. La experiencia religiosa es como *“un sentimiento infinitamente dulce de la presencia divina”*, es el *misterio* que irrumpe en el subconsciente y que pide relación a un “objeto”. Per rechazando la metafísica y el conocimiento racional de lo Trascendente, la representación de ese objeto no lo puede dar el entendimiento sino la voluntad, a través de la creencia, fundada en la opción voluntaria (*voluntad de creer*). La experiencia religiosa viene siendo pues, un “estado de fe”, pero siendo el sentimiento religiosa una creencia subjetiva y sentimental, este “objeto” religioso no podrá tener los contornos definidos o atributos racionales de un Ser exterior, sino que permanecerá en la penumbra y el misterio. Aun así James presenta dos modelos o modos de este contenido de fe religiosa:

1. **La fe común o general:** *“Prescindiendo de las creencias particulares, toda experiencia religiosa consta de un contenido positivo común que no podemos poner en duda, a saber: que el yo consciente se une con un Yo más grande de quien viene la experiencia salvadora”*. Nuestra aspiración al bien y a la felicidad, al no quedar satisfecha en lo humano, se manifiesta como una *“indigencia de lo divino”*, que en un principio se encuentra en estado latente y en el subconsciencia. Cuando aflora a la conciencia se manifiesta en la adoración y otras formas de sentimiento religioso.

2. **La fe particular de las super-creencias:** Aquí entran todas las creencias de las religiones positivas, creaciones del sentimiento religioso que irrumpe a la conciencia. Todas son creencias de una fe voluntarista, y todas merecen igual respeto y libertad. James por su parte se adhiere a una de estas super-creencias sin que ello signifique que crea en alguna religión revelada: *“los cristianos llaman Dios a este ser, y yo me serviré en adelante de este mismo nombre”*.

A pesar que la teoría jamsiana de la experiencia religiosa no trasciende más allá de un inmanentismo subjetivista, o tal vez de un panteísmo místico, parece ser que su religiosidad era sincera y profunda. En medio de las presiones de su empirismo radical parece haber creído en un Dios real, en puro agnosticismo y sin determinación alguna. Sobre todo se manifiesta su creencia religiosa en la estima y alta valoración que expresó sobre los efectos benéficos de la religión para la vida humana. Todos estos efectos los condensa en la noción general de *santidad*: *“El nombre colectivo para significar los frutos más maduros de la experiencia religiosa en una persona es la santidad de vida”*. Los más altos revuelos de la caridad, de la devoción, de la fe, de la paciencia y del valor de que es capaz la naturaleza humana han tomado su impulso en la santidad, y se han manifestado en los santos. Y, en general, ella acrecienta las fuerzas de la naturaleza, llevándola hasta su máximo rendimiento en obras y virtudes heroicas. En el orden social, *“los santos son un efectivo fermento de bondad, hasta transmutar lo terreno en un orden celeste”*. Ellos son los que han conseguido en muchos aspectos el cumplimiento exacto de la justicia social, cuando tantos sistemas socialistas se habían declarado impotentes. La posesión conjunta de esas virtudes en los santos *“nos lleva necesariamente a pensar que en su procedencia se deben a una comunicación con un orden divino invisible”* (James veía en los santos un único argumento posible para un origen divino de la religión).

LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN

1. ANTECEDENTES

El espiritualismo

Entre los siglos XIX y XX se produjo en Europa una reacción ante el positivismo, encabezada por una serie de pensadores que pueden calificarse de “espiritualistas”. La preocupación más urgente del espiritualismo, en sus diversas manifestaciones, consiste en establecer en contra del positivismo la irreductibilidad del hombre a la naturaleza. Dicho programa se proponía descubrir conjuntos de acontecimientos (valores estéticos, valores mentales, libertad de la persona, finalismo de la naturaleza, trascendencia de Dios) que constituyen el “mundo del espíritu”, configurando caminos o procedimientos típicos que sirvan para investigar el mundo del espíritu y para referirse a él, caminos o procedimientos irreductibles a aquellos que son propios de las ciencias de la naturaleza. Como ejes entorno a los cuales se articula el programa del espiritualismo se pueden señalar:

- La filosofía no puede ser absorbida de ningún modo por la ciencia; se distingue de ésta por los problemas que trata, los resultados que obtiene y los procedimientos que adopta.
- La filosofía es radicalmente diferente de la ciencia positiva ya que el hombre se distingue específicamente de la naturaleza: el hombre es interioridad y libertad, conciencia y reflexión.
- La especificidad del hombre exige un instrumento de indagación desconocido por los positivistas, esto es, escuchar las voces de la conciencia.
- La realización de los propósitos del espiritualismo no sólo comporta una crítica al cientificismo positivista, sino también la investigación de la estructura y los límites de la ciencia.
- Puede considerarse que el espiritualismo es una reacción ante el positivismo en nombre de intereses morales y religiosos insubstituíbles. El espiritualismo acentúa la trascendencia de lo absoluto o de Dios con relación a las ciencias individuales y con relación a la naturaleza.
- Dios, en cuanto espíritu absoluto, y el hombre, en cuanto espíritu finito, son los polos de atracción de la filosofía espiritualista. El hombre es espíritu en cuanto que es actividad causante y agente, todo lo demás, todas las actividades materiales son algo causado y padecido.

El espiritualismo se extiende por toda Europa, pero es en Francia donde más eco encuentra, como filósofos eminentemente espiritualistas se señalan a Mauricio Blondel con su filosofía de la acción, y a Henri Bergson con el vitalismo.

2. MAURICIO BLONDEL (1861-1949)

La filosofía de la acción puede considerarse como una variante del espiritualismo. Al igual que éste, también es una filosofía que llega a conclusiones claramente religiosas. Y como el espiritualismo, también la filosofía de la acción coloca la conciencia como base de la filosofía, que se ejerce en cuanto actividad que presta atención a la vida de la conciencia y la describe.

Empero, a diferencia de los demás espiritualistas, la conciencia de los filósofos de la acción no es mera contemplación teórica sino que es además voluntad y acción. Hay que tener en cuenta a dos personajes que influyeron grandemente en la formación del pensamiento de Blondel: su maestro León Ollé-Laprune (1830-1899) y el cardenal John Henry Newman (1801-1890).

2.1. Punto de partida

La Filosofía de Blondel está condicionada por el ambiente intelectual de su época y cuyos problemas trató de resolver. Se vivía en la era postkantiana, en que dominaba el principio de la inmanencia de la conciencia. La filosofía debía partir de la inmanencia de los fenómenos, desconfiando del contenido trascendente de los conceptos racionales. Este principio de la *inmanencia*, junto con la tendencia anti-intelectualista y sentimental, herencia de la razón práctica kantiana, se había infiltrado también en los medios de la filosofía y teología católicas, dando lugar a la corriente modernista. La doctrina de la inmanencia rechazaba toda realidad trascendente y toda revelación extrínseca, y buscaba en el hombre mismo, en la fuente de su experiencia interior, el origen y la frontera de los conocimientos filosóficos y religiosos.

Pero Blondel es un creyente convencido y quiere devolver a la fe católica a tantos espíritus desviados por el agnosticismo moderno. Su intención es netamente apologética, pero quiere construir una verdadera filosofía que, partiendo de los mismos presupuestos criticistas, pueda superar las raíces mismas del immanentismo y mostrar a los hombres el camino de su destino trascendente en la fe. Para lograr este objetivo Blondel prescinde de los conceptos metafísicos y toma como punto de partida dinamismo de la *acción* entera del hombre, y así desde el fenómeno inmanente afirma la necesidad de lo trascendente.

2.2. Métodos

En la filosofía de Blondel se pueden señalar varios métodos o caminos utilizados para llegar desde la inmanencia del sujeto hasta la trascendencia divina:

- Método de la inmanencia: *“Mi intento ha sido siempre establecer que un método de la inmanencia íntegramente desarrollado, rechaza la doctrina de la inmanencia”*. Blondel no acepta la doctrina de la inmanencia más que como punto de partida, como una posición abstractiva para demostrar, sin salir del conocimiento inmanente del yo fenoménico, que una inmanencia total es absurda, porque los actos inmanentes exigen un trascendente. Por la inmanencia trataba de destruir la misma inmanencia, llegando al reconocimiento de la realidad fuera del pensamiento y a la ascensión hasta Dios.
- Método dialéctico: La dialéctica expresa el movimiento del espíritu que es llevado a pasar de una verdad a otra, de un fenómeno o un hecho a otro. Pero a diferencia de Hegel, Blondel cree que la dialéctica real es la de la voluntad, no de la razón. El motor del desarrollo no es la contradicción, sino el contraste entre la voluntad que quiere y su resultado efectivo, entre la aspiración infinita del querer y su realización. Este contraste e inadecuación continua constituye la insatisfacción perenne de la voluntad y el resorte incesante de la acción que por su “incompletez” llega al descubrimiento de un Ser trascendente que dé plenitud a sus aspiraciones.
- Método de implicación: Este procedimiento considera que el ser activo saca de sí sus virtualidades, en un despliegue de todas sus potencialidades. Este método corresponde al *dinamismo* del ser y de todos los modos de la acción. El conocimiento de los seres se obtiene, más que por fórmulas y enunciados “estáticos”, por la observación de la *marcha* de los seres en su devenir, en el desarrollo de la acción. El estudio de este dinamismo de los seres nos lleva al descubrimiento de su *sentido*, del finalismo de toda su actividad, que lleva a descubrir en lo trascendente la razón del ser, de la vida y del hombre.
- Método de integración: Blondel pretende abarcar toda la realidad en los problemas del *pensamiento*, del *ser* y de la *acción*. Pero no separadamente, sino en función los unos de los otros, porque los tres se esclarecen mutuamente. Esta integración está de cara al espiritualismo francés que exige la integración de todo el ser, mente, voluntad, corazón, en la indagación de la verdad, porque, si no se vive la vida moral en plenitud de adhesión, no se podrá conseguir la verdad ni la felicidad.

- El voluntarismo: Por lo que se refiere a la gnoseología hay una marcada tendencia voluntarista en Blondel, la acentuación de un conocimiento *afectivo* y *viviente* de lo real sobre el conocimiento racional y abstracto, con cierta inclinación hacia el *intuicionismo*. Ha tomado de Newman y Ollé-Laprune la distinción entre el conocimiento *noético* o especulativo y el conocimiento *viviente* o real, en que intervienen las fuerzas afectivas para una plena adhesión a la verdad. Hay además influencia en Blondel de Pascal (las razones del corazón) y de San Agustín y su iluminismo. La filosofía es para Blondel *“religiosa por esencia, y no por casualidad, por prejuicio o por añadidura”*; de ahí que se intente construir, dice, un *itinerarium mentis in Deum* al estilo de San Buenaventura.

En resumen: el centro de la gnoseología de Blondel es lo que llama *conocimiento de lo concreto*. Al conocimiento conceptual, discursivo y abstractivo, sustituye el nuevo tipo de conocimiento de carácter intuitivo y contemplativo, que versa sobre lo concreto. Tal conocimiento no se da sin una profunda adhesión afectiva, y muestra en su desarrollo un *dinamismo interno*, que nos lleva a superar la inmanencia y postula un fin trascendente. La inmanencia es ininteligible sin un trascendente, Dios, al que su desarrollo se ordena.

2.3. Dialéctica de la acción

La tesis doctoral *La Acción*, de 1893, contiene ya en germen la filosofía de Blondel, la visión primera y global de su pensamiento, cuyas virtualidades desenvolverá en las pródigas obras siguientes (la *Trilogía*). El subtítulo *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, expresa el significado moralista y vital del problema filosófico. Se trata de la rectificación crítica de nuestro vivir para orientarla a su propio destino de salvación. Este cometido deberá hacerse mediante una ciencia de la práctica. En consecuencia, es de soberana importancia estudiar el problema de la *acción*, el único que podrá instalarnos en esta ciencia de la vida, *“es en la acción donde es preciso transportar el centro de la filosofía, porque en ella se encuentra el centro de la vida”*. Es obvia, pues, la intención blondeliana de construir una filosofía activista o de la acción, que suplante a una pura filosofía especulativa.

¿Pero, ¿qué es la acción?

Blondel nos presenta una primera y general definición de la acción como el conjunto de todos los impulsos de la actividad operante: *“La acción es un sistema de movimientos espontáneos o queridos, una conmoción de todo el organismo, un empleo determinado de sus fuerzas vivas en vista de un placer o un interés”*. También propone una definición más determinada: *“La acción es esa síntesis del querer, del conocer y del ser, ese lazo de unión del compuesto humano que no se puede escindir sin destruir todo lo que se ha desunido; es el punto preciso en que convergen el mundo del pensamiento, el mundo moral y el mundo de la ciencia”*. La acción es pues, considerada como la acción humana voluntaria, incluyendo los elementos del pensamiento y de la voluntad y planteando todos los problemas del ser: conocimiento del ser, volición del ser o del bien, porque el mal es no-ser.

¿Cuál es el sentido de la acción?

Blondel critica las soluciones falsas. Para algunos, la acción tiende simplemente a la nada, al fracaso, a la muerte. Son los filósofos pesimistas, del nihilismo, para los cuales la vida no tendrá sentido. Pero esta solución es falsa. La voluntad tiende siempre a un objeto positivo, aspira en todas sus acciones -aun en el suicidio- hacia la felicidad. Tampoco la acción humana se satisface con las sensaciones, como quiere el sensismo. Las impresiones de los sentidos no satisfacen nuestra capacidad de acción, en la cual va siempre implicada una exigencia ilimitada, hacia el infinito. En tercer lugar, la acción tampoco encuentra respuesta a sus problemas en las ciencias positivas. Las investigaciones científicas no han dado la solución a todos los problemas del conocimiento del mundo, que sólo pueden esclarecerse en el orden superior de la filosofía que los científicos pretenden ignorar.

Análisis de la acción humana

Según Blondel, la acción humana se da con la aparición de la conciencia, que en cierto modo reúne en sí todas las fuerzas subalternas del sujeto para emplearlas en una dirección, es decir, que la conciencia se dirige por *motivos*, ideales o principios de obrar; el motivo concentra en sí las energías difusas para producir el arranque de la acción. La acción humana es la acción voluntaria que comprende y, en cierto modo, identifica la inteligencia y la voluntad en una sola facultad del juzgar y querer, que a veces recibe el nombre de razón y se manifiesta en la libertad. Hay en la acción libre una aspiración latente al infinito, una presencia o poder del infinito. Esta presencia del infinito la describe Blondel en la distinción de una doble voluntad:

“La *voluntad volente*” y la “*voluntad querida*”, la primera es equiparada a la *voluntas ut natura* de la escolástica y es la aspiración infinita hacia la felicidad, presente e implícita en todas las voliciones; la segunda es la voluntad libre, que puede abusar de su libre albedrío, parcializándose a través transitorios y finitos; así puede desviar la tendencia primera y fundamental hacia la felicidad (y, en definitiva, hacia lo trascendente), ponerse en lucha con ella y “*querer infinitamente lo finito*”, quedándose sin alcanzar el fin. Hay, por ello, una desproporción e inadecuación entre aquella voluntad natural de querer infinitamente y nuestras voluntades deliberadas de lo particular, que son el germen de los contrastes y conflictos y son también el resorte de la marcha fluctuante del obrar hacia su destino, hacia la ecuación de ambos modos del querer que sólo da en Dios.

El desarrollo de la acción

El desarrollo de la acción humana en ondas concéntricas, en su marcha ascensional hacia Dios, constituyen el tema principal de la obra y centro de su dialéctica de la acción. Blondel lo describe con la imagen de una *pedra arrojada al agua*, que determina círculos cada vez más amplios de ondas, impulsadas todas por el choque o empuje inicial de la piedra (que es el *actus volentes*) y cuya expansión es virtualmente ilimitada.

La primera expansión de la acción es sobre el propio cuerpo del agente, porque la fuerza dinámica de la misma ha presidido ya previamente el largo proceso físico y fisiológico del organismo, unificando y desarrollando sus partes y movimientos. Luego la fuerza dinámica de la acción se extiende a la vida psíquica, integrando la multiplicidad de sus deseos, apetitos y tendencias divergentes bajo el dominio de la razón y de la voluntad. La persona humana es el resultado de esta unificación, porque la voluntad volente tiende a la unificación superior frente a las unificaciones parciales de la voluntad querida.

La acción no se encierra en el individuo como fin en sí, sino que se extiende también a la vida interpersonal, creando la *sociabilidad* con su influencia en los sentimientos de los demás y tratando de realizar una comunidad de pensamientos, de vida y de operaciones entre los hombres. Los resultados de este movimiento de expansión concéntrico son la familia, la patria y la humanidad: “*el hombre aspira, por así decirlo, a desposarse con la humanidad y a formar con ella una sola voluntad*”.

La onda expansiva o dinamismo de la voluntad no se detiene en la vida social, sino que continúa a la vida moral. Para su establecimiento somos empujados desde la acción mundana a un ideal ultramundano de “*realización supracósmica*”, a un sistema de referencia con principios superiores e inmutables, porque sin Dios no puede establecerse una moral. La vida moral también se explica por la confrontación y deseo de ecuación entre la voluntad volente y la voluntad querida.

La última onda expansiva es el esfuerzo de la voluntad que sale de la inmanencia del obrar moral para asociar lo trascendente a su propio obrar. Es la aparición de la *religión* con la afirmación de Dios, que colma el anhelo superior de nuestro querer hacia algo sobrehumano. Nuestra acción ha mostrado que, al desarrollarse en sucesivas ondas, no llega a constituirse a

sí misma en fin último; espontáneamente tiende a la religión, al culto a Dios, como término último de la tendencia manifestada por el anhelo universal de los pueblos y el fin supremo del esfuerzo humano. Para Blondel, el reconocimiento de Dios es en cierto modo universal al hombre, porque va inmerso en las exigencias de la acción humana hacia la trascendencia. Por tanto, *“no hay ateos”*, porque el ateo niega lo que implícitamente tiende a afirmar.

Respecto de la existencia de Dios Blondel afirma que ante las pruebas racionales o metafísicas los hombres están como ante una alternativa: aceptar o no aceptar. Esta alternativa se resuelve mediante una *opción* voluntaria. Las pruebas de la existencia de Dios son globalmente aceptadas, pero como demostraciones abstractas que no determinan la opción. Hace falta la fuerza de la acción para forzar la convicción y llegar a una certeza inmediata por la presencia del misterio. Blondel admite así un cierto ontologismo, en que se resuelve su teoría de un conocimiento vivo y concreto.

Al final Blondel propone una última *“onda exótica”*, que es la exigencia de lo sobrenatural, con una revelación positiva, para colmar el anhelo de la aspiración infinita latente en la acción. La elevación sobrenatural será la perfección última exigida por esta dialéctica de la acción. Es la confusión típica de la apologética de Blondel, que intenta introducirse en el orden sobrenatural desde la filosofía, con que se expuso a los ataques de los teólogos. Sin embargo, tal *“hipótesis”* la presenta con todas las reservas y cortapisas que salvan su ortodoxia. Se trata no de una prueba, sino de plena y positiva conveniencia, que no destruye el carácter gratuito de la elevación, como *“una pura iniciativa de Dios”*, *“una añadidura gratuita”*, que viene a colmar la naturaleza y su impulso expansivo.

NOVENA UNIDAD

LA FENOMENOLOGÍA

Principios generales

1. Breve historia del concepto “fenómeno”.

En cuanto al nombre, la fenomenología viene del término griego *fenómenos*, que es lo que aparece, se manifiesta o se revela. Los *griegos antiguos* ya significaban en su lengua el fenómeno como el manifestarse del ser o de las cosas, implicando una estrecha conexión o unidad entre el ser y el aparecer: la apariencia es algo siempre de algo que se manifiesta. Pero pronto comenzó a darse al término el significado de apariencia engañosa, contrapuesta a la realidad del ser, esto ocurre ya el *Platón*, para quien el fenómeno es el mundo sensible en cuanto formado por “sombras”, no de seres reales. La disociación se hace aun mayor con *los escépticos*, que inauguran ya la interpretación fenomenista: conocemos lo que aparece, el fenómeno o las impresiones de las cosas en nuestra conciencia, pero ignoramos las cosas ocultas bajo tales apariencias. *Aristóteles* vuelve a dar al fenómeno el significado originario de apariencia sensible verdadera, como manifestación de la realidad. *Santo Tomás* y los escolásticos siguieron la misma línea de Aristóteles y aunque no utilizaron el término “fenómeno” sí emplearon algunos semejantes como “apariencias sensibles”, “objetos sensibles”, o “accidentes” de las cosas que los sentidos perciben como manifestación de la realidad. La disociación radical entre la apariencia y el ser, el fenómeno y la cosa en sí, retorna en la filosofía moderna con el fenomenismo de *Hume*, preparado por el acentuado empirismo y el sensismo de *Locke*, y adquiere carta de naturaleza con *Kant*, que popularizó la noción de *fenómenos* como separados de la cosa en sí y único objeto de nuestro conocer.

2. Una posible definición.

La Fenomenología representa una de las corrientes más importantes del pensamiento moderno, que nace en los comienzos del siglo XX en Alemania, por obra de Husserl, y se prolonga hasta nuestros días no sólo con el cultivo de los motivos de la propia escuela, sino, más aun, por su influencia en otros sistemas filosóficos, como el existencialismo y, en general, en muchas actitudes y formas de pensar del mundo actual.

Husserl mismo define la fenomenología como la *¡Vuelta a las cosas mismas!*, es una tentativa por alcanzar la realidad en toda su pureza, libre de toda clase de prejuicios o presupuestos interpretativos. También se puede definir como la “*ciencia de los fenómenos*”, pero los fenómenos objeto de la fenomenología no deben entenderse en el sentido subjetivista de Hume o Kant, ni menos en el sentido positivista de Comte, en cuanto apariencias sensibles disociadas de la realidad profunda, sino en el sentido de *lo inmediatamente dado en sí mismo*, tal como se presenta a la conciencia.

La fenomenología trata de acercarse a las cosas mismas, no a sus aspectos accesorios, para desvelar en los datos fenoménicos su contenido esencial. Su objeto lo constituyen las *esencias* no los hechos. Por ejemplo, al fenomenólogo no le interesa el análisis de esta norma moral o de aquella, sino que le interesa comprender por qué esta o aquella norma son morales y no normas jurídicas. Al fenomenólogo no le interesará primeramente examinar los ritos y los cánticos de esta o aquella religión, sino que le interesará comprender qué es la religiosidad, qué es lo que convierte a cánticos y ritos tan diversos, en cánticos y ritos religiosos. Las esencias, pues, se convierten en objeto de estudio cuando el investigador, colocándose en la situación de espectador desinteresado, se libera de las opiniones preconcebidas y sin dejarse arrastrar por la banalidad de lo obvio, sabe ver y logra intuir (y describir) aquello universal por lo

cual un hecho es de una manera y no de otra.

3. Método

Hay que partir del hecho de que la fenomenología se presenta fundamentalmente como una actitud metódica, un *método* de investigación radical. Propugna por una metodología intuitiva en la que la vivencia concienical desvele, a través del análisis significativo del propio contenido, todas las diversas modalidades y sentidos que encierra. El método fenomenológico está marcado primero por la ausencia de prejuicios, la exclusión de toda suerte de sugerencias, de dogmatismos, de esquemas científicos o de lenguaje que puedan falsear la nativa inmediatez del dato; y en segundo lugar, por el recurso a la intuición inmediata como el sólo instrumento capaz de captar la realidad en toda su pureza. Se trata de una lectura descriptiva y originaria del *fenómeno* antes de toda construcción sistemática o valoración interpretativa, para alcanzar a través de él la esencia, el *ser en cuanto se manifiesta*.

Por desgracia, el refinado método de investigación fenomenológica tropieza siempre, en su esfuerzo por alcanzar la objetividad del ser real, con el trasfondo fenomenista o los límites del fenómeno, que es su punto de partida, y fácilmente adopta la inflexión, como lo manifestó Husserl hacia el final de su vida, hacia el subjetivismo trascendental (en el sentido kantiano, es decir, aquello que está en nuestra conciencia en la medida en que es independiente de la sensibilidad, y por lo tanto a priori, pero se encuentra funcionalmente ordenado a la constitución de la experiencia).

4. La evidencia como punto de partida

En el ambiente de replanteamiento de las concepciones positivistas que tuvo lugar en las dos últimas décadas del siglo pasado, nace la fenomenología como un movimiento que desconfía de todo apriorismo idealista y que tiende hacia lo concreto, hacia los datos inmediatos e innegables, sobre los cuales construir después las “teorías”. En este sentido la fenomenología se muestra muy próxima al pragmatismo de James, al pensamiento de Bergson y estimulará el existencialismo.

Los fenomenólogos, como ya se ha dicho, se proponen el retorno a las cosas mismas, yendo más allá de la verborrea de los filósofos, de sus construcciones carentes de fundamento real y de sus hallazgos casuales. ¿Pero cómo construir entonces una filosofía correcta?

El camino para construir una filosofía correcta es poner como fundamento datos indudables, evidencias estables, “*sin evidencia no habrá ciencia*” (Husserl). Los límites de la evidencia son los límites de nuestro saber. Hay que buscar fenómenos tan evidentes, cosas tan manifiestas, que sea imposible negarlos.

Buscando una primera evidencia, los fenomenólogos colocan entre paréntesis nuestras convicciones filosóficas, los resultados de las ciencias y las persuusiones que se hallan arraigadas en aquella actitud natural que nos obliga a creer en un mundo de cosas: como resultado de esta supresión del juicio sobre todo lo que no sea apodíctico e incontrovertible, queda un residuo fenomenológico que se encuentra en la conciencia. La existencia de la conciencia es algo inmediatamente evidente. A partir de esta primera evidencia, los fenomenólogos tratan de describir los modos típicos en que las cosas y los hechos se presentan ante la conciencia, modos típicos que constituyen las esencias.

La fenomenología aspira pues, a ser una ciencia con fundamento estable, dedicada la análisis y a la descripción de las esencias; en esto se distingue del análisis psicológico, a diferencia del psicólogo, el fenomenólogo no maneja datos de hecho, sino esencias; no estudia hechos particulares, sino ideas universales. El fenomenólogo, en definitiva, realiza funciones muy distintas a las de los científicos. Se parte del hecho de que la conciencia es intencional, siempre es conciencia de algo que se presenta de un modo típico: el análisis de estos modos típicos es la tarea propia del fenomenólogo, que se pregunta e indaga acerca de qué es lo que la conciencia trascendental entiende por amor, percepción, religiosidad, justicia, comunidad,

simpatía, valor, etc.

5. Principales representantes.

Tratando de dar cumplimiento al ideal fenomenológico del análisis de las esencias, se destacan **Edmundo Husserl** (1859-1937), quien trata de dar un fundamento racional a la filosofía, y **Max Scheler** (1875-1928), quien trata de tomar el camino de la fenomenología en lo referente a los valores jerárquicamente ordenados (Cfr. Filosofía de los valores). También es de destacar a **Nietzsche** (1844-1900), uno de los grandes filósofos alemanes del siglo XX y a quien se debe la evolución más radical de la fenomenología, la metafísica del ser u ontología. Además como fenomenólogos de la religión se destacan **Rudolf Otto** (1869-1937) y **Ernst Troeltsch** (1864-1921).

Es indudable pues, que el movimiento fenomenológico constituye una vasta y estructurada corriente de pensamiento que ha influenciado a la psicología, la antropología, la psiquiatría, la filosofía moral y la filosofía de la religión, y que aun sigue siendo e influyendo en la filosofía contemporánea.

Filosofía actual y de hoy...