

TEMA XII

HEGEL Y LA DIALECTICA

El idealismo: ideas generales. – Hegel: I) Datos biográficos e históricos. II) Introducción. III) Objetivos de la filosofía hegeliana. IV) Método hegeliano: la dialéctica. V) El sistema.

El idealismo: ideas generales

La filosofía kantiana tuvo de inmediato una gran repercusión. Aparecen grandes filósofos que, sobre el pensamiento de Kant, construyen uno de los sistemas filosóficos de mayor importancia en la historia: el **idealismo**.

a) Avanzando más allá de Kant en la explicación apriorística del conocimiento, eliminan la **cosa en sí** como algo injustificado. Debido a esta eliminación de la **cosa en sí**, el idealismo potencia mucho más al sujeto, o, mejor, a la razón, ya que ni siquiera necesita de las impresiones sensoriales que, según Kant, el sujeto recibía de dicha **cosa en sí**.

b) Así las cosas, ya no tiene por qué haber distinción real entre el mundo de los seres reales y el mundo de los conceptos e ideas. La realidad de cada ser se identifica con la realidad pensada.

c) Por eso, la filosofía ahora se centra en el estudio de la Razón (con mayúscula, porque no es ni la mía ni la tuya, sino la Razón absoluta) y de su despliegue dinámico, ya que ese despliegue se identifica, en sus momentos y etapas, con lo que el pensamiento no idealista llama seres reales. O sea, dicho en pocas

palabras, la fundamental diferencia del idealismo frente a Kant es la absorción de la **cosa en sí** en el dinamismo pensante de la Razón. Si la "razón" kantiana era facultad de ilusiones, aquí la Razón es facultad de realidades. El idealismo absolutiza dicha Razón (igual da que la llame Yo, Absoluto o Idea), de tal manera que fuera de ella no hay nada.

d) Por ser la Razón lo Absoluto, la filosofía es ciencia de lo Absoluto, de lo Infinito, del Todo. Lo particular, lo concreto, lo individual, no pasan de ser momentos que se integran y se disuelven en el proceso de despliegue de esa totalidad absoluta. Las inteligencias particulares se reducen a momentos o aspectos de la Razón absoluta.

e) Ahora bien, este despliegue de la Razón creadora de la realidad no se realiza arbitrariamente, sino de acuerdo con un método más o menos rígido, según los autores. Este método es la **dialéctica**, entendida fundamentalmente como una serie de etapas iniciada cada una con la contraposición de dos momentos opuestos —**tesis** y **antítesis**—, que se funden en un tercero —**síntesis**—, para comenzar otra nueva etapa. Este método lo extremará rígidamente Hegel, y de él lo tomará Marx y el materialismo dialéctico posterior. El ser ha perdido, pues, su carácter estático: todo ser es proceso, devenir, dinamismo. Y este proceso es intrínsecamente una lucha dialéctica.

f) Por no haber nada fuera de la Razón y de su despliegue, ya no tiene sentido una intuición sensible de algo ajeno a la facultad pensante, tal como sucedía en Kant. Ahora el acto original y originario de conocimiento será una intuición intelectual; y esta intuición habrá de ser una autointuición de la Razón misma.

g) Por fin, hay que advertir que los idealistas, recogiendo el aparato conceptual y terminológico de la **Crítica de la Razón pura**, se interesan, en general, más por los problemas de las otras dos **Críticas** de Kant.

El primer idealista absoluto es Juan Teófilo Fichte. Parte principalmente de la **Crítica de la Razón práctica** y constituye el **idealismo subjetivo**, en el cual toda la realidad y la experiencia se

explican a partir del **Yo absoluto**. Le siguió Federico Guillermo Schelling, que se fundamenta principalmente en la **Crítica del Juicio** y desarrolla el **idealismo objetivo**: a partir de un todo-uno, objeto absoluto, se explican tanto el espíritu como la naturaleza. Finalmente, la cúspide del idealismo llega con la figura de Jorge Guillermo Federico Hegel, que, fundándose en la **Crítica de la Razón pura**, sobre todo en la **Dialéctica trascendental**, elabora el **idealismo absoluto**. Hegel coloca la **Idea** como lo absoluto, lo **en sí**, de lo cual surge dialécticamente todo lo real en virtud de un largo proceso de explicitación, sujeto siempre al triple paso de **tesis** (o afirmación), **antítesis** (o negación) y **síntesis**, integradora de ambas.

HEGEL

I. Datos biográficos e históricos

Hegel nace en Stuttgart, capital del entonces reino de Württemberg, en 1770. Su padre era un alto funcionario de la administración. Estudia teología en Tübingen en una famosa institución en la que convive con figuras tan destacadas del pensamiento filosófico y de la inspiración poética como Schelling y Hölderlin. Pero no sigue una carrera eclesiástica. Ejerce la docencia como preceptor en Suiza y en Frankfurt. Más tarde se incorpora a la enseñanza superior como docente privado en Jena, pero antes de llegar a ser profesor de la universidad de Berlín en 1821 pasa por la dirección del gimnasio de Nuremberg y por la de un periódico en Bamberg. Muere en Berlín en 1831.

De profunda curiosidad intelectual, dotado de una sensibilidad artística muy apreciable, muy atento a los acontecimientos políticos contemporáneos, poseyó desde su primera juventud una curiosa madurez de juicio. Su carácter hipocondríaco dio a este último rasgo un matiz pesimista que pugnaba con el clima triunfalista que se respiraba entre los jóvenes alemanes de su generación, y del que él mismo participaba.

Esta generación alemana —y Hegel era consciente de su hondo germanismo— fue testigo de acontecimientos trascendentales para la historia europea y mundial. Contempló el estallido y la crisis de la Revolución Francesa, las guerras napoleónicas, la caída de Napoleón, la destrucción del Imperio germánico y la ambigua restauración monárquica prusiana, mezcla de reacción antirrevolucionaria y de propagación de la idea de libertad nacida al calor de la revolución.

Sus estudios teológicos, junto con una innegable conciencia de la importancia del cristianismo para la gestación de la nueva Europa, dan un trasfondo religioso, cristiano, a su pensamiento. Hegel creyó que el cristianismo, en su versión

luterana, era determinante del sentido de la historia moderna. En su juventud criticó ciertamente la religiosidad cristiana, al menos en sus formas usuales, pero a lo largo de su desarrollo intelectual elabora una filosofía religiosa basada en una personal interpretación del credo cristiano.

Fue plenamente consciente de las contradicciones de la época histórica en que vivía. La lucha entre la fe y la razón, la corrupción de la libertad alumbrada en la revolución francesa, la ambigüedad resultante de la inserción en la vida social a través del trabajo en la incipiente sociedad industrial, la oposición entre la eficacia histórica y de la moralidad interior, etc.

II. Introducción

Dar una visión resumida, completa y, a la vez, clara del pensamiento hegeliano es tarea poco menos que imposible. Aparte de que Hegel es uno de los pensadores más difíciles de la historia de la Filosofía, se ha escrito mucho sobre su obra. Existe una copiosa bibliografía que, salvo en contados casos — y aun que ello pueda resultar extraño — contribuye más a oscurecer el pensamiento del filósofo alemán que a aclararlo.

En el breve espacio de que disponemos en una obra didáctica como es este libro de texto, no podemos intentar más que dar una visión esencial, buscando algún aspecto nuclear de la filosofía hegeliana.

Hegel representa la culminación del movimiento idealista. Una larga tradición de racionalismo europeo había buscado — sobre todo a partir de Descartes — la explicación del mundo en las ideas, en la razón y su interno desenvolvimiento: el mundo se intentaba pensar — por decirlo de un modo gráfico — “desde dentro”. Kant, buscando una síntesis con el Empirismo, determina que los conceptos o categorías sirven para pensar el mundo de la experiencia *a priori*; pero niega a la razón alcance metafísico.

El movimiento idealista en sentido estricto — Fichte, Schelling y, sobre todo, Hegel — no se contenta con esto: el **sujeto trascendental** kantiano no puede ser un mero sujeto gnoseológico, que no sea de nada ni de nadie; el idealismo **hipostasia** el sujeto trascendental, lo hace **sustancia**, haciendo de él un sujeto real, un sujeto absoluto.

Una de las ideas fundamentales de Hegel es que lo absoluto — la totalidad — es **sujeto**. **Lo real**, por tanto, es **racional**, está transido de razón; y **lo racional**, a la vez, **será real**. La tarea de la Filosofía será descubrir la legalidad lógica que rija el desenvolvimiento de lo absoluto, y de este modo el filósofo podrá estar seguro de llegar a la verdad misma. Cuando Hegel hace lógica piensa que, a la vez, está haciendo metafísica, dada la ecuación racional = real, real = racional.

La exposición de su gigantesco sistema la hace Hegel por pasos. En 1806 publica su primera gran obra, la **Fenomenología del espíritu**. Allí muestra Hegel como la conciencia, desde el grado ínfimo — la conciencia sensible — en el que hay una total contraposición de sujeto y objeto, va accediendo, a través de la conciencia **perceptiva** e **intelectual**, hasta la conciencia **racional**, en donde se llega a la idea absoluta.

Una vez alcanzado este punto de vista del absoluto, en el que sujeto y objeto no se contraponen, sino que se identifican, comienza Hegel a desarrollar su sistema. En 1812 publica Hegel la **Ciencia de la Lógica**. Ya hemos dicho que lógica y metafísica son lo mismo para Hegel. La idea central es que la Lógica equivale a “la mente divina antes de la creación del mundo”. Se trata, por consiguiente, de desarrollar los conceptos de la razón “en estado puro”, de “deducir” el mundo desde lo absoluto.

En 1817 publica la **Enciclopedia de los saberes filosóficos**. En ella desarrolla Hegel, además de la temática lógica, una **Filosofía de la Naturaleza** — o ciencia de la idea en su ser fuera de sí — y una **Filosofía del espíritu** — o ciencia de la idea en su ser para sí.

Como hemos dicho antes, es imposible aclarar lo que todo esto significa. Por eso nos centraremos, en lo que sigue, en un par de cuestiones nucleares del pensamiento hegeliano.

III. Objetivos de la filosofía hegeliana

1. Pensamiento y vida

Suele decirse frecuentemente que Hegel es la cumbre del idealismo, dando a esta palabra el sentido de reducción de toda realidad a la abstracción del pensamiento puro y desencarnado. Pero ésta no es una apreciación justa ni exacta. Por las observaciones anteriormente referidas es fácil comprender la preocupación que siempre sintió Hegel por recoger en su pensamiento filosófico toda la realidad vivida en su ámbito personal como en el histórico. Entre las diversas formulaciones con que Hegel ha expuesto sus intenciones al construir su filosofía, hay dos muy significativas. En una de ellas Hegel advierte que su designio es el de **pensar la vida**. ¿Qué quería decir con esto Hegel? La experiencia de la vida es un fenómeno común a los hombres de su generación que, como se sabe, es la del romanticismo, aunque Hegel mantuviera sus distancias frente a este movimiento. La vida no es un simple objeto que puede verse desde fuera, como se observa un objeto inanimado. Los seres inertes pueden ser descritos y sus movimientos pueden ser reducidos a causas externas y calculados de acuerdo con unas leyes que la ciencia físico-matemática puede descubrir. Pero, a juicio de Hegel y de sus contemporáneos, la vida ofrece aspectos nuevos. Un ser vivo, aunque dependa del exterior, es en sí mismo una peculiar unidad. Cada parte del ser vivo es por y para el todo y, a su vez, el todo es para las partes. Por eso el ser vivo se reproduce y la fuerza vital se manifiesta en cada uno de los individuos y éstos van manteniendo la especie a lo largo del tiempo.

En realidad, esta peculiar forma de ser de los seres vivos había sido ya observada muchos siglos antes. Lo que añade Hegel es la convicción de que la conciencia humana, al observar ese fenómeno, no se queda fuera, sino que ella misma es precisamente la clave del arco en que se resume la vida. La vida no es sólo la de plantas y animales, que se reproducen o mantienen entre sí una cierta armonía o equilibrio entre las especies. El hombre también hace esto dentro de su especie y con las restantes de la naturaleza. Pero, además, el hombre, en su relación con los otros hombres, vive de una forma peculiar. Sus **deseos**

vitales le llevan a buscar el reconocimiento de los otros. No sólo necesita de los otros para subsistir, sino que necesita el mutuo reconocimiento. Así pasa de la pura individualidad de su yo a poder decir "nosotros". Pero, ¿cuál es el contenido de semejante **reconocimiento**? Cada hombre necesita ser reconocido por los otros no simplemente como un ser vivo que está atado por el afán de sobrevivir, sino como ser libre capaz de "jugarse" la vida vegetativa en favor de la afirmación de su libertad.

2. Libertad e historia

Esta afirmación de libertad no se da inmediatamente. Algunos hombres prefieren vivir sin correr el riesgo de morir. Pero entonces no alcanzan la libertad. Otros, fiados en su libertad y en la cobardía de los otros, utilizan a éstos para disfrutar de los bienes obtenidos por el trabajo ajeno. A través de un largo proceso, unos y otros deberán aprender a ser real y mutuamente libres.

La historia es, por tanto, algo necesario para el hombre, que no adquiere su propio ser como los animales, a los que la naturaleza concede un repertorio de capacidades que ellos ejercen monótonamente. El hombre tiene que cumplir la divisa de Goethe: "Llega a ser lo que eres."

Pensar la vida y la historia es uno de los objetivos de Hegel. Esto quiere decir que Hegel se propone ver en los acontecimientos, aparentemente caóticos, del pasado un orden progresivo hacia la conquista de la libertad. **La libertad es la meta y desde ella se puede pensar la historia**. Pero la libertad no es la afirmación de la independencia como desligamiento de todo lo que no sea ella misma. Esto sería el puro capricho o, todavía más grave, la separación del hombre respecto al mundo distinto de él. Hegel entiende la libertad como un "ensimismamiento", como una conversión de todo lo que parece ajeno y hostil en algo próximo e interior del hombre. Por este motivo, cuando el hombre salga de sí a través de la acción, del trabajo, no saldrá hacia algo ajeno, sino hacia algo que en verdad es suyo, es "sí mismo".

3. Filosofía y Saber

La segunda fórmula que cifra la intención filosófica de Hegel es la de **eleva la filosofía a la condición de saber**. La etimología de "filosofía", como es sabido, es la de "amor de la sabiduría". Esto implica que no es la sabiduría, sino un acercamiento hacia ella. Por otra parte, la filosofía kantiana, uno de los elementos básicos de la formación intelectual de Hegel, significó una disminución de la capacidad del entendimiento al negarle la posibilidad de un conocimiento teórico riguroso de lo que sea la cosa en sí, de la divinidad y del alma. El influjo kantiano produjo en el ambiente filosófico contemporáneo la renuncia a una filosofía como sabiduría rigurosa. Sólo a través de las necesidades y exigencias de la acción moral, de los impulsos del sentimiento podría llegar el hombre a un contacto con los tradicionales objetivos de la filosofía. Hegel quiere superar esta aparente modestia de la filosofía de su tiempo. Esto supone una confianza en la omnipotencia de la razón. No se trata de cualquier razón en cualquier ser inteligente, sino de la razón en cuanto tal, fuera de la cual nada se podría encontrar. **La razón en sí misma, cuando se contempla a sí misma, sabe que toda realidad que se dé o pueda darse es racional**. Esto no impide que se produzcan errores o incongruencias entre la realidad y tal o cual forma de emplear la razón. Porque no todo uso de la razón es el adecuado para descubrir dentro de sí el esquema ideal en el que toda realidad puede reconocerse a sí misma como transfigurada, convertida de burdo hecho en clara luz, de tal suerte que, sin perder realidad, adquiriera la razón de ser. **El adecuado uso de la razón es lo que Hegel denomina método dialéctico y especulativo**.

IV. El método hegeliano: la dialéctica

1. Crítica al racionalismo anterior

Una de las objeciones que el **racionalismo anterior** a Hegel había sufrido consistía en mostrar la incapacidad de los rígidos moldes de la razón para abarcar la riqueza de lo que la experiencia ofrece. Esta incapacidad se hacía más patente cuando se

advertían las dificultades con las que tropezaba la razón y que nacían de sí misma, de las contradicciones que surgían en la aplicación rigurosa de sus propios principios. El **escepticismo** de todos los tiempos había repetido en todos los tonos esta incapacidad de la razón para guardar su propia identidad. Pero antes de Hegel, Kant, en su doctrina de las antinomias de la razón, había ofrecido más armas a este escepticismo.

Frente a esta situación Hegel desarrolla una doctrina acerca del método racional que consiste fundamentalmente en poner de relieve que la razón no se limita a definir, juzgar y demostrar usando conceptos definidos e inmutables, sino que la razón es capaz de percibir que **los conceptos son algo fluido**, de suerte que un mismo concepto se transforma en otro que le es opuesto. Hegel se complace en mostrar cómo, especialmente en la esfera de la vida humana, un determinado concepto acaba convirtiéndose en su contrario. Así, por ejemplo, recuerda el dicho latino "summum ius, summa iniuria", "el derecho más elevado es la injusticia más grave". El derecho abstracto se torna injusticia cuando se le lleva al extremo. Un placer, al llegar a un cierto grado de intensidad, se convierte en una experiencia dolorosa.

Hegel entiende que la razón humana, al manejar sus propios conceptos, se peca de su finitud, de su limitación. Esta limitación los pone en contacto, por así decirlo, con otros conceptos complementarios. De alguna manera estos conceptos son algo distinto y aun opuesto a los primeros, pero mantienen un cierto contacto, de forma que, dentro de su oposición, existen límites comunes. La verdad, en consecuencia, no es una parcial consideración de la realidad, sino la total percepción de la misma. **La verdad es el todo**, es una conocida frase hegeliana que resume este punto de vista.

2. Dialéctica e infinito

Esa totalidad de la verdad es algo infinito. Pero no es un infinito lejano a este mundo. El filósofo, a diferencia del especulista, contempla la totalidad, pero tal especulación no tiene por objeto un mundo distinto del nuestro. Si así fuera, sería "otro" mundo tan limitado como el que tenemos delante de

nosotros y al que nosotros pertenecemos. El infinito que el filósofo especula, contempla, es la unidad de todos los conceptos limitados que se han ido captando separadamente. Esta unidad no debe ser entendida como una confusa acumulación de distintas nociones que se parecen en forma muy abstracta. No se trata de abstraer un rasgo común a todas, sino de ir mostrando cómo van concatenándose entre sí, de manera muy precisa y concreta, constituyendo un largo proceso ordenado y sistemático. Hegel no se fia de las intuiciones fulgurantes que parecen revelar de golpe toda la verdad, sino del paciente **trabajo racional** que va mostrando los engarces que ligan a nociones aparentemente inconciliables.

3. Dialéctica e historia

Esta peculiar forma de entender el método racional hace que el sistema hegeliano se encuentre emparentado con la exposición histórica. Tampoco la historia es una sucesión, sin más, de acontecimientos. La sucesión histórica se da en el tiempo, pero el tiempo mismo viene a ser como la exposición sensible de un cierto orden que reina entre los conceptos. Así resulta que hay una especie de coincidencia entre la historia y el sistema. La filosofía, como saber auténtico y pleno, no podía haber surgido en cualquier momento de la historia, sino sólo en aquel en que se diesen las condiciones de maduración exigidas para tal acontecimiento.

Hegel piensa que justamente en el momento intelectual y político de su tiempo es cuando tales condiciones se han llegado a cumplir. Curiosamente, este momento central de la historia del pensamiento se produce en medio de una crisis antifilosófica determinada por aquella falsa modestia por la que los mismos filósofos renunciaban a su propia tarea de conocimiento racional de la verdad. Pero Hegel entiende que **los procesos históricos no son como un desarrollo progresivo y lineal. Cada momento histórico significa una negación del anterior**, sin perjuicio de que ulteriormente, **en un tercer momento, una mirada más aguda descubre y realice la unidad de los anteriores, proporcionando, además, un avance sobre el punto de partida.** Esto es lo que se ha

llamado el proceso de la **tesis-antítesis-síntesis**, aunque esta terminología no sea muy usada por Hegel.

V. El sistema

1. Las obras

Las ideas anteriores vienen a ser como aplicadas al conjunto de los diversos campos que constituyen el sistema de los saberes filosóficos. Hegel trató prácticamente todos los temas de la filosofía y, además, de forma sistemática.

Conservamos muchos trabajos personales que no vieron la luz en vida de su autor y que pertenecen a su época juvenil. En ellos se observa gran preocupación por los temas religiosos y políticos.

La primera gran obra es la **Fenomenología del Espíritu** (1806). Es un esfuerzo por mostrar cómo, tras un largo proceso interno y externo, la conciencia humana ha llegado a ese momento de plenitud en el que puede contemplar la verdad en su total sentido. Esta conciencia puede ya, en este momento, emprender tal tarea porque ha llegado a conocerse a sí misma y a sus propias capacidades.

En 1812, Hegel publica la **Ciencia de la lógica**. En ella presenta el desarrollo, al que antes aludíamos, de los conceptos de la razón en estado "puro", por así decirlo, antes de ver cómo se realizan en la naturaleza o en el espíritu del hombre. Gráficamente nos dice Hegel que la Lógica es como "la mente divina antes de la creación del mundo". Pero esto no quiere decir que Hegel pretenda conocer a Dios en semejante intimidad. Se trata solamente de poner de relieve ese rasgo de pureza conceptual al que hacíamos referencia.

En 1817 —con posterior reedición y reforma— publica Hegel una "Enciclopedia de los saberes filosóficos". En ella, además de los temas lógicos, aparecen una Filosofía de la Naturaleza y una Filosofía del Espíritu. La primera es un estudio de la naturaleza,

pero con la finalidad de ver cómo se han plasmado en ella las leyes de la lógica para llegar a la conclusión de que, si bien es cierto que la naturaleza está ordenada de acuerdo con aquellas leyes, sin embargo, como ya hemos observado al hablar de la vida, tales leyes sólo adquieren una realidad digna de ellas en la esfera superior del espíritu.

2. La filosofía del espíritu

La filosofía del espíritu parte de una peculiar idea de lo que es el espíritu. No es una entidad misteriosa separada de la realidad material e independiente de ella. Lo peculiar del espíritu para Hegel, en comparación con la simple naturaleza, consiste en que el espíritu puede estar fuera de sí mismo sin perder por ello su propia identidad. Las cosas materiales, las realidades físicas, se cierran sobre sí mismas de tal forma que, al salir de sí, se alteran, esto es, se hacen "otras" y, por lo tanto, dejan de ser ellas mismas. Pero el espíritu puede salir de sí. El espíritu conoce otros objetos, ama otros seres y no por ello se altera. En particular, Hegel se preocupa en estudiar una peculiar forma de manifestación del espíritu que él llama **espíritu objetivo**. Este espíritu se constituye por el conjunto de ordenaciones e instituciones éticas, jurídicas, etc., que el hombre ha ido creando y por medio de las cuales conforma las relaciones interhumanas y su misma dependencia respecto al mundo exterior, al que está ligado por su corporeidad.

3. Filosofía política e historia universal

En este contexto es necesario recordar la importancia de la filosofía política hegeliana. Para Hegel el Estado es la realización de la libertad. Esto implica que **el Estado** debe constituir la voluntad sustancial dotada de una conciencia universal en la que lleguen a su plenitud todas las particularidades perdiendo sus limitaciones. **El verdadero Estado debe ser realmente voluntad universal, no la voluntad de un grupo**. El Estado no surge como una especie de cesión de derechos que los individuos realizan mutuamente en favor del orden o de la paz exteriores. La

universalidad de la razón está por delante de la particularidad de los sujetos individuales.

Los diversos Estados confluyen en una **historia universal**. Por encima de la inevitable parcialidad que afecta a cada Estado, por el hecho de ser el Estado de tal o cual pueblo con su peculiar limitación geográfica o cronológica, se ciernen la historia universal. Hegel entiende que la historia universal es un proceso de liberación de las ataduras que la pura naturaleza lleva consigo. Cada momento histórico cumple una determinada función en este proceso, de tal forma que la historia, al completar la particularidad de cada uno de ellos, expresa también la medida que les corresponde en el desenvolvimiento de la humanidad. Por eso dice Hegel que la historia universal es el juicio universal.

Las obras más características de Hegel en torno al tema del espíritu objetivo son, además de la "Enciclopedia", las "Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho", publicada en 1821, y las "Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal". Esta segunda obra, al igual que otras análogas sobre Filosofía de la Religión, Estética e Historia de la Filosofía, fue editada tras la muerte de Hegel por sus discípulos que disponían de las notas de clase y apuntes de sus lecciones.

Pero ni el espíritu objetivo ni tampoco el Estado o la Historia Universal son la realización más alta del espíritu. En estas formas espirituales se advierte que, en su objetivismo, mantienen una cierta separación del sujeto. Para Hegel el espíritu en su sentido absoluto es algo que envuelve a ambos, al sujeto y al objeto. El espíritu no es sólo un sujeto que se dirige hacia un mundo o un conjunto de estructuras objetivas, un mundo "espiritual", dentro del cual se introduce a los seres humanos para hacer de ellos algo más elevado que unos individuos de la especie humana. Hegel entiende que el **espíritu absoluto como identidad de sujeto y objeto ha de ser entendida como un saber**. No es un conocimiento cualquiera, una noticia "acerca de" algo extraño, una entrada por el pensamiento en un mundo sublime que está encima o detrás del mundo visible. La realidad del espíritu absoluto es un **saber en el que el espíritu se reconoce a sí mismo**. Esto quiere decir que no se trata del descubrimiento de

algo totalmente nuevo, sino en el reconocimiento de la identidad, de la comunidad que previamente, por así decirlo, existe entre las dos esferas espirituales. Estas dos esferas han establecido una serie de relaciones pero no habían caído todavía en la cuenta de su unidad e identidad original.

4. El espíritu absoluto

Este nivel último del espíritu absoluto como saber de tal identidad se escalona, a su vez, en tres grandes órdenes: el arte, la religión y la filosofía. Son otras tantas formas de expresar o manifestar esa identidad.

a) **Arte.** El arte es una forma inmediata e intuitiva de presentar la unidad antes aludida. En la obra de arte se manifiesta el ideal de la belleza, esto es, la unidad de la naturaleza con la Idea gracias a la acción del artista y de la contemplación del espectador.

Esta división entre el artista y el contemplador de su obra nos indican los límites del arte como expresión del espíritu absoluto. En la religión se llega más lejos. Cuando Hegel habla de religión en este nivel del espíritu absoluto se refiere a la religión cristiana como religión revelada. Hegel pone especial énfasis en la cualidad de revelada propia de la religión cristiana. En la religión cristiana Dios se comunica al hombre y el contenido de esa comunicación es Dios mismo. Esta comunicación no es casualidad o capricho, sino expresión de la íntima naturaleza del espíritu. El espíritu, como antes decíamos, es capaz de estar fuera de sí sin perderse a sí mismo. Pero esta capacidad se cumple del modo más pleno cuando el espíritu sale de sí hacia otro espíritu. Por eso dice Hegel que el espíritu absoluto es para el espíritu. La esencia del espíritu es comunicarse a sí mismo con otro espíritu. Así entiende Hegel la doctrina cristiana de la comunicación de la filiación divina a la humanidad a través de la Encarnación y del testimonio que el Espíritu Santo da al fiel de su participación en el ser divino.

b) **Religión.** Hegel advierte que en la **religión** revelada esta comunicación espiritual se halla ligada todavía a una serie de

representaciones históricas, a unos acontecimientos temporales que constituyen la vida de Jesús y a unas actitudes de los fieles creyentes que se basan en la fe — conocimiento de lo no visto — y en el sentimiento de piedad religiosa que, a su vez, implican una distancia con su objeto. De todo esto se libera la filosofía. La filosofía es un conocimiento, pero no intuitivo e inmediato, de la presencia del espíritu, y no de un espíritu lejano en un más allá o en los sucesos anecdóticos de la vida de Jesús.

c) **Filosofía.** La filosofía es el saber pleno en el que el contenido intuitivo por el arte o manifestado imaginativamente por la religión, se reconoce como algo propio y se reconoce penetrando en su interna razón y complejidad. Por eso la filosofía es la cumbre de la actividad humana. Bien entendido que la filosofía reconoce también la inexcusable necesidad de pasar por todos los momentos del camino ya recorrido. La filosofía justifica y explica la necesidad de las intervenciones previas de la fe, la intuición, los sentimientos, el conocimiento de unos objetos con apariencia de extraños al espíritu mismo, de la misma manera que reconoce la necesidad de ordenaciones objetivas, individuales y sociales, que parecen amenazar la subjetividad, así como de las exigencias subjetivas para romper con ciertas formas de vida. La filosofía, por tanto, se explica a sí misma y a lo que, sin ser ella misma, es su inexcusable anticipación y antesala. En esta capacidad de dar cuenta de sí y de lo ajeno a sí misma ve Hegel una señal de la verdad de la filosofía.

Bibliografía

a) Traducciones de las obras más importantes.

Fenomenología del Espíritu, trad. W. Roces y R. Guerra, Méjico, 1966.
Ciencia de la Lógica, trad. de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, 1968.
Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, trad. E. Ovejero, Madrid, 1918.

b) Estudios.

ARTOLA, J. M.: Hegel. La Filosofía como retorno, Madrid, 1972.
ESCOFOTO, A.: La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel, Madrid, 1972.

TEMA XV

VITALISMO E HISTORICISMO

Las filosofías del devenir y de la libertad. — El vitalismo. — Voluntad y representación: Schopenhauer. — Friedrich Nietzsche: Actitud fundamental. El hombre. La moral y el superhombre. — Henri Bergson: Metafísica y psicología. La intuición. La Moral. — Historicismo. — El historicismo: Dilthey. — Razón vital y razón histórica en Ortega: El pensamiento de Ortega. Razón vital. Razón histórica. El perspectivismo.

Las filosofías del devenir y de la libertad

La mayoría de las concepciones filosóficas tradicionales son, en el plano de la metafísica, filosofías del ser, considerado ordinariamente en su dimensión estática; a su vez, en el plano de la antropología, esas filosofías tienden a considerar al hombre principalmente como naturaleza, aunque se trate de una naturaleza investida de muchos privilegios. En las metafísicas anteriores al idealismo se puede decir, casi con carácter general, que el movimiento, el cambio, cualquier clase de proceso, era considerado como algo adjetivo, como algo que se añadía al ser de las cosas, uno de cuyos predicados fundamentales era la permanencia. Desde el idealismo, concretamente desde Hegel, **el proceso es elevado a la realidad básica y primaria**: ser consiste en devenir, en hacerse, en estar siendo.

b) En el terreno de la antropología, hasta los novísimos sistemas del siglo XIX, la libertad no había pasado de obtener la

categoría de una propiedad de la naturaleza humana, y en la mayoría de los casos se trataba de una propiedad derivada o mediata, es decir, se trataba de una propiedad de la voluntad, la cual era una facultad de la Naturaleza humana. Desde ahora, sobre todo, por obra del historicismo, se invertirán los papeles: desaparecerá prácticamente la Naturaleza y **el hombre tendrá como principio radical la libertad** conquistando su propia esencia en el ejercicio y despliegue de esa misma libertad.

c) Del mismo modo que la Naturaleza se difumina frente a la libertad y a la vida en estas filosofías del devenir, otro tanto sucede con la razón de la Filosofía tradicional: esa razón **abstracta y especulativa** o se va a ver arrollada por la vida, por los instintos, etc., o tendrá que fundirse con la vida y con la historia del hombre, convirtiéndose en **razón vital** o en **razón histórica**.

El vitalismo

El vitalismo tiene dos principales manifestaciones:

a) Una de carácter científico, cuyo principal portavoz es HANS DRIESCH, según la cual, en reacción contra el mecanicismo materialista, se propugna la irreductibilidad de lo vivo a la materia inerte, a los simples procesos fisicoquímicos. Se postula la existencia necesaria de un principio o fuerza vital, ajeno a la materia, que explique los complicados fenómenos vitales, superiores a los fisicoquímicos y esencialmente distintos de ellos.

b) Una segunda manifestación es de carácter filosófico. Se la ha llamado **vitalismo** o **filosofía de la vida**. Cuenta en su haber con algunos importantes servicios, históricamente necesarios en su momento, para cambiar el rumbo de la Filosofía. A la filosofía de la vida se le debe el haber alejado de las concepciones filosóficas el peligro de "fiscalismo" que amenazaba con invadirlas: este cientifismo a ultranza pretendía someter toda la realidad a los métodos propios de la mecánica o de la física. Ahora bien, las realidades vitales no son susceptibles de un puro tratamiento mecánico, al menos aplicado con exclusividad. Al vitalismo filosófico hay que agradecer también la reacción contra el

racionalismo exagerado del idealismo postkantiano. Frente a todo ello, **se exalta la vida como la realidad radical**. En el plano ontológico la vida es el sustrato fundamental de la realidad humana. En el plano gnoseológico el vitalismo proclama un acercamiento más vital y menos racional a la realidad: sustituir el frío razonamiento por la vivencia e intuición simpaticante con la realidad que pretendemos conocer; es decir, más que razonar sobre las cosas, debemos tener experiencias vitales de ellas. En el plano axiológico o de los valores, la vida se convierte también en el valor fundamental y en el criterio de acuerdo con el cual se han de jerarquizar los demás valores.

Muchos fueron los filósofos que profesaron estas doctrinas vitalistas. Entre ellos merecen destacarse: FEDERICO NIETZSCHE (1844-1900) y HENRI BERGSON (1859-1941).

Voluntad y representación: Schopenhauer

Arthur Schopenhauer, contemporáneo y rival de Hegel y de su idealismo racionalista, nace en Danzig en 1788. Fue profesor de la universidad de Berlín hasta el año 1832. La última etapa de su vida discurre en Frankfurt, donde permanece hasta su muerte ocurrida en 1861. Sus dos grandes obras son *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y *El mundo como voluntad y representación*.

El aspecto quizá más espectacular de la filosofía de Schopenhauer es su **radical pesimismo**; en clara oposición a la tradición griega y cristiana de Occidente, considera la totalidad de lo existente, no como una plenitud ordenada y permanente, sino como una ciega amalgama de deseos y sufrimientos. Por otro lado, Schopenhauer prefigura uno de los rasgos más importantes del pensamiento contemporáneo al concebir la **filosofía como un saber en cierto modo despiadado y no edificante**: la tarea de la filosofía no es prestar consuelo y dulcificar la existencia, sino afrontarla duramente, exacerbarla, agravarla hasta el paroxismo.

1. Schopenhauer se consideraba a sí mismo como el único auténtico continuador de la filosofía de Kant y, en este sentido, desarrolla la contraposición kantiana entre **fenómeno** y **cosa en**

sí en su obra fundamental: **El mundo como voluntad y representación**. En su aspecto fenoménico, el mundo es nuestra **representación** de él constituida por las percepciones de nuestros sentidos, ordenadas y relacionadas según la categoría fundamental de la causalidad. Sin embargo, la esencia más íntima de todo este mundo —cosa en sí— no es sino **voluntad de existir**, impulso de continuar en el ser, sin ninguna finalidad, que actúa y se manifiesta en todos los estratos de lo real, desde lo inanimado hasta la inteligencia del hombre. Los más altos y nobles esfuerzos y logros de los humanos, sus afanes poéticos y filosóficos, sus leyes y sus ciudades, responden al mismo ciego impulso que posibilita las más elementales formas unicelulares de vida.

2. Pese a su hostilidad contra Hegel, Schopenhauer presenta muchas coincidencias con el pensamiento idealista; sin embargo, su originalidad y su fuerza radica en haber sido el primero que, de modo totalmente explícito, **formuló el gran tema del vitalismo**: la necesidad de concebir, tras la razón, **un algo irracional**, más hondo y más potente y que es lo que nos impulsa a construir el ámbito de la racionalidad. En efecto, existe, para Schopenhauer, **una voluntad única** que fundamenta y constituye el mundo de la representación, en un proceso continuo de "ocultamiento". Con otras palabras, el mundo espacio-temporal de la experiencia, regido por la categoría de la causalidad, es el resultado de una ciega voluntad cósmica que obliga a "dar razón", a razonar.

Friedrich Nietzsche

Nacido en 1844, sintió muy pronto la atracción por un determinado modo de hacer Filosofía, inspirado en buena medida por la lectura de Schopenhauer. Hombre retraído, buscará la soledad, aunque enriquecida por amistades muy importantes en su vida, como la de Wagner. Su naturaleza enferma le retraja de la actividad, incluso de la docencia, acentuando su soledad. Tras una larga depresión, su capacidad mental declina casi totalmente, muriendo en el año 1900.

Entre las obras de este fecundísimo autor cabe destacar **El origen de la tragedia**, **La gaya ciencia**, **Más allá del bien y del mal**, **Así habló Zaratustra**, **El crepúsculo de los dioses**, **La voluntad de poder**, etc.

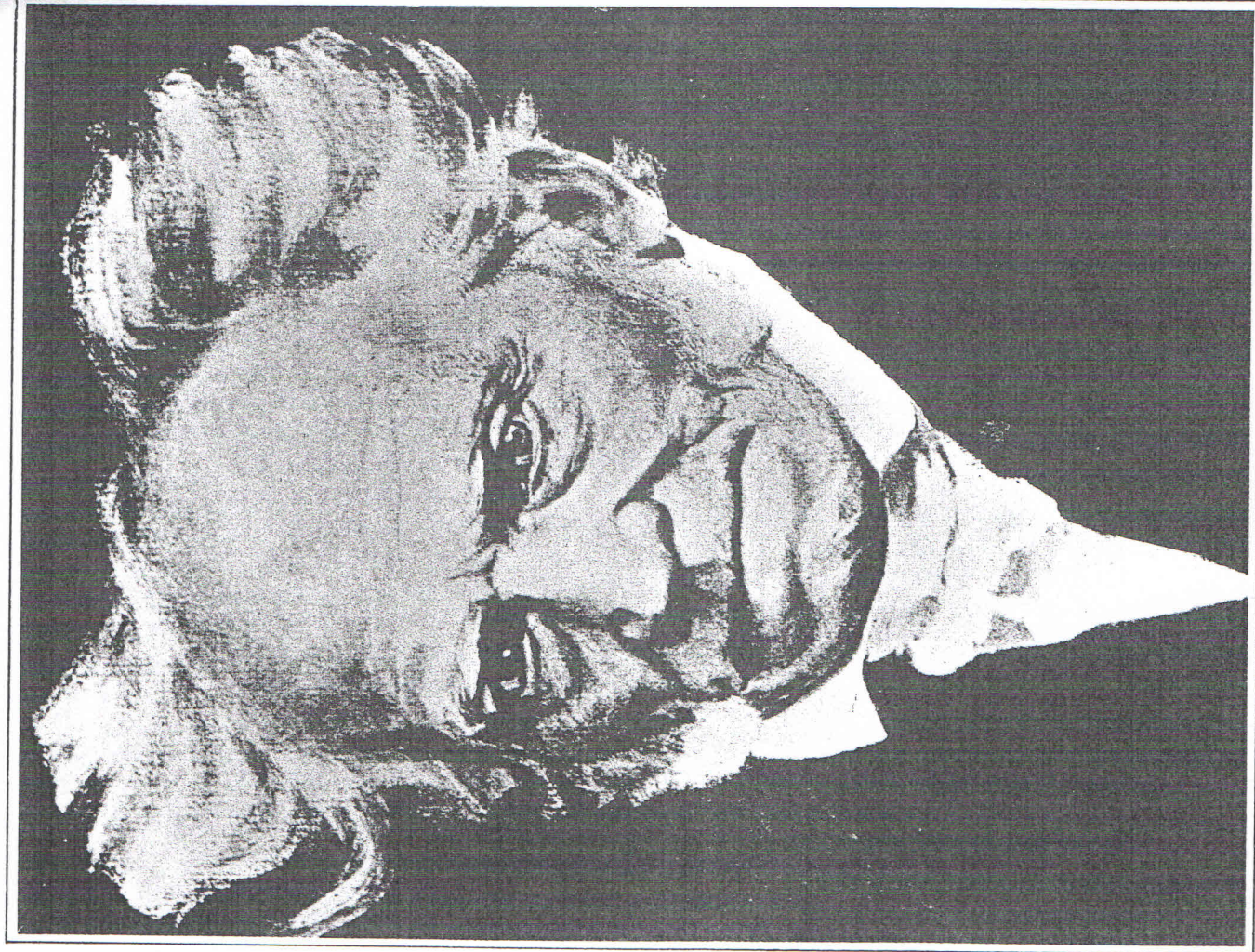
I. Actitud fundamental

Nos encontramos ante un autor más fragmentario que sistemático, pero extremadamente sugerente. Se trata de un hombre de **espíritu trágico** que en alguna de sus obras da la impresión de haber asumido el papel de profeta de la ruina de la cultura europea.

a) Mas ¿qué significa **"pensamiento trágico"**? En **El nacimiento de la tragedia** Nietzsche contrapone el mundo del orden y de la medida al mundo de la "embriaguez" que viola toda ley. Apolo es el dios del orden. Dionisos el del frenesí báquico, con el que caen todas las barreras: en el éxtasis dionisiaco el individuo se olvida de sí para identificarse con el todo. Existe un **antagonismo irreductible de lo apolíneo y lo dionisiaco**, y su reconocimiento constituye la **esencia de todo pensamiento trágico** que rehúsa reducirse a cualquier justificación de la vida y de lo real. Precisamente, esta vida y esta realidad no deben ser sobrepasadas por ningún concepto metafísico ni teológico que intente servir de modelo o paradigma para su explicación. **"Vida" y "devenir" deben ser incondicionalmente afirmadas**. Pero ello sólo es posible mediante el "gran acontecimiento" de la Modernidad: **la muerte de Dios**.

a) Efectivamente, hay en Nietzsche una constante **profesión de ateísmo**, lanzada al mundo con la famosa expresión **Dios ha muerto**: Dios no es simplemente una tesis más o menos aislada de ciertos pensadores creyentes, sino la condición última de la existencia de todo lo sensible. Y es que toda la cultura y la metafísica occidental, de alguna manera, se había venido levantando sobre la distinción entre el mundo de la realidad suprasensible y el mundo empírico, visible y tangible, situando a Dios en la cúspide de la realidad total. Para Nietzsche, el ateísmo trágico debe suprimir esta primera hipótesis metafísica y evitar cualquier mistificación. Lo único que debe sobrevivir es el **espíritu libre y múltiple del hombre**. Debe reivindicarse el puesto de Dionisos, porque en él queda simbolizada la **plena afirmación del sentido de la tierra como único mundo**.

c) Todo ello, la afirmación de un único mundo en devenir, con total inocencia, más allá del bien y del mal, indica que,



Arturo Schopenhauer, retrato por Wulff

TEMA XVI

FENOMENOLOGIA Y FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA

Introducción. — Husserl. — *Crítica al relativismo en filosofía.* — *El método fenomenológico.* — *La fenomenología como ciencia descriptiva.* — *La filosofía de los valores.* — Max Scheler. — *El existencialismo, filosofía del hombre.* — Kierkegaard y las esferas de la existencia. — Martin Heidegger. — Karl Jaspers. — J. P. Sartre. — M. Merleau Ponty.

Introducción

En este tema vamos a estudiar un largo siglo de Filosofía que va desde mediados del XIX hasta nuestros días. Alguno de sus representantes viven aún (J. P. Sartre), y otros murieron hace poco tiempo (Heidegger, 1976). El más antiguo de todos es Soeren Kierkegaard (muerto en 1855) que aparece como el padre nórdico del existencialismo europeo.

El existencialismo nace enraizado en otra corriente de fundamental importancia para la Filosofía, a saber, la fenomenología que, con Edmund Husserl, surge con la pretensión de convertir la especulación filosófica en ciencia estricta. Sin embargo, esta ilusión se desvaneció con sus discípulos. Así, Max Scheler se dedicó a estudiar los valores, aplicando el método que su maestro había creado para la constitución de la filosofía científica: el método fenomenológico.

Igual ocurrió con sus discípulos existencialistas. M. Heidegger, K. Jaspers y J. P. Sartre se olvidaron de la pretensión científica de la Filosofía y se dedicaron a la reflexión sobre la existencia del hombre en el mundo. Para estos filósofos lo importante es la **existencia**, frente a una larga tradición especulativa preocupada por las **esencias**.

Mas, por otra parte, el existencialismo se encuadra dentro de la más brillante tradición filosófica, ya que intenta responder a las eternas preguntas que, desde que el hombre existe, se han hecho todos los pensadores: ¿quiénes somos?, ¿qué hacemos aquí?, ¿cómo debemos obrar?, ¿adónde vamos?

Edmundo Husserl (1859-1938)

Nacido en Prossnitz, fue discípulo de Brentano, filósofo de tendencia aristotélica, del cual recogió su crítica al positivismo y la idea de que los actos de conciencia son **intencionales**. Fue profesor en las universidades de Halle, Gotinga y Friburgo de Brisgovia.

Como delata su primera obra, **Filosofía de la aritmética**, Husserl proviene del campo de las ciencias exactas, el cual abandona para dedicarse exclusivamente a la fundamentación de la Filosofía como ciencia. A esta idea dedicó toda su vida y todas sus obras. Entre ellas podemos señalar como más representativas las siguientes: **Investigaciones lógicas**, **Ideas para una fenomenología pura**, **Meditaciones cartesianas**, **Lógica formal y trascendental**, y **La crisis de las ciencias europeas**.

I. Crítica al relativismo en Filosofía

El ideal de la fenomenología es la constitución de una filosofía como ciencia rigurosa. Este ideal apareció plasmado por primera vez en un artículo que escribió Husserl para la revista "Logos" en 1911, y que llevaba como título **La Filosofía como ciencia estricta**. En él se criticaba la pretensión de ciertas tendencias de la época (filosofía naturalista, historicismo y filosofía de la cosmovisión) de convertir a la Filosofía en una ciencia que tratara de **hechos**, ya fueran de la vida psíquica, ya

de la vida social. Frente a ellas proponía una filosofía nueva — la fenomenología — con un nuevo método: el método fenomenológico. Este método convertiría a la Filosofía en una ciencia que tratara única y exclusivamente de **esencias**. Justamente por ello, el pensamiento filosófico podría adquirir el carácter de ciencia estricta, ya que tales esencias se caracterizan por su inmutabilidad y necesidad, frente a aquellos "hechos" variables y contingentes.

Veamos, pues, la crítica a estas filosofías que, por ser ciencias de hechos, caen en el **relativismo**.

a) **Crítica al psicologismo**. La filosofía naturalista intenta poner como fundamento de toda la ciencia del espíritu a la psicología experimental. Con ello se pretende hacer una ciencia experimental de lo psíquico, al igual que hay una ciencia experimental de lo físico, o ciencia natural. Nosotros calificamos de **psicologismo** a toda teoría que intenta fundar en la psicología una ciencia cualquiera. Así podemos hablar de un psicologismo ético, un psicologismo epistemológico, o un psicologismo lógico, ya sean la ética, la teoría del conocimiento, o la lógica las que busquen y supongan su fundamento en la psicología.

Husserl en los **Prolegómenos a la lógica pura**, primera parte de las **Investigaciones lógicas**, critica al psicologismo lógico, pero sus críticas se pueden ampliar a las demás ciencias. La tesis de los psicologistas es que la lógica encuentra sus fundamentos en la psicología, y para ello apelan al hecho de que en la definición de Lógica siempre nos encontramos con actividades o productos psíquicos (hablamos de "arte de pensar", "arte de juzgar", "arte de razonar"), y también al hecho de que los conceptos utilizados por los lógicos se extraen del ámbito de la psicología (así: "conceptos", "juicios", "raciocinios", "deducción", "inducción"...).

Sin embargo, para Husserl, tales razones sólo demuestran que la psicología es copartípe en la fundamentación de la lógica, pero no que sea ella sola, ni siquiera fundamentalmente, quien la funde. Las tesis psicologistas son falsas. La lógica, que es una disciplina cuyas leyes son absolutamente exactas, a priori,

apodícticamente evidentes y verdaderas, no se puede fundamentar en la psicología, cuyas leyes son vagas y solamente probables. Cuando enunciamos el principio de contradicción no decimos que "es probable que...". De esta forma, el psicologismo cae en un relativismo absurdo, ya que la verdad no es individual y temporal, sino ideal e intemporal. Para Husserl, el fundamento de la lógica está en una disciplina que pertenece a la esfera de las ciencias ideales (frente a la esfera de las ciencias de hechos) a la que llama **Lógica pura**.

b) **Crítica al historicismo y filosofías de la cosmovisión.** Existe en tiempos de Husserl otro movimiento que pretende convertir la Filosofía en simple **cosmovisión de una época**, en mera concepción acerca del mundo. Según esta tendencia, la Filosofía lo único que tiene que hacer es recoger la sabiduría de una época y elevarla a ideal. De este modo, se produce una ampliación del relativismo, ya que cada época, incluso cada filósofo, tendría su "filosofía". Para Husserl, el gran error del **historicismo** y, por ende, de la filosofía de la cosmovisión, es confundir la **esfera de los hechos** con la esfera de validez universal.

II. El método fenomenológico

Una vez criticadas aquellas teorías que están incapacitadas para convertir la Filosofía en ciencia estricta, vamos a ver ahora el método que postula Husserl para la constitución de tal Filosofía. Husserl, en este aspecto, fue un maestro inigualable. Creó un método (el método fenomenológico), que fue aplicado a distintos campos y por diversos filósofos. Veamos las diversas partes de que consta.

a) **La epojé: Paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica.** Piensa Husserl que la meditación del filósofo acerca del mundo tiene que insertarse en una actitud que no puede ser la de la vida ordinaria, o **actitud natural**, sino que debe ser otra, a saber, la **actitud fenomenológica**. Las ciencias de la actitud natural (física, química, matemáticas) toman la realidad tal como está, y lo único que hacen es analizarla y estudiarla. Sin embar-

go, el filósofo no puede quedarse ahí, sino que tiene que partir de una duda universal, semejante a la de Descartes, a la cual llama Husserl **epojé fenomenológica**, que consiste en poner fuera de juego la tesis acerca de la existencia de las cosas. Mediante esta "epojé" ponemos entre paréntesis todo lo que sabemos sobre el mundo.

Ahora bien, ¿qué es lo que queda cuando ponemos fuera de juego todos nuestros conocimientos sobre el mundo? Lo que nos queda es nuestra conciencia y las vivencias de esa conciencia. Todas estas vivencias van a ser denominadas por Husserl como "intencionales". Por ello, **la fenomenología consiste en una descripción de la conciencia y de sus vivencias**.

b) **Reducción eidética y reducción trascendental.** El segundo paso del método consiste en convertir los hechos de la actitud natural, de los cuales ha quedado en suspenso su existencia, en esencias. Ello se lleva a cabo mediante la **reducción eidética**. Esta va seguida de la **reducción trascendental** por la que convertimos esas esencias en vivencias de una conciencia que, por estar en este momento del método en un máximo nivel de reflexión, toma el nombre de **conciencia trascendental**.

c) **Intuición eidética.** Cuando el filósofo lleva a cabo estas reducciones se encuentra con la conciencia y las vivencias que le pertenecen. Ahora bien, ¿queda el sujeto con ello clausurado en sí mismo, sin posibilidad de ver nada? Husserl proclamará decididamente la existencia de una **intuición eidética que consiste en la contemplación de las esencias por parte de la conciencia**. Estas esencias que constituyen el ser de las cosas se identifican con el fenómeno, es decir, lo que nos aparece en cuanto que se nos aparece.

d) **La intencionalidad.** Las distintas partes del método —epojé, reducción e intuición— sólo son posibles por una especial característica de la conciencia, a saber, la intencionalidad, lo cual significa que toda conciencia es **conciencia de**. Es claro que siempre que pienso, pienso algo, siempre que amo, amo a alguien, etc. Esto lleva a Husserl a identificar plenamente conciencia e intencionalidad. He aquí, pues, un motivo claro por

el que decimos que la conciencia para Husserl no es algo cerrado, ni se clausura en sí misma, sino que es continua apertura hacia el mundo. Una de estas aperturas es, precisamente, la que se dirige hacia las esencias.

III. La fenomenología como ciencia descriptiva

Una vez que tenemos apreñadas las esencias de las cosas, el filósofo lo único que ha de hacer es **describirlas** sin tener que pasar a interpretarlas. Por ello, a la fenomenología se le ha llamado ciencia **pre-teórica**, ya que está antes y sobre toda teoría. Mientras que ésta es explicación, justificación e interpretación de esencias, la fenomenología apunta exclusivamente a su descripción. Esta descripción de esencias o fenómenos está regida por una máxima de gran fortuna histórica: "Atenerse a las cosas mismas".

La descripción fenomenológica no se agota en la descripción de los fenómenos. Por el contrario, adquiere su mayor fecundidad en la **descripción de la conciencia**, de la cual tales fenómenos no son más que **vivencias intencionales**. Este regreso a la conciencia viene exigido por el mismo ideal fenomenológico. En ella se va a encontrar la necesidad y universalidad que se requiere para la constitución de la Filosofía. A la parte de la fenomenología que se dedica a describir tal conciencia se la ha llamado **egología**. Nótese que se trata de una conciencia que, por haber sido sometida a la epojé y a la reducción, ha dejado de ser individual y empírica para convertirse en trascendental. Husserl se ve obligado a recurrir a este ámbito, que es el del **Yo trascendental**, para desde él fundamentar de forma radical todo el campo de los fenómenos.

De este modo, la fenomenología, entendida como descripción de la conciencia y de sus vivencias, adquiere el carácter de saber fundamental y fundante de todas las demás ciencias. Viene a ser la Ciencia Primera que buscaba Aristóteles. Las distintas ciencias particulares encontrarían su raíz en ella. Conviene señalar, pues, que, de este modo, Husserl cierra el ciclo de toda una filosofía de carácter subjetivo que comienza en Descartes con el **cogito** y culmina en Kant y su filosofía trascendental.

La Fenomenología, tal como la hemos descrito, sería la ciencia estricta que tendría la virtud de poder ser enseñada tal como saliera de las manos de su autor, tal como se enseñan las matemáticas o la física. Sin embargo, este ideal no llegó nunca a realizarse. Husserl siguió durante toda su vida perfeccionando su método y dedicó poco tiempo a la realización del sistema. Esto ha hecho preguntarse a los historiadores si realmente la fenomenología es un sistema filosófico o simplemente un método. Pensamos que la pregunta se disuelve en sí misma, ya que el estudio del método —y con más rigor en el caso husserliano— revierte siempre en la constitución de un sistema de filosofía.

Por todo ello, el ideal husserliano de una filosofía como ciencia estricta aparece como un gran fracaso, el cual puede ser explicado desde el mismo Husserl. Este afirmaba que harían falta varias generaciones de investigadores para construir tal Filosofía. También puede buscarse la explicación del fracaso desde fuera de su autor: La Filosofía tiene que renunciar a ser ciencia. Nosotros estamos de acuerdo con esta segunda opinión. Precisamente en ello consiste la miseria y la grandeza de la Filosofía. En efecto, los existencialismos, deudores de la fenomenología en cuanto a su método, renunciaron a aquel ideal de ciencia rigurosa para convertirse en algo más vital y humano.

La filosofía de los valores: Max Scheler (1874-1923)

Husserl tuvo dos grandes discípulos, Max Scheler en el campo de la ética y sociología, y Martín Heidegger en el terreno de la ontología. En este apartado nos vamos a ocupar del primero. Scheler nació en Múnchen en 1874 y fue profesor de las universidades de Jena, Múnchen y Colonia. Fue llamado también a la universidad de Frankfurt, pero murió antes de comenzar sus cursos en ella.

Su gran aportación es la aplicación de la fenomenología al campo de los valores. En su obra **El formalismo en la ética y la ética material de los valores** hace un análisis fenomenológico de la **experiencia emocional** mediante la cual se hacen evidentes sus objetos específicos, a saber, **los valores**.

Para Scheler toda experiencia emocional es una experiencia intencional, o **intuición emotiva**. Si recordamos, utiliza la misma terminología que Husserl aunque la aplica a un nuevo campo. La gran intuición de Scheler es la de haberse dado cuenta de que el mundo de los valores es un mundo objetivo, independiente del acto subjetivo de su aprehensión, y que tiene sus propias leyes a priori. Estas

leyes son las que determinan la jerarquía de esos mismos valores. Max Scheler presenta la siguiente gradación:

1. Los valores más primitivos son los pertenecientes a lo agradable y desagradable, a los cuales corresponde la función del sentir sensible, con sus modos del gozar y del sufrir.
2. En un segundo nivel aparecen los valores comprendidos entre lo noble y lo vulgar. Son valores que se corresponden con los modos del sentimiento vital: salud, enfermedad, vejez, muerte, etc.
3. En un grado más alto se sitúan los valores espirituales a los que se accede mediante el sentir espiritual. En este nivel aparecen los valores estéticos, los valores jurídicos, los valores del conocimiento puro, etc.
4. El último grado corresponde a los valores religiosos: lo sagrado y lo profano. A ellos corresponde el sentimiento de beatitud.

Ahora bien, ¿qué es lo que nos hace elegir un valor u otro? La elección se efectúa por un acto específico al que llama Scheler **acto de preferir**. Así, crea Scheler una ética material que históricamente se contraponen a la ética formal kantiana. Kant objetaba a la ética material el hecho de ser una moral de fines con imperativos hipotéticos, frente a la verdadera ética, regida por imperativos categóricos. Esta objeción no alcanza a la ética de Scheler desde el momento en que éste considera a los valores no como fines, sino como objetos absolutos regidos por un orden preferencial.

Max Scheler fue también un maestro en el campo de la sociología filosófica. Esta se define como la teoría de todas las posibles unidades sociales y esenciales. Las unidades sociales se diferencian entre sí según la clase de valores que tomen como fundamento. Scheler hace corresponder a cada uno de los grados de valor una unidad social: La masa, la comunidad vital, la comunidad jurídica, y la comunidad de amor.

El existencialismo, filosofía del hombre

El existencialismo es una corriente filosófica que aparece como una reacción frente al cientifismo y al racionalismo idealista. Con todo, su nacimiento y expansión no hubieran tenido lugar de no haberse dado un especial ambiente en la Europa del primer cuarto del siglo xx.

Del mismo modo que habían hecho el vitalismo y el historicismo, las filosofías de la existencia entran en polémica abierta contra todo intento de pensar la realidad desde ángulos científicos.

cos y racionales. Hay realidades que escapan al intento de matematizarlas y de someterlas a un tratamiento cuantitativo. El análisis de la existencia **preconizado** por esta corriente filosófica consiste en adentrarse en la misma realidad del hombre para compenetrarse existencial, vivencial y cognoscitivamente con él. Frente a la idolatría de la razón que había llegado a su culmen con el idealismo hegeliano, el sujeto humano, individual y concreto, eleva su voz exigiendo sus derechos. El hombre no es un simple momento del despliegue de la idea, sino el vértice existencial por el que es posible toda idea, toda vida, toda realidad.

El existencialismo es una consecuencia inmediata de la situación europea después de la primera guerra mundial. La Europa continental se vio invadida por una ola de pesimismo y depresión. La ciencia resultaba incapaz de remediar el sentimiento de angustia imperante, y la técnica no podía ofrecer ningún fármaco para alentar al hombre. Sólo había servido para acelerar la destrucción. Frente a cualquier intento de dominación ideológica, la Filosofía existencial **preconizó** la toma de conciencia de lo que es constitutivo del hombre, su finitud, su esencial limitación.

Por todo ello, la nueva filosofía entra en una etapa de valoración de lo individual y subjetivo frente a lo universal y frente a lo científicamente objetivable o medible. Tiene que renunciar a cualquier "cosmovisión" y limitarse a ser **una filosofía del hombre y para el hombre**. Este es el gran tema del existencialismo: el hombre como problema para sí mismo.

A pesar de toda nuestra sabiduría acerca del mundo, nos encontramos en una total ignorancia sobre nuestro ser. Toda especulación sobre la persona humana que ha legado la filosofía occidental resultaba demasiado **intelectualista**. El hombre quedaba clausurado en unos conceptos que no respondían a la realidad. Lo importante es el hombre vivo, angustiado y problemático, no un hombre descarnado, inteligencia pura, que no se encuentra en ninguna parte. Lo importante es el hombre al que podemos llegar en una compenetración vital mediante un movimiento sentimental de simpatía.

Hay, en consecuencia, una radical oposición a considerar al hombre como algo hecho, como un ente petrificado en el que sólo cabe alguna pincelada exterior. Para el existencialismo, la persona humana, el ser del hombre, no es algo dado ya de antemano, ni siquiera un ser en evolución que vaya actualizando sus potencias en germen. El hombre es en su totalidad un fluir, un constante hacerse. Hablando con rigor, no somos personas; estamos siempre en camino de hacernos personas. La auténtica personalidad humana no procede ni se determina por ningún código genético, sino que es el fruto de una constante lucha en la que **el hombre se define como un ser radicalmente libre que debe crear su propia esencia.**

Por ello, la nota fundamental de la antropología existencialista es la importancia concedida a la **libertad** como factor y requisito para la constitución del hombre. Este es el fruto de la libertad, un **ser que se autocrea** como persona humana. El hombre se define como tal en cuanto ejerce su libertad, cuando se autoprograma y responsabiliza con su propia vida: la responsabilidad de ser lo que soy radica exclusivamente en lo que yo quiera ser.

Kierkegaard y las esferas de la existencia

La vida de Soeren Kierkegaard (1813-1855) está influida por dos personas muy próximas a él, su padre y Regina Olsen. De su padre heredó la religiosidad y la obsesión por la idea de pecado. De Regina, un desengaño amoroso que le marcaría durante toda su vida. Filosóficamente aparece en medio de dos movimientos que dominaban en ese momento la cultura europea: romanticismo y hegelianismo. Por ambos se sintió atraído al principio, pero muy pronto criticó la concepción estética del romanticismo y la concepción idealista-totalizante que emanaba del sistema hegeliano. Frente a ambas concepciones afirma al **individuo como ser existente en el mundo**. Precursor y padre del existencialismo del siglo xx, vamos a presentar su teoría sobre las esferas de la existencia.

Para Kierkegaard, el hombre es un ser en devenir, un ser que se está haciendo continuamente, con posibilidades de **elección** y

decisión. Así, el hombre puede elegir entre una vida estética, una vida responsable, o una vida religiosa. Son tres etapas distintas del existente humano que no pueden sintetizarse en un proceso único. El único modo de pasar de una a otra es mediante el **salto cualitativo**. Se trata de una peculiar dialéctica a la que históricamente se la ha llamado **cualitativa**, frente a la dialéctica cuantitativa de Hegel. Estos son sus pasos:

a) **El hombre estético.** Para éste, toma como modelo el espíritu romántico. Su consigna es "hay que gozar de la vida". Se trata de un goce momentáneo y pasajero, regido por la imaginación y el capricho. Con todo, el hombre estético no se agota en el puro goce, porque, tomando conciencia de su situación, puede dudar con todas sus fuerzas y llegar a la **desesperación**, último momento de la vida estética. Este primer tipo de existencia humana, a través de esa desesperación, adopta una nueva actitud muy propia de los románticos, a saber, la **ironía**, que surge al comparar el hombre lo finito con lo infinito y contemplar así la contradicción de su propia vida. Precisamente, esta comparación le puede facilitar el salto cualitativo que lo lleve al estadio ético.

b) **El hombre ético.** Es el mundo del hombre consciente, trabajador, responsable, del hombre sujeto a una norma. Lo característico de este estadio es la **elección**, y lo que elige es, precisamente, su parte de **infinitud**, su parte de validez eterna, que el hombre estético había olvidado.

El hombre ético encuentra su objetivo en el cumplimiento del deber como realización de su personalidad, síntesis de lo particular y lo general. Su estado ideal lo encuentra en el matrimonio. Con todo, el estadio ético es únicamente un lugar de paso, cuya más alta expresión está en el **arrepentimiento**, lo cual supone el acabamiento y destrucción de la ética. Se prepara así un nuevo salto cualitativo hacia la esfera religiosa que se lleva a cabo mediante el **humor**.

c) **El hombre religioso.** La esfera ética es el ámbito en el que permanece la mayoría de los hombres (**ámbito de la generalidad**), los cuales están sometidos a una norma (ámbito de la normalidad). La esfera religiosa es el dominio de lo particular, del

individuo excepcional que no está sometido a ninguna norma. A través de una profunda interiorización inexpressable surge en el individuo la **fe** en la **paradoja**, términos que definen este estadio.

Habla Kierkegaard de dos clases de religiosidad. Una de ellas es la religiosidad "A", propia del paganismo o de todo hombre no cristiano. Es una religiosidad en la que el hombre se relaciona con la eternidad como algo no determinado ni en el espacio ni en el tiempo. La otra es la religiosidad "B", propia del cristianismo, en la que la dialéctica existencial encuentra su último estadio. Con ella aparece un tipo de existencia irreductible a cualquiera de los estadios anteriores. En él se trata sólo de la relación del hombre con la **paradoja**, con lo **absurdo**, con lo **eterno en el tiempo**. Precisamente, esta Paradoja, escándalo de la razón y martirio de la inteligencia, sólo puede ser vivida por la fe.

Martin Heidegger (1889-1976)

Su principal entronque filosófico se encuentra en la fenomenología. Precisamente, en sus primeros años de docencia universitaria dedicó sendos seminarios a la explicación y comentario de las **Investigaciones lógicas**, obra capital en el desarrollo del pensamiento husserliano. Fue profesor de Marburgo donde tuvo trato frecuente con otro discípulo de Husserl, Nicolai Hartmann. Posteriormente pasó a desempeñar su actividad universitaria en Friburgo. Después de pasar muchos años separado de su cátedra, muere en 1976. Entre sus obras más conocidas están: **Ser y tiempo**, **Carta sobre el Humanismo**, **La pregunta por la cosa**, **Sendas perdidas**, etc.

a) **Sentido y etapas de su filosofía.** La cuestión fundamental a la que apunta todo el pensamiento de Heidegger es la **pregunta por el Ser**. Todo su largo caminar por el campo de la Filosofía se explicita y desarrolla progresivamente mediante una profundización en esa misma pregunta. La interrogación, sin embargo, puede hacerse desde diversos ángulos que son los que van a determinar los hitos fundamentales del pensamiento heideggeriano, indicando sus etapas.

La pregunta por el sentido del ser puede hacerse desde el mismo hombre que plantea la interrogación, tal como se lleva a cabo en **Ser y tiempo**. Esta primera posibilidad se abandona a

partir de la redacción de la **Carta sobre el humanismo**, obra con la que se inicia una segunda etapa en el pensamiento heideggeriano, produciéndose un **viraje**, un cambio de dirección y perspectiva en la pregunta fundamental. No se trata ya de buscar el sentido del ser desde la existencia humana, sino de **reconquistar al hombre desde el ámbito del ser**. Con este intento de pensar el ser mismo, el hombre deja de ser dueño para convertirse en "pastor del ser". Finalmente, en una tercera etapa, concomitante y paralela a la anterior, se introduce un nuevo hilo conductor para orientar la pregunta acerca del ser: **El lenguaje**. El ser se determina ahora en el lenguaje y por el lenguaje, siendo éste su único horizonte posible. **El lenguaje es la casa del ser**, afirma el propio Heidegger. La palabra "ser" no es un simple vocablo más del diccionario, sino la palabra primigenia gracias a la cual se posibilitan todas las demás. El lenguaje es el horizonte, la casa y el templo del ser.

b) **La existencia humana.** Dada la orientación general del presente tema, nos centramos en el Heidegger de **Ser y tiempo**. En esta obra la pregunta sobre el ser sólo es posible desde y por el hombre que se interroga por tal cuestión. Más aún, el ser sólo es asequible cuando nos preguntamos por el ser de nuestra existencia. De este modo, el tema del hombre adquiere una nueva dimensión. La pregunta por el ser del hombre intenta reconquistar un ámbito ontológico y fundamental, olvidado por la especulación de Occidente. Para Heidegger, la pregunta por el ser, cuando es auténtica interrogación, nos remite indefectiblemente hacia lo más profundo de la existencia humana.

Parte este autor de un **análisis y hermenéutica existencial del "Dasein"** (ser ahí). ¿Qué significa esta palabra? "Dasein" indica, precisamente, el núcleo más íntimo y auténtico de la existencia humana. Es el **ser de la existencia humana** que aparece pregnante de una **radical finitud**, de una permanente **inestabilidad**. El ser de la existencia del hombre no es nunca algo "ya hecho", ni siquiera resultado definitivo. La vida humana, efectivamente, se manifiesta como un constante estar en juego, como un "poder ser". Ahora bien, el **Dasein** posee necesariamente la libertad de superarse, y por ello será, en definitiva, lo que él haya resuelto ser. Con esto podemos afirmar que el **Dasein es autodeterminación**.

c) **El ser-en-el-mundo.** El primer constitutivo de la existencia humana o **Dasein** es el **ser-en-el-mundo**. Hay una íntima y primitiva co-pertenencia entre la existencia humana y el mundo. Por ello, no puede entenderse al hombre fuera de ese mundo en el que se realiza. Tampoco debemos imaginar un hombre y un mundo previamente separados y que en un momento determinado entren en mutua relación. Heidegger defenderá una **originaria apertura** en la que el mundo en el que se desarrolla la existencia humana está íntimamente vinculado al **Dasein**. Esta mutua vinculación entre existencia humana y mundo es lo que se llama **mundaneidad**.

Cuando se afirma que el ser de la existencia humana es ser-en-el-mundo se está indicando, a la vez, otro carácter fundamental del **Dasein**, su **trascendencia**. Esta es, sin duda alguna, un acto de libertad, e incluso, la libertad misma con la que se funda y se instituye el mundo. Pero si el **Dasein** no es infinitud, resulta que en la misma trascendencia y apertura al mundo sufre las imposiciones de éste. Precisamente por ello, cuando el hombre libre proyecta y elige su mundo, a él queda necesariamente subordinado haciéndose indigente y, por tanto, finito.

La manera más propia de estar la existencia humana en el mundo se llama **preocupación**. El hombre tiene necesidad del mundo y de las cosas que en él habitan. El hombre encuentra en el mundo todos los instrumentos y utensilios para su vida y actividad. El **Dasein** es un ser **preocupado por**. Estar-en-el-mundo adquiere así una nueva connotación. Significa poder utilizar, manipular, cuidar las cosas. Pero esta preocupación constitutiva del ser propio del hombre en cuanto que está en el mundo tiene como contrapartida el que se determine también el mismo ser de esas cosas en el mundo. Con otras palabras, si el hombre se constituye como un ser preocupado por las cosas del mundo, éstas sólo adquieren su auténtica y plena significación cuando son útiles para aquél. El mundo, más que un conjunto de cosas en sí, es un conjunto de útiles para el hombre. Este conjunto de útiles y de instrumentos presenta una infinitud de posibilidades al **Dasein** que, por ello, existe como un poder ser todas esas posibilidades.

Como el hombre existe proyectando lo que va a ser, el **Dasein**, posee el carácter de **futuridad**. La vida del hombre apunta siempre a un futuro. Ahora bien, por otro lado, la existencia, de alguna manera, es **ya**, con lo que también supone la **preteridad**. Todo futuro exige un pretérito. La vida humana cuenta con un pasado que permite la comprensión de lo que actualmente somos. Estas dimensiones temporales se constituyen en la unidad del ser de la existencia, recibiendo el nombre de **temporalidad**. El ser del hombre es temporalidad.

d) **Existencia inauténtica y existencia auténtica.** El hombre es un ser mundano. Con más exactitud, la mundaneidad es constitutiva de la existencia humana. Sin embargo, el hombre no sólo se relaciona con el mundo, sino que también se encuentra con otros hombres. La existencia, que se ha determinado como apertura al mundo, también es apertura hacia los demás y, por ello, **coexistencia**. Esta nueva nota constitutiva de la existencia puede tomar dos direcciones. En la primera no hay auténtica preocupación por el otro. Un hombre puede estar físicamente junto a otro sin llegar a comprenderle. El prójimo tiene en este caso una **existencia anónima** que es la de todos y ninguno. Nos referimos a ella cuando, por ejemplo, decimos "se cuenta", "se hace", etc. Se trata de un modo de ser falaz y convencional que oculta el verdadero ser de la existencia humana, pero que se ha ido apoderando del ser del hombre. La palabra, la técnica, el mundo de las leyes se falsean cuando se insertan dentro de la existencia cotidiana, anónima y convencional sin llegar a constituir ninguna posibilidad auténtica, propia del ser del hombre en cuanto tal.

Por todo ello, debemos preguntarnos por el sentido de la **existencia auténtica**. Esta sólo es posible mediante una negación a cualquier forma de vida anónima que se conforme con una entrega irreflexiva a ser algo concreto, por ejemplo: médico, profesor, etc. La existencia auténtica exige, por el contrario, una radical apertura al ser y una obediencia a lo que Heidegger llama "voz de la conciencia". La autenticidad para el hombre sólo adviene cuando éste manifiesta un respeto total a la voz que pronuncia lo incondicionado y anuncia la muerte. **El hombre es un ser para la muerte**. Esta es una posibilidad incondicionada, cierta e insuperable, que pertenece al hombre como individuo

aislado. Sólo cuando la existencia humana reconoce y asume la posibilidad de la muerte con una decisión anticipadora puede llegar a su autenticidad.

e) **La angustia y la muerte.** Mientras que la existencia anónima implica una eterna huida ante la muerte, procurando olvidarla, la autenticidad requiere una profunda toma de conciencia sobre la muerte. Su comprensión, para Heidegger, se acompaña siempre de un especial sentimiento: **la angustia**, que coloca al hombre frente a la nada, y que le patentiza el más absoluto no-ser. La angustia sitúa a la existencia humana ante la perspectiva de la muerte, porque el morir es el elemento que reduce a la nada las posibilidades de nuestro existir en el mundo. Heidegger señalará que la existencia más auténtica es la que obliga a vivir en la angustia cara a la muerte. Con este sentimiento la existencia se presenta como algo huido, como algo irremediablemente vertido hacia la muerte. El ideal de la existencia, para Martin Heidegger, es existir desde la constante posibilidad de morir.

Karl Jaspers (1883-1969)

Karl Jaspers, junto a Martin Heidegger, es una de las más altas cimas del existencialismo alemán. Sus obras más representativas son: **La situación espiritual de nuestro tiempo**, **Razón y existencia**, **Filosofía de la existencia** y **Filosofía**. En esta última nos da su propia concepción. La obra se divide en tres partes: La orientación filosófica en el mundo, la dilucidación de la existencia y la metafísica. Precisamente este esquema es el que vamos a seguir para la exposición de su pensamiento.

a) **La orientación filosófica en el mundo.** Para Jaspers, en la relación cognoscitiva hombre-mundo siempre aparece un **incondicionado**: el hombre jamás podrá llegar a conocer todos los objetos del mundo y, por ello, lo único que puede hacer el pensador es intentar orientarse dentro de él. Tal **orientación** puede ser de dos formas: **científica** y **filosófica**. La primera apunta hacia lo objetivo y lo universal, proporcionando un conocimiento exiguo y superficial del mundo. La segunda, que va más allá que la anterior, y que se pregunta por los interrogantes que suscita la orientación científica y que ha dejado sin resolver, es una reflexión sobre la orientación en el mundo científico. Es una reflexión en segundo grado.

b) **La dilucidación de la existencia.** En esta cuestión el filósofo se tiene que apartar de la ciencia para preguntarse por las cuestiones últimas que atañen al ser

humano, a saber: ¿qué sentido tiene la vida?, ¿cómo debemos obrar?, ¿cuál debe ser mi relación con los demás?, ¿existe un ser superior?, etc. Es importante señalar el análisis que hace Jaspers de las **situaciones-límite**, que son provocadas en el ser humano a causa de la relatividad de todo lo fáctico. Situaciones-límite típicas son la muerte, el dolor, la lucha, la culpa, etc. Sin embargo, la situación límite más importante para el ser humano es la **elección**, de tal modo que **existir significa escoger entre las diversas posibilidades**.

c) **La metafísica.** La única salida que le queda al hombre para encontrar sentido a su existencia es la metafísica. Esta es una ciencia de símbolos, los cuales pueden ser interrogados como signos indicadores de lo absoluto.

En estas tres formas de filosofar (orientación filosófica, dilucidación de la existencia y metafísica) es fundamental el **trascender**, el pasar del mero dato a la especulación pura. La Filosofía se convierte así en un pensar de la trascendencia. Si el pensamiento humano no es trascendente, se convierte en una mera ciencia positiva o en un juego intelectual. Justamente, a este acto de trascender lo llama Jaspers un **acto de libertad**, en el que la Filosofía se convierte en un **encaminamiento de la libertad hacia la Libertad** (Dios).

Jean Paul Sartre

J. P. Sartre nació en París (1905). En 1933 viajó a Berlín donde estudió profundamente las filosofías de Husserl y Heidegger. A su vuelta a Francia, publica **La imaginación** y **Lo imaginario**, y más tarde, en plena guerra mundial (1943), edita **El ser y la nada**, obra cumbre del existencialismo francés. Finalizada la guerra, funda la revista "Tiempos modernos", en la que publica numerosos artículos, y que sirve de plataforma para la intelectualidad francesa del momento (Merleau-Ponty, Hippolyte, S. de Beauvoir, etc.). En 1960 publica su segunda gran obra, **La crítica de la razón dialéctica**, en la cual intenta armonizar posturas existencialistas y marxistas.

a) **Doctrina existencialista.** Formado en el pensamiento fenomenológico, Sartre conserva de éste dos rasgos esenciales. Por una parte, la utilización de la **descripción de los fenómenos**: Al igual que en Husserl, para Sartre sólo mediante la atención a la descripción de lo que aparece en cuanto que aparece se hace posible la construcción de una teoría que se atenga a las cosas mismas. Por otro lado, también conserva la **tesis fenomenológica de la intencionalidad** de la conciencia. Para Sartre, que la conciencia es conciencia de algo, significa que la realidad humana es un ser en el mundo.

En *El ser y la nada*, Sartre lleva a cabo un proyecto de lo que debe ser una *ontología fenomenológica*, para la que es fundamental la distinción entre dos modalidades del ser. Una sería la del *ser-en-sí*, o *ser de los fenómenos*. Este modo de ser tiene la caracterización de ser cerrado en sí mismo, opaco, compacto e idéntico consigo mismo. Por el contrario, el *ser-para-sí*, o *ser de la conciencia*, goza de translucidez y de una apertura hacia el mundo. En palabras del propio Sartre, "el ser para sí es lo que no es, y no es lo que es. El ser para sí es la *nada*".

Estas dos modalidades de ser constituyen dos regiones totalmente diferentes y antagónicas. La única relación que hay entre ellas parte del ser de la conciencia. Esta se encuentra constantemente empujada hacia el *en-sí*, y ello porque el *para-sí*, habiendo con propiedad, no es algo que ya esté hecho, sino algo que tiene que hacerse para llegar a ser. Por todo ello, Sartre concibe la realidad humana como un *devenir*, como un ser que se hace. Este hacerse supone siempre, a su base, la *libertad*. Para este autor, los actos humanos son siempre expresión de la libertad. Veamos, pues, la teoría sartreana sobre el hombre entendido como ser libre.

"Ser libre" significa que la persona humana no está constreñida por nada para actuar. Los motivos y fines no son los determinantes de las acciones, ya que motivos, fines y acciones surgen a un mismo tiempo. En el hombre no hay una esencia que preceda a la existencia, y tampoco existen valores que dirijan la vida. Sin embargo, aunque no haya nada que determine la acción, ello no significa que la libertad se identifique con una elección caprichosa. Los actos de la voluntad son la expresión de un proyecto de ser al cual quiere llegar el hombre que, en sí, no es nada.

El hombre tiene un cuerpo, está en medio del mundo, y en medio de los otros. Por ello, aunque no esté condicionado totalmente por tales factores, elige y actúa teniéndolos en cuenta. Con esta concepción de la actividad humana, cuya fuente se encuentra en una libertad absoluta, Sartre pretende poner en el hombre, y sólo en él, la responsabilidad de sus actos. El **hombre**

es totalmente responsable de lo que hace y de lo que no hace para llegar a ser.

b) **Existencialismo y marxismo.** En la segunda etapa de su filosofía (*Crítica de la razón dialéctica*) Sartre intenta entablar un diálogo entre marxismo y existencialismo, sobre todo para desarrollar en aquél una serie de aspectos que sólo estaban apuntados en los marxistas clásicos. Veamos algunos aspectos de este diálogo.

1. El marxismo surgió frente al pensamiento hegeliano afirmando la irreductibilidad de la existencia del individuo frente al saber, frente al conocimiento. Sin embargo, el marxismo actual lo ha olvidado, explicando la vida del individuo mediante categorías abstractas que no manifiestan la vida de aquél en su singularidad. Por ello, el marxismo tiene que apoyarse en la "comprensión" a través de la cual se puede acceder al proyecto existencial, apuntado por los actos del individuo, e iluminar el sentido de tales actos.

2. El hombre es un ser que se hace **haciéndose**, es decir, un ser que se objetiva a través de su trabajo y su praxis. Esta objetivación no es producto exclusivo de los condicionamientos materiales, como defienden los marxistas, sino que es, dice Sartre, la **expresión del proyecto existencial entendido como la posibilidad que el individuo ha de elegir para poder hacerse**. Las condiciones materiales, únicamente, tienen la función de restringir y determinar el campo de las posibilidades.

3. En la concepción de Sartre no es la historia la que mueve al individuo, sino que éste es, precisamente, el **verdadero motor de la historia**. Esta es un proceso en constante devenir que nunca encuentra su conclusión. Para Sartre, quien totaliza no es la historia misma, sino el hombre que, al ser proyecto, constantemente supera unas situaciones y pasa a otras nuevas que, a su vez, son superadas, y así sucesivamente.

4. Según Sartre, mantener sólo la **dialéctica** como **saber** es convertirla en un saber dogmático que ciertamente funciona, pero que carece de fundamentación. En la praxis humana, en el

trabajo, es donde la dialéctica se nos manifiesta como vida y donde encuentra su fundamento.

En resumen, lo que Sartre pretende en su diálogo con el marxismo es hacer una **defensa del individuo**. Solamente cuando el marxista reconozca el papel del individuo como proyecto dentro del proceso histórico y social, el existencialismo ya no tendrá razón de ser y se diluirá dentro de la corriente del marxismo.

V. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)

Contemporáneo de Sartre, colaborador con él en la revista "Tiempos modernos", y profesor de Psicología en el Colegio de Francia, aparece Merleau-Ponty como un pensador que desconfía de los avances científicos, ya que éstos nos explican la realidad cosificándola, frente a la **Filosofía**, cuya misión es **explicar la realidad en su estado original**, en su primitivismo. Sus obras más importantes: **Estructura del comportamiento**, **Fenomenología de la percepción** y **Lo visible y lo invisible**.

El tema fundamental sobre el que versa la reflexión de Merleau-Ponty es la relación hombre-mundo, entendida como la relación conciencia-naturaleza. Tal relación es comprendida desde la **percepción**. Esta permite al autor situarse en un nuevo enfoque para la comprensión del sujeto y su mundo en el que lo importante es la mutua referencia y reciprocidad entre uno y otro polo.

Merleau-Ponty entiende como elemento más importante el sujeto que se define como **conciencia encarnada**. El cuerpo, en consecuencia, es el vehículo que posibilita primariamente la comunicación con los demás. Merleau-Ponty reivindica al cuerpo como elemento imprescindible para la comprensión del conocimiento humano, frente al olvido al que le había relegado la historia del pensamiento occidental. Es desde el cuerpo desde donde se conceptualiza la realidad. Tal conceptualización, tal comprensión de la realidad por parte del cuerpo se nos manifiesta en una triple actividad corporal: **motricidad, sexualidad y lenguaje**. Por ella entra el hombre en contacto con el mundo y con los otros hombres, constituyendo un mundo con significación humana.

Bibliografía

- AUDRY, C.: *Sartre y la realidad humana*, Trad. G. L. Bueno B., Ed. Edaf, Madrid, 1975.
 COLLADO, S. A.: *Kierkegaard y Unamuno*, La existencia religiosa, Ed. Gredos, Madrid, 1962.
 DELGAUD, B.: *¿Qué es el existencialismo?*, Trad. de F. Carraquer, Ed. Carlos Lohlé, B. Aires, 1967.

LAUER, Q.: *Phénoménologie de Husserl*, Essai sur la genèse de l'intentionnalité, P.U.F., París, 1955.

MURALT, A. de: *La idea de la fenomenología*, El ejemplarismo husserliano, Trad. Ricardo Guerra, Univ. Nacional Autónoma de México, Méjico, 1963.

SCHERER, R.; y L. KELKEL: *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, Trad. B. Parera G. Ed. Edaf, Madrid, 1975.

SZILASI, W.: *Introducción a la Fenomenología de E. Husserl*, Amorruutu, Buenos Aires, 1973.
 THEVENAZ, P.: *De Husserl a Merleau-Ponty*, Qu'est ce que la phénoménologie?, Ed. de la Bacomière, Neuchâtel, 1966.

WAELEHENS, A.: *La filosofía de M. Heidegger*, Trad. R. Ceñal, C. S. I. C., Madrid, 1952.

Resumen

I. Introducción

- Fenomenología y existencialismo: un siglo de filosofía.
- Fenomenología: Filosofía como ciencia estricta.
- Existencialismo: Tema de la existencia humana.

II. Husserl

1. Crítica al relativismo en filosofía:

- Hay que convertir la filosofía en ciencia estricta.
- El objeto de la filosofía está en las esencias.
 - a) *Crítica al psicologismo*: La psicología no puede fundar una ciencia estricta.
 - b) *Crítica al historicismo*: La filosofía no es cosmovisión.

2. El método fenomenológico:

- a) *La epojé*: Poner fuera de juego la tesis de la existencia de las cosas.
- b) *La reducción*: La Fenomenología consiste en una descripción de la conciencia y sus vivencias.
 Con las reducciones se llega a la conciencia trascendental.
- c) *Intuición eidética*: Contemplación de las esencias.
- d) *La intencionalidad*: La conciencia es abierta: *conciencia-de*.

3. La fenomenología como ciencia descriptiva:

- Describir las esencias sin interpretarlas.
- Describir la conciencia.
- Llegada al Yo trascendental como fundamento último.

III. Max Scheler

- Aplicación de la fenomenología a la ética y los valores.
- Experiencia intencional de los valores: intuición emotiva.
- Jerarquía de los valores.

TEMA XIX

PANORAMA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

Las grandes corrientes de la filosofía de hoy. — El estructuralismo. — La escuela de Frankfurt. — Otros movimientos. — Valoración de la filosofía actual.

1. Las grandes corrientes de la filosofía de hoy

Dar una visión de conjunto de la compleja filosofía actual resulta, desde luego problemático. No se trata sólo de una cuestión de espacio; la dificultad principal está, más bien, en la falta de "perspectiva histórica": las filosofías actuales son, claro es, demasiado cercanas a nosotros para que podamos "clasificarlas", estableciendo con la suficiente precisión las corrientes que las constituyen. Y, aparte de esta falta de "perspectiva", que nos impide tomar la "distancia" justa para una observación fiel — que es lo que, en una u otra medida, realizamos o pretendemos realizar con los sistemas periféricos —, existe otra dificultad: las filosofías actuales son movimientos vivos, en desarrollo, y, como todo lo vivo, en constante cambio.

No se trata, pues, de un solo problema: la falta de "perspectiva". Es cierto que lo demasiado cercano en el tiempo — aunque esté **concluido** — no nos permite valorar en su justa medida; hay multitud de acontecimientos — políticos, sociales, religiosos, artísticos — que, por estar en el inmediato pasado, no podemos enjuiciar con la suficiente claridad. Y esta dificultad aumenta

cuando estos acontecimientos no están concluidos, sino **en evolución** constante; cuando se trata, como hemos apuntado, de movimientos **vivos**, cuyo acabamiento y sentido no podemos prever. Ante esta doble dificultad, por consiguiente, se encuentra el historiador de la Filosofía cuando quiere enjuiciar la actualidad.

Cabe, eso sí, intentar poner un poco de orden en la compleja panorámica de la filosofía de hoy; por una parte distinguiendo, en lo posible, las grandes corrientes que la integran — muchas de las cuales se han abordado ya en los capítulos precedentes —; y, por otra, buscando las notas más características y sobresalientes del pensamiento actual.

Ante todo, pues, trataremos de clasificar estas grandes corrientes a que hemos aludido. Seguimos, para ello, la sistematización que hace el filósofo español José Ferrater Mora. La clasificación de Ferrater — según él mismo reconoce — es un tanto simplista, pero útil en sus líneas generales para tener una visión de conjunto.

Podríamos decir, entonces, que el orbe actual de la Filosofía se encuentra dividido en tres grandes “imperios”: el de los “europeos”, el de los “rusos” y el de los “angloamericanos”. “Escribimos estos nombres entre comillas — dice el propio Ferrater — porque nos damos cuenta de cuán insatisfactorios son. No todos los ‘europeos’ son europeos; algunos son hispanoamericanos, y hasta otros pueden ser ingleses o norteamericanos. No todos los ‘angloamericanos’ son angloamericanos; algunos son austriacos, suecos, daneses y hasta alemanes, austríacos o checos. No todos los ‘rusos’ son rusos; algunos son polacos o alemanes. Sin embargo, seguimos usando estos nombres porque los principales promotores de los tipos de tendencias filosóficas se encuentran — o se han encontrado hasta hace poco — principalmente en Europa continental, en Inglaterra y Estados Unidos y en la Unión Soviética.”

Se trata, pues, como puede apreciarse, de tres “estilos” de pensamiento, con unas temáticas predominantes, en la Europa

occidental y continental, en la Europa del Este y en Inglaterra y Estados Unidos. ¿Cuáles son las tendencias predominantes en estos tres “imperios” filosóficos?

En la llamada filosofía “europea” predomina el interés por los problemas del hombre; es una filosofía esencialmente “humanista” — entendiendo el término con la suficiente amplitud —. Las corrientes filosóficas que integran este orbe filosófico son, fundamentalmente, la fenomenología, el existencialismo, el personalismo y, más recientemente, el estructuralismo (al que, por no habernos referido antes, dedicaremos un espacio en este tema).

El interés fundamental, aunque no exclusivo, de los “rusos” se centra en los problemas “sociales”; ya hemos visto cómo la filosofía del marxismo, sobre todo en sus formas más ortodoxas, tiene una misión **reformadora**, mediante la revolución, de las estructuras sociales, políticas y económicas. Para esta filosofía de la “praxis”, todas las filosofías que se dediquen a la “especulación” — en el grado y nivel que sea — son calificadas de “idealistas” y “pequeñoburguesas”.

Y, por último, el orbe “angloamericano” tiene una tendencia esencialmente “científica”. La filosofía más asiduamente cultivada en este último “imperio” filosófico es la que, en un sentido amplio, podemos denominar “positivismo lógico”, ya que bajo esta rúbrica, aunque con las debidas restricciones, puede encajarse también la filosofía analítica.

Lo que más propiamente caracteriza a esta actitud positivista — aparte su común aversión a la metafísica — es la preocupación por problemas de Lógica y Lenguaje, ya sea de lenguajes científicos, ya se trate del lenguaje corriente. Esta preocupación por el “instrumento” con que pensamos, los lleva a ocuparse desde problemas puramente formales de cálculo lógico-matemático, hasta la investigación de cuestiones más estrictamente filosóficas, tales como el **significado** de las palabras o la **verificación** a que deban someterse las proposiciones fundamentales de la ciencia.

He aquí, en una rápida síntesis, la panorámica meramente "externa" del pensamiento actual. Sus principales corrientes ya han sido expuestas, en sus rasgos generales, en temas anteriores. Vamos a ver ahora otro de los movimientos actuales que parece tener más vigor.

2. El estructuralismo

El estructuralismo es un movimiento, hasta cierto punto, de moda. Podríamos decir, sin temor a incurrir en excesiva exageración, que los tres imperios filosóficos aludidos coinciden, poco más o menos, con lo que hoy día puede considerarse "grandes potencias", tanto políticas como económicas. Estas potencias suelen imprimir un cierto "estilo vital" a las potencias menos fuertes, tanto en aspectos socioeconómicos, técnicos, etc., como en otros, en apariencia menos sujetos a vicisitudes externas. Tal es el caso de la Filosofía. En lo que hace a Francia, su capacidad para imponer "modas" filosóficas es notoria.

Pues bien, el estructuralismo tiene su origen en Francia. No ostenta, como el existencialismo, ningún "líder" filosófico único o especialmente relevante (en Francia, actualmente, es Sartre). Está integrado por una pluralidad de pensadores, de indiscutible talla, como son **Claude Lévi-Strauss**, **Jacques Lacan**, **Roland Barthes**, **Louis Althusser**, **Michel Foucault**, etc. Aunque no todos entienden el estructuralismo de igual forma, sus investigaciones, en conjunto, están orientadas a detectar las **estructuras** subyacentes en los distintos fenómenos.

Más que una teoría filosófica —si por tal entendemos una "explicación" coherente de lo real—, el estructuralismo se presenta como un **método**, como un camino para buscar las leyes que regulan lo real. Es cierto que todo método, más o menos explícitamente, tiene a su base una cierta concepción de la realidad, ya que si se busca un método para su conocimiento, este método implica —al menos a título de hipótesis— una determinada concepción sobre la naturaleza de las cosas. Por ello, a pesar de su carácter hasta cierto punto multiforme, el estructuralismo, al pretender alcanzar un método general para la investigación, se nos presenta como filosofía.

¿Qué son, pues, estas "estructuras" que pretende hallar el estructuralismo? El término "estructura" proviene del latín **struere**, que significa **construir**. Desde un punto de vista etimológico, pues, estructura equivale a **construcción**. Lo estructurado se presenta, así, como algo construido, y construido según una determinada **legalidad**. Frente a lo meramente caótico, lo estructurado se nos ofrece como algo internamente organizado (como vemos, pues, el estructuralismo "supone" a la base de su método —entre otras cosas— una realidad precisamente estructurada).

No es accidental, desde luego, que el concepto de estructura, pese a ser aplicado a muy diversas ciencias, comenzase utilizándose en matemáticas. Quien realizó esta aplicación fue Evaristo Galois, el joven genio de la matemática (murió a los veintidós años), que hizo fundamentales descubrimientos, entre otros, el de estructura de grupo. Lo que sus continuadores pretenden probar es la unidad básica de la matemática —pese a sus diversas partes— precisamente por ostentar estructuras comunes.

Veamos, pues, en sus líneas generales, cuáles son las características de una estructura.

a) Ante todo, una estructura es una **totalidad** o, lo que es igual, un conjunto de elementos establecidos en **sistema**, de modo que cada uno depende de los demás. Así, la modificación de cualquier elemento implica la modificación de los restantes. De este modo el estructuralismo se opone a toda concepción "atomista" de la realidad, que concibe cualquier "todo" como un simple agregado de sus partes. Para el estructuralismo, el todo es algo nuevo, algo dotado de propiedades distintas de las que tienen sus elementos. Las estructuras están formadas, por supuesto, por elementos; pero éstos quedan subordinados a leyes que caracterizan el sistema como tal, llamadas **leyes de composición**.

b) Aparte de las leyes de composición, en toda estructura existen las llamadas "leyes de transformación", mediante las cuales podemos aplicar la misma estructura a distintos aspectos

o sistemas de lo real. Las estructuras se **concretan**, así, en **modelos** explicativos de los fenómenos, es decir, en explicaciones esquemáticas, meramente formales, de los fenómenos reales. Diversos modelos explicativos pueden responder a una estructura idéntica; estos modelos, que se construyen a partir de una misma estructura básica, que se derivan de ella, lo hacen, precisamente, a partir de las leyes de transformación. (Así, por ejemplo, los átomos —según la estructura de Bohr-Sommerfeld— están constituidos por unos elementos —protones, electrones, neutrones, etc.— formando una totalidad, sujeta a determinadas leyes de transformación; según esta estructura básica, podemos establecer diversos **modelos** atómicos).

Lo esencial, pues, es que el objeto del método estructural es hallar, dentro de los diferentes sistemas reales, las estructuras básicas y los modelos que nos permitan entender cómo se comportan estos sistemas, cuál es la estructura inteligible que subyace en ellos. Formas reales diversas en apariencia, pueden tener, en el fondo, estructuras idénticas; esto hace del estructuralismo un método totalizante, que pretende explicar, mediante unas estructuras generales, lo real. La influencia de la matemática —como hemos apuntado— es notable en todo el estructuralismo, ya que los modelos matemáticos se prestan, mejor que ningún otro, a dar esta visión “racional” y estructurada de los fenómenos.

Con esta pretensión de ser un método general se ha ido constituyendo el estructuralismo y se ha aplicado así a muy diversas ciencias. En **lingüística**, la obra de F. de Saussure, **Curso de lingüística general**, introdujo el método estructuralista, seguido después por otros lingüistas, como R. Jakobson, Trubetzkoy, N. Chomsky, etc.

En la **antropología**, por obra de C. Lévi-Strauss, el estructuralismo ha cobrado gran predicamento. Lévi-Strauss reconoce que sus trabajos de antropología fueron precedidos por otros de Malinowski, Boas, Riviers, etc. Sin embargo, es su mérito el haber encontrado que muy distintas comunidades humanas imponen inconscientemente las mismas formas o estructuras a

diversos contenidos. Ha escrito obras importantes, como son **Tristes trópicos**, **Antropología estructural**, **El pensamiento salvaje**, **Panorama de la Etnología** y **Las estructuras elementales del parentesco**.

En esta obra —por ver un ejemplo del método estructural aplicado a la antropología— analiza formas de parentesco en sociedades primitivas: las de los kariéka, los aranda, los abrym y los tarau. En todas estas formas de parentesco encuentra una estructura común: la denominada en matemáticas **estructura de grupo**. Esta estructura tiene sus leyes de transformación, que permite establecer distintos **modelos**. Así, por ejemplo, la sociedad de los kariékas, en sus relaciones de parentesco, y dentro de la estructura de grupo general, se ajusta al modelo que los matemáticos denominan “grupo de Klein”; los aranda, el modelo “grupo del cuadrado”, etc., etc.

Para Lévi-Strauss la antropología, pese a ajustarse a estos modelos matemáticos, no es, sin más, una ciencia positiva, sino que su objetivo es filosófico. Su pretensión es llegar a aclarar, mediante estudios etnológicos y antropológicos, toda la problemática de la naturaleza y el sentido del hombre.

Por considerar que la “razón dialéctica” no es más que una extensión de la “razón analítica”, propia del estructuralismo, ha sido criticado por Sartre, que cree ver en la aplicación del método estructural a los problemas humanos la fuente del descrédito actual de la historia, que sería explicada de forma excesivamente “estática”. Sartre, que es considerado por los estructuralistas como “el último metafísico”, ha polemizado con ellos en general, aunque buscando siempre una integración de sus hallazgos positivos. (Ello es una prueba, desde luego, de la vitalidad intelectual de Francia, cuyas principales figuras filosóficas no se “ignoran”, sino que polemizan y van derechos a los problemas, tratando, cuando ello es posible, de sintetizar posturas antagónicas).

Así, por ejemplo, Lévi-Strauss había creído encontrar en Marx y en Freud precedentes de la investigación estructural. Marx había descubierto la infraestructura humana en las relaciones económicas, y Freud, con su descubrimiento del inconsciente, otra estructura de tipo psicológico. En lo que se refiere a las relaciones del estructuralismo con Freud, hay que destacar a Jacques Lacan, que en su obra **Escritos** hace un análisis estruc-

turalista del psicoanálisis. Y Louis Althusser, por su parte, nos ofrece una importante aplicación del estructuralismo al pensamiento marxista.

La crítica literaria y la producción artística han sido estudiadas estructuralmente, por Roland Barthes, en obras como **Ensayos críticos**, **El grado cero de la escritura**, **Crítica y verdad**, etc.

Quizá el autor que haya ido más lejos en la defensa del estructuralismo ha sido Michel Foucault, en obras como **La historia de la locura**, **Nacimiento de la clínica** y, sobre todo, **Las palabras y las cosas**. Su obra pretende ser una arqueología de las ciencias humanas, en la que descubre que éstas no son históricas, sino estructurales, del mismo modo que el hombre queda reducido a estructuras que pueden ser estudiadas de modo suficiente por la etnología y el psicoanálisis. (Obvio es decir que Sartre se ha opuesto también a las ideas de Foucault).

El estructuralismo, pues, al que hemos dado esta rápida ojeada, se nos presenta con caracteres de universalidad, como método aplicable a muy diversas ciencias y con resultados notables, aunque sea discutible en muchos aspectos. Por el momento es una de las corrientes que parece tener más vitalidad.

La escuela de Frankfurt

La escuela de Frankfurt, creadora de la **Teoría Crítica de la Sociedad**, tiene su origen y desarrollo en tres pensadores, M. Horkheimer, T. W. Adorno, y H. Marcuse. Estos autores, ante la experiencia vivida de la inhumanidad e irracionalismo del nacional socialismo alemán, elaboran un pensamiento destinado prioritariamente hacia el hombre, en el que se respira un fundamental interés práctico. Otras figuras importantes de este círculo son las de E. Fromm, F. Pollock, Neuman y Weil. Todos ellos forman un grupo de hombres que, desde los más diversos campos de procedencia, ejecutan una labor filosófica conjunta.

A causa de la diversidad de origen de cada autor, su filosofía aparece con un carácter y aspiración interdisciplinar.

La Teoría Crítica se formó en los años treinta con la creación del **Instituto para la investigación social (Institut für Sozialforschung)** y su correspondiente órgano de expresión: "**Revista para la investigación social**" (**Zeitschrift für Sozialforschung**). Esta publicación rechazaba, por principio, todos aquellos estudios y trabajos voluminosos, eruditos y, en la mayoría de los casos, vacíos.

En líneas generales, podemos decir que la escuela de Frankfurt surge como una reacción frente a las líneas doctrinales y experiencias del fascismo y stalinismo, así como en oposición al positivismo y pragmatismo que entonces dominaban el ambiente "científico" del mundo europeo.

Todo el pensamiento de la Teoría Crítica debe considerarse como el desarrollo, actualización y consecuencia de un pensamiento dialéctico que se inspira en Kant, Hegel, Schopenhauer, Marx y Freud, pensadores, todos ellos, que se encuentran inseparablemente ligados a la Crisis del individuo y a la crisis de los valores culturales del liberalismo. Han aparecido ya diversas interpretaciones de este nuevo movimiento filosófico; mas, sea cual fuere el prisma queelijamos, siempre advertiremos una **radical crítica de las ideologías**, tema que desempeña un importante papel en el pensamiento de todos los autores de la escuela de Frankfurt. En este sentido, hay que afirmar que dicha escuela se encuadra dentro del **movimiento hermenéutico** desarrollado por el pensamiento filosófico del siglo xx. Su crítica de las ideologías exige, para ser real, una **interpretación de la cultura** en general, y de los intereses subyacentes al conocimiento humano para la explicación de todo fenómeno social. La Teoría Crítica representa, de forma compleja, una tentativa decisiva que desborda cualquier disciplina concreta, para sentar las bases de una **hermenéutica general de la cultura**, enfrentándose con las más distintas líneas históricas de producción filosófica: existencialismo, positivismo, neopositivismo, etc.

Si queremos determinar históricamente a la escuela de Frankfurt, hay que tener presentes dos momentos previos que

constituyen sus claros precedentes: El primero se encuentra en el pensamiento filosófico-histórico y socioevolutivo desarrollado en Europa desde el siglo XVIII. El segundo no es otro que el materialismo histórico de Karl Marx y su **Crítica de la Economía Política**. Estos presupuestos determinan, en gran medida, el campo inicial y el desarrollo de la Teoría Crítica, tanto en su primera generación (Horkheimer, Adorno, Marcuse), como en la segunda (Habermas y A. Schmidt).

Frente a las teorías tradicionales, creadoras de sistemas hipotéticodeductivos, ya desde Galileo, la Teoría Crítica pretende fundamentar una **teoría del conocimiento como teoría de la sociedad**. Para ello, tiene como preocupación básica la de realizar una **reflexión sobre la racionalidad o irracionalidad de la sociedad contemporánea**, en la que predomina un tipo de razón "instrumental", "unidimensional", e "identificante", siempre preocupada por los medios, pero nunca por los fines.

Uno de los principales problemas de la escuela de Frankfurt es el de la separación y escisión existente entre pensamiento y acción, entre teoría y praxis (práctica libre y racional del sujeto humano). Es necesario salvar esta dicotomía, superando el dualismo separador de ambos polos. Por otro lado, se trata de ver la íntima conexión existente entre el conocimiento y los intereses sociales e históricos que determinan cualquier tipo de investigación.

En resumen, podemos concluir, de acuerdo con el pensamiento de la Teoría Crítica, que el criterio de validez del conocimiento que una teoría propone no es el único que cuenta a la hora de hacer una consideración adecuada o una revisión comprensiva de tal teoría. También cuenta el interés social e históricamente condicionado que promovió su construcción. En segundo lugar, se ve la necesidad de superar el viejo hiato entre teoría, asiento de la racionalidad, pero inane a efectos prácticos, y praxis, que, en virtud de su desconexión con la teoría, se ha visto condenada a la irracionalidad, o, en el mejor de los casos, al puro y simple resultado de la decisión del sujeto humano en una sociedad alienada que ha perdido de vista las ideas de verdad, libertad y justicia, como consecuencia de la progresiva depauperación de la razón.

Los pensadores de la escuela de Frankfurt pretenden instituir con su teoría social un **modelo de racionalidad crítica**, consecuente con la "Historia de la razón humana" que también ellos han llevado a cabo, y donde se encuentra uno de sus principales méritos. Los fundadores del Círculo han analizado profundamente el mismo concepto de razón que la sociedad industrial ha ido materializando y decantando a lo largo de la historia. Si la sociedad en su progreso ha ido produciendo formas de comportamiento irracional, e incluso se ha constituido a sí misma como irracional y como órgano opresor para el hombre, resulta que ella misma es la responsable de la irracionalidad y de la opresión que ejerce hoy sobre los miembros que la componen. La crítica de Horkheimer a la **razón instrumental** (en su obra **Crítica de la razón instrumental**), la de H. Marcuse a la **razón unidimensional** (en **El hombre unidimensional**) y la de Adorno a la **razón identificante** (en **Dialéctica negativa**), son tres muestras del intento de recuperar la dignidad humana y de proponer un retorno a la auténtica moralidad racional. Se trata de conseguir la auténtica liberación frente a la acción radicalmente alienante del mundo técnico-económico.

Otros movimientos filosóficos

Como dejamos apuntado, la Filosofía actual es un conjunto de filosofías o de movimientos filosóficos, a veces bastante dispares entre sí. Aunque nos ha parecido conveniente destacar el **estructuralismo** y la **escuela de Frankfurt**, es obvio que existen otros movimientos en el panorama filosófico actual.

Por supuesto, sigue habiendo herederos del personalismo, del existencialismo, de la fenomenología, etc., sin contar con que la filosofía analítica conserva su vigencia en el área de influencia sajona.

Ahora bien, creemos que no se puede silenciar la presencia en la actualidad de un movimiento de contornos poco definidos, al que cabría denominar **irracionalismo**, o, mejor, **irracionalismos**, en atención a la diversidad de planteamientos y orientaciones.

En primer lugar, hay que destacar el hecho de la reactualización de autores de claro signo irracionalista, entre los que destaca **Nietzsche**. Nuestra época parece que se ha cansado de la razón, de la planificación racional y de una producción y consumo racional y técnicamente programados. La juventud, sobre todo, ha llegado a vivir esto como una tiranía. En el plano filosófico se busca remedio volviendo a autores "iconoclastas" de la razón establecida. Lógicamente Nietzsche se presenta como autor modélico. Y, de la mano de Nietzsche, se vuelve a autores que guardan con él un cierto parentesco: Schopenhauer, Bergson. Bajo su inspiración, se vuelve a **exaltar la vida**, la fuerza pasional, la naturaleza espontánea, los instintos.

Precisamente esta valoración del dinamismo instintivo se ve apoyada también por el estudio de Freud y de sus teorías psicoanalíticas. En efecto, aunque Freud trató de hacer ciencia y, por lo tanto, de ejercer la razón, ello fue con el fin de destacar en el hombre las fuerzas o impulsos no racionales. Con ello su doctrina puede convertirse en un **paradójico irracionalismo racional**.

3. Valoración de la filosofía actual

Como decíamos al principio del capítulo, del mismo modo que nos falta perspectiva para clasificar debidamente las corrientes que integran el pensamiento actual —clasificación que sólo puede hacerse de un modo sumario, como aquí hemos ensayado—, también nos falta perspectiva para valorar estas filosofías.

No se trata, por supuesto, de hacer una "crítica"; a lo que está en movimiento no se le pueden aplicar criterios estáticos, por otra parte siempre discutibles. Pero sí debemos intentar, por lo menos, entender el "sentido", la "dirección" —o direcciones— que ostenta el pensamiento actual.

Nos encontramos, así, con algunas características típicas del momento filosófico, que parecen comunes a lo que hay en él de más vivo.

a) En primer lugar, vemos que existe una preocupación general por problemas de **método**, o si se quiere, más en general, por problemas de conocimiento. Todos, o casi todos los revisionistas marxistas giran en torno a la noción fundamental de "dialéctica", no suficientemente clarificada en el marxismo ortodoxo; problemas de método son los estructuralistas que acabamos de ver; y, del mismo modo, son problemas metodológicos y gnoseológicos los que animan la especulación del positivismo lógico y la filosofía analítica. De igual modo la fenomenología, descartado el matiz idealista que pareció imprimirle el propio Husserl, queda centrada en cuestiones de método.

b) Aunque no generalizada, existe una aversión bastante común por la metafísica —"cuestiones del último fundamento"— y por las construcciones sistemáticas. Como época de crisis histórica, es la nuestra también una **época crítica**, más dada a revisar caminos que a andar otros nuevos. Hay una especie de pudor ante el sistema, ante la especulación sobre lo real. El pensamiento creador actual se centra en cuestiones de detalle, ensayando, todo lo más, tímidos intentos de síntesis.

c) Otra característica de la Filosofía actual —más acusada en los países "dependientes" intelectualmente de los tres "imperios" antes señalados— es la que podemos denominar "acumulación bibliográfica": ante el temor —o la incapacidad— por expresar ideas propias, se acude a construir libros sobre libros, sepultando en una maraña de citas el propio pensamiento que, cuando existe, muere por asfixia. Se llenan así las librerías de obras que se adhieren "valientemente" a las opiniones más comunes, y que repiten —casi siempre de modo inútil— lo que ya se ha dicho mil veces.

Con todo, y a pesar de que el momento actual no sea creador en lo esencial, a pesar de su preocupación por problemas de método y de detalle, a pesar de que se escriban obras que no hagan más que aumentar los repertorios bibliográficos, no se debe tener una visión pesimista. El espectáculo de la historia de la Filosofía puede resultar desalentador en un principio, puesto que es el espectáculo de la lucha intelectual y de la contradicción; algo normal, por otra parte, en la dialéctica de la historia, si tenemos

en cuenta que la Filosofía, desde siempre, se ha ocupado en cuestiones últimas, en las que el acuerdo es más difícil, precisamente por su carácter —se quiera o no— metafísico.

Por otra parte, la contemplación del momento actual puede resultar también poco esperanzadora. Pero ello —insistimos una vez más— es por falta de perspectiva histórica. La contemplación de los grandes periodos de la evolución de la humanidad en general, y más en particular de la historia del pensamiento, nos muestra que estas épocas "críticas" suelen preceder a momentos de espléndida floración, porque, entre otras cosas, son su preparación necesaria.

Mientras haya hombres habrá Filosofía, porque la Filosofía es un quehacer natural del hombre, prefigurada en los mitos, como velamos al principio, y continuada a lo largo de veintiséis siglos de esfuerzos por desentrañar el secreto último del Universo. La Filosofía no ha muerto; las nuevas generaciones —quieran o no— seguirán haciendo Filosofía, aunque hoy no podamos prejulgar cómo será ésta.

Bibliografía

- AUZIAS, J. M.: El estructuralismo, Alianza Editorial, Madrid, 1969.
 FERRATER MORA, J.: *La filosofía actual*, Alianza Editorial, Madrid, 1970.
 HORRHEIMER, M.: *Dialéctica del iluminismo*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1970.
 PARAIN-VIAL, J.: *Analyses structurales et ideologies structuralistes*, Privat, Toulouse, 1969.
 PUGLISI, G.: *Qué es verdaderamente el estructuralismo*, Ed. Doncel, Madrid, 1972.
 REMOTTI, F.: *Estructura e Historia. La Antropología de Lévi-Strauss*, Trad. de Serra Cantarell, Colección Beta, A. Redondo Ed., Barcelona, 1972.
 VARIOS: *Estructuralismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.
 ZIMA, Pierre V.: *La Escuela de Frankfurt*, Galba Ediciones, Barcelona, 1976.

Resumen

I. Las grandes corrientes de la filosofía de hoy:

- Tres «imperios» $\left\{ \begin{array}{l} \text{«europeos» — «humanistas»} \\ \text{«rusos» — «sociales»} \\ \text{«anglosajones» — «científicos»} \end{array} \right.$

II. El estructuralismo

- Intento de metodología general.
- Estructura:
 - Totalidad o sistema: «leyes de composición».
 - Construcción de «modelos» mediante «leyes de transformación», aplicables a distintos sistemas que ostenten igual estructura básica.
- Aplicación a diversas ciencias:
 - Matemática: E. Galois, continuadores.
- Antropología: Lévi-Strauss.
 - Lingüística: Seaussure, Chomsky, etc.
 - Síntesis con marxismo: Althusser.
 - Aplicación al psicoanálisis: Lacan.

III. La Escuela de Frankfurt

- Teoría crítica de la sociedad:
 - Crítica de las ideologías.
 - Interpretación de la cultura.
 - Conocimiento y sociedad.
 - Crítica de la «razón instrumental».

IV. Otros movimientos

- Irracionalismo:
 - Reactualización de Nietzsche.
 - Presencia de Freud.

V. Valoración de la filosofía actual

- A) Preocupación por problemas de método.
- B) Época crítica: $\left\{ \begin{array}{l} \text{antimetafísica.} \\ \text{no sistemática.} \end{array} \right.$
- C) Acumulación bibliográfica.