



ENSAYOS DE FILOSOFÍA I

JORGE AURELIO DÍAZ



BIBLIOTECA
COLOMBIANA
DE FILOSOFÍA

ENSAYOS DE FILOSOFÍA MODERNA I

HEGEL

ENSAYOS DE FILOSOFÍA MODERNA I

HEGEL

JORGE AURELIO DÍAZ



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
BIBLIOTECA COLOMBIANA DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ, D. C., 2014

DÍAZ, JORGE AURELIO.

Ensayos de filosofía I / Jorge Aurelio Díaz. -- Bogotá : Universidad Santo Tomás,
2014 332 p. ; 23.5 cm (Biblioteca colombiana de filosofía)
eISBN: 978-958-631-904-1

Incluye referencias bibliográficas.

Contenido: La concepción metafísica de Hegel. -- Orígenes de la Fenomenología. -- Antígona en la Fenomenología del espíritu, consideraciones hegelianas sobre lo privado y lo público. -- Lo absoluto del saber absoluto. -- Crítica de Hegel a Kant. -- Metafísica como lógica. -- Hegel y la Filosofía del derecho. -- El concepto de espíritu objetivo. -- El pensamiento político de Hegel. -- Hegel y los derechos humanos. -- Hegel y la modernidad según Karl Barth. -- Hegel y la religión. -- Hegel y la superación de la religión.
1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 -- Pensamiento filosófico 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 -- Pensamiento político 3. Filosofía alemana. 4. Fenomenología I. Tít. II. Serie

193 SCCD 23 CO-BoUST

© Jorge Aurelio Díaz

© Universidad Santo Tomás, 2014

Ediciones USTA Carrera 13 n.º 54-39

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfonos: (+571) 5878797 ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://www.editorial-usta.edu.co>

Director editorial: Daniel Blanco Betancourt.

Coordinador de libros: Marco Giraldo Barreto.

Diagramación: Valentina Zuluaga.

Corrección de estilo: Ediciones USTA.

Hecho el depósito que establece la ley

eISBN: 978-958-631-904-1

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Contenido

Agradecimiento	7
¿Filosofía para quién?	9
Parte I: Hegel	
1. La concepción metafísica de Hegel	35
2. Orígenes de la <i>Fenomenología</i>	63
3. Antígona en la <i>Fenomenología del espíritu</i>	
Consideraciones hegelianas sobre lo privado y lo público	83
4. Lo absoluto del saber absoluto	121
5. Crítica de Hegel a Kant	145
6. Metafísica como lógica	165
7. Hegel y la <i>Filosofía del derecho</i>	187
8. El concepto de espíritu objetivo	209
9. El pensamiento político de Hegel	225
10. Hegel y los derechos humanos	249
11. Hegel y la Modernidad según Karl Barth	267
12. Hegel y la religión	303
13. Hegel y la superación de la religión	335
Bibliografía	355

Agradecimiento

Quiero agradecer a la Universidad Santo Tomás el haberme invitado a publicar, en la colección Biblioteca Colombiana de Filosofía, una selección de mis escritos elaborados a lo largo de mi carrera académica como profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Considero un honor compartir en esa Colección con colegas que han venido dejando una huella en la historia de la filosofía en nuestro país.

He organizado estos escritos en tres partes. En la primera he reunido aquellos textos que se refieren al pensamiento de G. W. F. Hegel, autor cuyo sistema filosófico ha sido objeto de mi interés desde cuando, en la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica, obtuve mi doctorado con una tesis que titulé *El papel de la historia en la Fenomenología del espíritu*. En la segunda parte he reunido los textos que se refieren a la religión y a la moral; temas que, con el correr del tiempo, han ido reclamando cada vez más mi atención. Finalmente, en la tercera parte presento los textos que estudian aspectos significativos de las dos corrientes de pensamiento con las cuales he alcanzado una mayor familiaridad, a saber, el racionalismo y el idealismo. He colocado como encabezamiento un texto que aprecio particularmente, titulado “¿Filosofía para quién?”, en donde, en cierta forma, hago mi “confesión de fe” filosófica, porque siempre he considerado que la función fundamental de la filosofía, tal como la ejercieron en sus inicios los pensadores griegos, es “el cuidado de sí”.

La mayoría de los textos han sido publicados en diferentes lugares, y en cada caso he dado las indicaciones correspondientes; sin embargo, he aprovechado esta edición para retocarlos, aunque la mayoría de los cambios han sido sobre todo de forma. Para evitar, en lo posible, las repeticiones, he colocado la bibliografía al final de cada uno de los capítulos; pero lo que no resulta posible evitar es la recurrencia de algunas tesis, de formulaciones y de citas que obedecen a mi forma de entender la filosofía o a temas de mi particular interés. He creído, sin embargo, que esa repetición tal vez pueda servir para aclarar y precisar mejor las ideas.

Jorge Aurelio Díaz
Bogotá, marzo de 2013

¿Filosofía para quién?*

“En la mayoría de los filósofos antiguos encontramos la idea de que la filosofía es una terapéutica”. Con estas palabras da inicio André-Jean Voelke a su estudio *La Philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*. Pierre Hadot, por su parte (*Exercices spirituels et philosophie antique*), ha insistido una y otra vez en lo que considera el carácter peculiar del pensamiento antiguo: antes que ofrecer un discurso teórico, proponía una opción de vida, una manera de comprender nuestra situación en el cosmos y de encontrar la forma más adecuada de vivirla. Desde sus comienzos, la filosofía se propuso no solo, ni de forma primordial, responder a los interrogantes que el hombre se plantea con respecto al mundo circundante, sino sobre todo indagar por el camino que debería seguirse para evitar el sufrimiento innecesario y alcanzar aquello que, de manera muy general e imprecisa, podemos abarcar con el nombre de *felicidad*. Hay en ello innegables afinidades con aspectos muy significativos de las grandes religiones de Oriente. Tal vez la originalidad de Grecia fue haber buscado esa forma de vida mediante la reflexión personal y el ejercicio de la razón, más que siguiendo las enseñanzas de un maestro, lo cual explica la importancia que se le asigna a la figura de Sócrates.

* Una primera versión de este texto fue publicada en *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, n.º 117, pp. 79-96, diciembre de 2001, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Antes que responder a un anhelo de conocimiento, la labor filosófica era el resultado de una decisión que buscaba la forma de vida más digna de ser vivida, y cómo responder a las diversas opciones ante las cuales nos vemos confrontados. De ahí que las diferentes escuelas filosóficas de la Antigüedad, no obstante sus profundas discrepancias, comenzaran por demandar de sus seguidores una *metánoia*, un cambio en la manera de pensar, una conversión, de modo que el aspirante debía estar dispuesto a abrir su mente a la eventualidad de una transformación significativa no solo de sus convicciones, sino también y sobre todo de su comportamiento.

El modelo por excelencia lo encontramos, como lo he señalado, en la figura de Sócrates, sobre todo en la imagen casi mítica que de él nos han legado Platón y Jenofonte. Su propósito, como bien sabemos, no consistía en transmitir un determinado conocimiento, ya que, como él mismo decía, su único conocimiento era el de su propia ignorancia. Mediante su famosa ironía buscaba que su interlocutor descubriera la necesidad de cambiar su actitud (*metánoia*), empezando por reconocer su ignorancia en los asuntos que le conciernen, induciéndolo a dudar, a buscar, a preguntarse y a someter sus convicciones al escrutinio de su razón.

Sin embargo, ya con Platón el ejercicio socrático no se contenta con despertar la inquietud y sembrar el desconcierto, sino que avanza en el sentido de buscar la comprensión del universo dentro del cual nos hallamos, de establecer el lugar que nos corresponde y el sentido de nuestra situación, elaborando para ello lo que los estoicos llamarán una *física*, una visión global del mundo con propósitos morales. Aparece, entonces, la necesidad de estructurar un discurso que fundamente la opción vital y la desarrolle, sin que pueda agotarla, ya que ella hunde sus raíces en lo que Charles Taylor ha llamado una “valoración fuerte”, es decir, una convicción personal que se sitúa por encima de los demás valores y los juzga, y que no puede ser traducida a plenitud en un simple discurso enunciativo. En este sentido, el discurso filosófico no viene a ser, hablando con propiedad, el punto de partida para la opción de vida, sino más bien el resultado necesario de esta. Como lo explica Pierre Hadot, la opción se sitúa en el origen, “en una compleja interacción entre la

reacción crítica frente a otras actitudes existenciales, la visión global de una cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma” (1995, p. 18). Tal opción determina, en gran medida, no solamente la doctrina que se profesa, sino también el modo de trasmitirla. Aquí podemos hallar la raíz de una característica muy propia de la filosofía: que el método condiciona de manera radical el carácter de sus contenidos.

Pero si la filosofía constituye una opción de vida que busca fundamentarse y desarrollarse en un discurso, este debe someterse a las condiciones de todo discurso argumentativo, es decir, a la lógica. Gracias a ella no solo puede ser formulado, sino también comunicado y obligado a presentar sus razones. Con ello se eleva por encima de la particularidad y se articula de manera universal. Ética, física y lógica son, entonces, las tres grandes divisiones de la filosofía estoica y, en alguna forma, de toda filosofía que se proponga como opción de vida. Las encontramos de nuevo en el mismo sistema de Hegel, con su división tripartita de lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu.

El ejercicio de la filosofía tropieza aquí con los límites de toda pretensión comunicativa. Porque si bien es cierto que la decisión de filosofar es personal, su misma naturaleza exige que pueda rendir cuentas, dar razón de sí misma, *lógon dídónai*, lo cual implica tener en mente al eventual destinatario. Las escuelas filosóficas de la Antigüedad eran un verdadero taller de la palabra, un lugar de encuentro y de amistad, de “ejercicios espirituales”, lo que incluía el examen de conciencia, la mutua corrección y la controversia. Ahora bien, el destinatario de la comunicación filosófica presentaba, al menos, tres problemas diferentes.

Tenemos, en primer lugar, la convicción inicial como punto de partida, que obedece no solo a un determinado proceso conceptual, sino que, como he dicho, hunde sus raíces en la experiencia vital de quien ha tomado la opción por una cierta manera de hacer filosofía. Además de la decisión voluntaria, Hadot señala dos elementos más que intervienen en esa opción: un cierto rechazo frente a otras opciones posibles y una visión global sobre nuestro lugar frente al mundo.

Esa decisión originaria está así marcada por las vivencias y el carácter peculiar de cada individuo, por su historia y su manera de vivirla. Se trata de una decisión y un compromiso que preceden al discurso que busca justificarlos, consolidarlos y ponerlos a prueba, sin que nunca logre recuperarlos plenamente. Es cierto que el discurso podrá reorientar, en gran medida, esa misma opción original, pero no sustituirla. Este carácter súbito de la *metánoia* lo encontramos con frecuencia en muy diversos relatos, comenzando por la famosa conversión de san Pablo en el camino de Damasco (Hechos 9, 1 y ss.).

Por otra parte, el camino mismo que debe seguirse no permite tampoco una generalización apresurada, válida para cualquier destinatario, ya que debe adecuarse a las condiciones personales de quien lo recorre. Refiriéndose a la desconfianza que mostraba Platón con respecto al texto escrito, accesible por su misma naturaleza a cualquier lector, Hans Krämer hace notar cómo la experiencia, tanto positiva como negativa, en el propósito de comunicar su doctrina, había llevado al filósofo griego a comprender lo siguiente:

Una comunicación eficaz, que garantice de parte de aquel que aprende una asimilación inteligente, sólo es posible recorriendo un proceso de formación espiritual que dura mucho tiempo, y que se realiza en el ámbito de la oralidad dialéctica. El intento de comunicación que pasa a través del medio escrito y de afirmaciones directas, no preparadas de manera adecuada mediante un encaminamiento y un adiestramiento gradual, es considerado, en cambio, por Platón, como ineficaz (Krämer, 101).

Pero si la decisión original y el camino que hay que recorrer en el quehacer filosófico le establecen condiciones al proceso de comunicación por parte del destinatario, no se los traza menos, sino más, la meta misma que se pretende alcanzar. Porque las convicciones últimas a las que se llega después de un arduo y largo camino de reflexión suelen vivirse, con demasiada frecuencia, como experiencias inefables, como evidencias para las cuales solo cabe señalar el camino que puede conducir a ellas, o narrarlas mediante un lenguaje indirecto y velado, sin que puedan ser vertidas a plenitud por un

instrumento tan precario como lo es el lenguaje. Este fenómeno se enuncia ya en el *Banquete*, en el *Fedro* y en la *Carta VII*, pero será Plotino quien llegue a expresarlo con toda su fuerza. Al buscar describir ese momento supremo de total claridad, de inquebrantable convicción, nos dice en su *Enéada VI*: “Allí ningún engaño es posible, porque ¿dónde se podría encontrar la verdad de manera más verdadera? Lo que el alma exclama: «es él», lo pronuncia sólo después, ya que en el momento es el silencio quien lo dice” (*Enéada VI*, 7 (38), 34, 37; citado por Hadot 1995, p. 249).

A lo cual comenta Hadot:

Allí el discurso filosófico ya no sirve más que para señalar, sin expresarlo, aquello que lo sobrepasa, es decir, una experiencia en la cual todo discurso se aniquila, en la cual tampoco hay ya conciencia de un yo individual, sino sólo el sentimiento de gozo y de presencia (1995, p. 249).

Estas formulaciones me traen a la memoria algunos textos de la *Ética* de Spinoza sobre lo que él llamó “el tercer género de conocimiento”, y me remiten a las palabras con las que L. Wittgenstein da fin a su *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (Wittgenstein, 7).

Ahora bien, si tanto el punto de partida como el camino que se debe recorrer y la meta alcanzada se muestran esquivos a la comunicación directa, es sobre todo porque la filosofía no se identifica con su discurso. Este constituye, sin duda, un momento indispensable de la filosofía, pero, lejos de agotar su esencia, puede llegar a convertirse en un grave peligro para su ejercicio. *Facere docet philosophia, non dicere*, escribe Séneca (*Epistolae*, 20, 2): “La filosofía no enseña a hablar, sino a obrar”.

Podemos ver así cómo las dos grandes fuerzas centrífugas en el pensamiento griego, la cínica y la escéptica, cada una a su manera, se propusieron marcar en forma tajante esa diferencia entre el discurso filosófico y la filosofía como tal. Los primeros, los cínicos, renunciando en la medida de lo posible

al discurso mismo para suplantarlo con la acción directa; más que predicar con la palabra, buscaban chocar mediante sus obras. Los escépticos, por su parte, sobre todo con Enesidemo (siglo I a. C.), se propusieron acentuar esa distinción hasta renunciar al mismo discurso y, con él, a la filosofía, la cual, de manera paradójica, era llevada así a su culminación. Porque si el discurso resultaba indispensable para lograr su propia eliminación, la suspensión del juicio, o *épojë*, significaba el retorno de la filosofía a la vida ordinaria, pero asumida esta de manera no ingenua. “Se puede decir —comenta Hadot— que se trata de la elección filosófica de un modo de vida no filosófico” (1995, 226).

No voy a retomar aquí el complejo y hermoso entramado de afinidades y divergencias que tejieron las grandes escuelas filosóficas de la Antigüedad en sus varios siglos de existencia. Platónicos, aristotélicos, estoicos y epicúreos, así como las fuerzas centrífugas de los escépticos y los cínicos, nos han dejado un legado inagotable de experiencias en la búsqueda de esa meta esquiva e inalcanzable que llamamos *sabiduría*. Cada una de ellas examinó el alma humana con cuidadosa perspicacia y le trazó diferentes caminos, desde perspectivas diversas y con frecuencia incompatibles entre sí. De una u otra forma, todas ellas diseñaron la figura del sabio como norma superior de conducta, conscientes de que ningún discurso, por elaborado que pudiera llegar a ser, estaba en condiciones de sustituir a la experiencia vivida e iluminada por la razón en la tarea de señalarle a cada cual la senda que le es propia en el momento y la circunstancia que le son peculiares.

A medio camino entre la insensatez irreflexiva y la sabiduría inalcanzable, el filósofo se muestra así fiel a su nombre: “amante de la sabiduría”. Porque si bien es cierto que entre el sabio y el no sabio existe una contradicción excluyente que descarta un término medio, la reflexión viene a establecer una diferencia entre el no sabio irreflexivo y aquel que sabe de su ignorancia, conformando, entonces, una contrariedad que abre el espacio para un término medio: el no sabio que camina en pos de la sabiduría sin lograr alcanzarla.

Sócrates se complacía, según parece, en conversar con toda clase de personas, y como no pretendía comunicar ningún contenido particular, su enseñanza

estaba de por sí abierta a todo aquel que estuviera en condiciones de escucharla. Platón, en cambio, no menos que Aristóteles, practican una filosofía de talante elitista, cuyo acceso está condicionado por requisitos que no todo el mundo estaba en condiciones de cumplir. Estoicos y epicúreos tienen propuestas más accesibles; pero fueron los sofistas quienes llegaron a ofrecer una actividad filosófica abierta a todo aquel que estuviera en condiciones de sufragar sus costos, razón por la cual fueron criticados y tildados de mercenarios del saber.

Ahora bien, la decisión misma de filosofar conlleva una ruptura con la actitud cotidiana, un poner en cuestión y entre paréntesis dicha postura, para someterse a las exigencias de una reflexión atenta. Spinoza lo percibió con claridad cuando, una vez decidido a “reformular el entendimiento” para buscar el verdadero bien, sintió la necesidad de establecer unas normas mínimas de conducta: “Más, como mientras procuramos alcanzar [el verdadero bien] y nos dedicamos a conducir nuestro entendimiento al camino recto, es necesario vivir, nos vemos obligados, antes que nada, a dar por válidas ciertas *normas de vida*” (DIE § 17). Y propone, entonces, las tres reglas, bien conocidas, para convivir con quienes no han tomado la opción de buscar la sabiduría.

De este modo, cuando la filosofía es considerada una opción vital, su ejercicio significa un compromiso que implica no solo un poner en cuestión las propias convicciones, sino también una disposición a obrar de acuerdo con las consecuencias que se deriven de ello. Aunque epicúreos y estoicos se orientaban de manera más directa, tanto en sus consideraciones teóricas como en sus “ejercicios espirituales”, hacia la dirección del comportamiento, no cabe duda de que también académicos y platónicos veían en sus elaboraciones conceptuales un propósito de orientar la propia conducta y la de quienes compartían su misma manera de concebir al ser humano en el cosmos.

Ahora bien, en la medida en que el compromiso filosófico lleva aparejada una elaboración conceptual más precisa, que implica un volumen cada vez mayor de conocimientos y un método de elaboración más exigente, el acceso a la filosofía se va reduciendo a un menor número de aspirantes. Porque los

requerimientos en capacidad intelectual, en constancia y tesón, y en disponibilidad de tiempo, se van haciendo cada vez mayores. Esto conduce a una “profesionalización”, a un creciente elitismo y a una intelectualización cada vez más elevada de la actividad filosófica. La filosofía se va volviendo “esotérica”, se va convirtiendo en la labor de unos pocos iniciados, haciéndose cada vez menos accesible a la comprensión de las mayorías.

Si a esto añadimos la conciencia de que el camino que debe recorrerse, al exigir un compromiso que conduce a un cambio de opinión o de consejo, tiene que adaptarse a las condiciones particulares del aprendiz, podemos entender el fenómeno casi inevitable del surgimiento de una doble doctrina. Por una parte, aquella cuyo acceso está abierto a todos, sin que exija preparación particular alguna, es decir, la doctrina exotérica, y otra cuyo acceso está restringido a quienes cumplen ciertas condiciones, es decir, la doctrina esotérica. Fenómeno que podemos hallar con frecuencia en muy diversos grupos religiosos y que tiene su expresión aun dentro del catolicismo, a pesar de sus pretensiones universalistas, o tal vez precisamente por ellas. La tradición católica ha sostenido la doctrina de las dos vías: una llamada de los mandatos, obligatoria para todos los creyentes, y otra de los consejos, para aquellos que han respondido a un particular llamado divino; doctrina que la Reforma protestante rechazará con vehemencia, gracias a su fuerte “afirmación de la vida corriente”¹.

Ahora bien, el fenómeno de la doble doctrina no se origina únicamente en las crecientes exigencias de la teoría o de la práctica, sino que, como bien lo ha señalado Krämer a propósito de Platón, apunta sobre todo a la capacidad misma que pueda tener el lenguaje escrito para transmitir en forma adecuada el sentido de determinadas enseñanzas. Porque el lenguaje escrito, al independizarse de su autor, se halla expuesto a toda clase de interpretaciones, sin capacidad alguna para defenderse o para corregir el rumbo equivocado que tome su eventual lector al interpretarlo. De ahí la necesidad de una dirección

1 Sobre esto pueden leerse las reflexiones que presenta Charles Taylor en su libro *Las fuentes del yo* (225 y ss.).

espiritual personalizada que se apoye en el diálogo directo; en un diálogo vivo que no permite presagiar la forma como el destinatario comprenderá el mensaje y reaccionará ante sus exigencias tanto teóricas como prácticas:

Si yo hubiera creído —nos dice Platón en la *Carta VII*— que era posible escribir y formular estos problemas para el pueblo de una manera satisfactoria, ¿qué otra cosa más bella habría podido realizar yo en mi vida que manifestar una doctrina tan saludable para los hombres y hacer llegar a todos la verdadera naturaleza de las cosas? [...] Solo cuando uno ha sometido a fricción unos contra otros nombres, definiciones, percepciones de la vista e impresiones de los sentidos; cuando se ha discutido en discusiones benévolas, donde la respuesta no la dicta la envidia y tampoco ella dicta las cuestiones; solo entonces, digo, se hace sobre el objeto estudiado la luz de la sabiduría y la inteligencia con toda la intensidad que pueden soportar las fuerzas humanas. Por esta razón, todo hombre serio se guardará mucho de tratar por escrito cuestiones serias, y de entregar de esta manera sus pensamientos a la envidia y a la falta de inteligencia de la multitud (*Carta VII*, 342b y ss.).

Refiriéndose a esta desconfianza ante el lenguaje escrito, a la que considera una característica propia de la filosofía occidental en general, Terry Eagleton la ha interpretado como un desprecio por la escritura, que es percibida como un “despojo del propio ser”, “una modalidad de segunda mano de la comunicación”, “una transcripción pálida y mecánica del lenguaje... a cierta distancia de la conciencia” (Eagleton, 1983, p. 158). Evalúa esa desconfianza como un “prejuicio”, y la atribuye a una concepción del ser humano como alguien “capaz de crear y expresar de manera espontánea sus propios significados, de poseerse por completo a sí mismo, de dominar el lenguaje como medio transparente de expresión de su ser más íntimo” (p. 159).

Sin embargo, al menos en el caso de los filósofos griegos, esa desconfianza ante el lenguaje escrito no creo que pueda interpretarse como un prejuicio, y

se origina en algo de naturaleza muy diferente, a saber, en lo que podría llamarse el estado de indefensión en que se encuentra la escritura, por una parte, y en la atención personalizada que merece el destinatario de la filosofía en el proceso de la comunicación, por la otra:

Es impresionante, Fedro —escribe Platón—, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida: pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y solo a una y la misma cosa. Pero eso sí, basta con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas y vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse, ni de ayudarse a sí mismas (*Fedro*, 275e).

Ahora bien, cuando se busca solo transmitir un conocimiento, entregar una información o dar a conocer un contenido conceptual, sin que ello implique un compromiso personal por parte de quien recibe el mensaje, no cabe duda de que el lenguaje escrito posee ventajas innegables. Pero si la comunicación busca inducir un cambio de comportamiento en el destinatario, suscitar su compromiso o corroborar su convicción, no basta, entonces, con exponer la verdad, ni siquiera resulta suficiente emplear los diversos instrumentos que ofrece la retórica, cuya persuasión se lleva a cabo a distancia del interlocutor, sino que hace falta acudir a la dialéctica, que lucha cuerpo a cuerpo con el destinatario adaptándose a sus inesperadas reacciones.

En el fondo —comenta Hadot—, aunque todo escrito sea un monólogo, la obra es siempre de manera implícita un diálogo: la dimensión del interlocutor eventual se halla siempre presente.

Esto explica las incoherencias y las contradicciones que los historiadores modernos descubren con extrañeza en las obras de los filósofos antiguos. En efecto, en esas obras filosóficas el pensamiento no puede expresarse según la necesidad pura y absoluta de un orden sistemático, sino que debe tener en cuenta el nivel del interlocutor, el tiempo del *logos* concreto en el cual se expresa. Lo que condiciona al pensamiento es la economía propia del *logos* escrito... (Hadot 1981, P. 52).

Ahora bien, al extender el cristianismo su influencia sobre los pueblos europeos, el panorama de la filosofía fue cambiando de manera muy significativa. Sabemos cómo, desde sus inicios, los pensadores cristianos se dividieron en su apreciación de la sabiduría pagana. Unos, como Justino o Eusebio, vieron en ella una adecuada preparación al mensaje evangélico y hasta una expresión del *anima naturaliter christiana* (el alma cristiana por naturaleza), mientras que otros, como Taciano o Tertuliano, la rechazaron como invención diabólica y amenaza para una adecuada aceptación de la fe. Un elemento importante en este rechazo lo constituía precisamente el carácter elitista de la sabiduría filosófica. Frente a ella, la sabiduría cristiana no solamente se ofrecía sin distinción a todos, sino que parecía preferir precisamente a los ignorantes. No en vano había escrito el apóstol Pablo:

Porque está escrito: “Destruiré la sabiduría de los sabios, y desharé la inteligencia de los inteligentes”. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el investigador de este mundo? ¿No ha hecho Dios enloquecer la sabiduría del mundo? [...] Porque lo que es tontería en Dios, es más sabio que los hombres, y lo que es debilidad en Dios, es más fuerte que los hombres (1 Cor 1, 19-25).

Refiriéndose al contraste entre ambas posturas, el conocido historiador de la filosofía medieval, Étienne Gilson, nos ofrece el siguiente comentario:

No se puede resistir la tentación de atribuir un sentido histórico al hecho, paradójico en apariencia, de que el irreconciliable

enemigo del naturalismo griego (Taciano) haya terminado como hereje, y que aquel que reducía toda belleza, aunque fuese griega, a la iluminación del Verbo (*Logos*), sea aún en la actualidad honrado por la Iglesia con el título de san Justino (Gilson 1976, p. 28).

La lucha de la ortodoxia religiosa durante el siglo II para evitar que la gnosis convirtiera la fe en puro conocimiento llevará a Ireneo de Esmirna a llamar al cristianismo *gnósis álethés*, gnosis verdadera, porque, además de enseñar al creyente la verdad revelada que le permitía conocer a Dios sin agotar su esencia, lo orientaba en su comportamiento y lo fortalecía en su voluntad: “No se vuelve uno cristiano para saber, sino para salvarse”, anota Gilson (1976, 41). De ahí que defensores y enemigos de la sabiduría pagana coincidieran en apreciar al cristianismo como la verdadera filosofía, es decir, como aquella doctrina que ofrecía a la vez la plena revelación del *lógos* y el camino correcto para conducir la vida y alcanzar la salvación. La discrepancia se hallaba en la manera de interpretar la posición que correspondía a la sabiduría pagana frente a la doctrina de salvación: mientras que los primeros la saludaban como preparación y ayuda para vivir y comprender la fe, los otros la rechazaban como error y veían en ella una amenaza para la correcta comprensión del mensaje. Unos pretendían ponerla al servicio de la revelación, mientras que los otros se proponían sustituirla con el mensaje revelado. Pero ambas corrientes coincidían en que las tareas que había cumplido la filosofía pagana debía asumirlas ahora el mensaje revelado.

El problema, como lo ha señalado Alfred Freddoso (326s), consistía en determinar si la doctrina de Cristo venía a llevar a su culminación la tarea emprendida por los filósofos paganos o si implicaba una ruptura radical con la pretensión de alcanzar la sabiduría por medio de la reflexión. Porque es cierto que la doctrina de los Evangelios contenía elementos que chocaban fuertemente con la tradición del pensamiento griego, tales como el anuncio del fin del mundo o la resurrección de los muertos. Baste recordar la reacción de los escuchas griegos al discurso de Pablo en el Areópago: “Al oírle hablar de resurrección de muertos, unos se rieron y otros dijeron: «Ya te oiremos hablar

de esto en otra ocasión»” (Hechos 17, 32). Sin embargo, la misma ambigüedad y polisemia del término *lógos* le abrió un camino a la filosofía cristiana. En efecto, por su herencia judía, el mensaje cristiano se ofrecía como un camino de salvación, como una manera de situarse ante Dios y de orientar el comportamiento. Por su parte, el evangelio de san Juan había interpretado la figura de Jesús como revelación de ese *lógos*, del que había hablado la tradición filosófica: “En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba en Dios, y la Palabra era Dios” (Juan 1, 1).

En forma muy peculiar se integraba así el talante especulativo de los griegos con el moralismo religioso de los judíos, de modo que las pretensiones que había tenido la filosofía se veían asumidas y elevadas, en cierta forma, por la religión:

El destino del cristianismo —señala Richard Kroner— fue tener desde sus inicios a la filosofía griega a la vez como aliada y como enemiga. El mundo antiguo no logró apropiarse el contenido de esta religión sino adecuándose a su espíritu y fundiendo los resultados de su pensamiento sobre el mundo con esa nueva doctrina, es decir, introduciendo en ella su propia filosofía a manera de interpretación. [...] La historia del espíritu medieval es la historia de esta lucha y la reconciliación de esas tendencias contrapuestas y complementarias (Kroner, II, 255).

Puede afirmarse que, al asumir la religión cristiana las tareas que venía ejerciendo la filosofía, esta última se vio desplazada y convertida en sierva de la teología, en *ancilla theologiae*. Durante el Medioevo —me comentaba un gran conocedor de la tradición cristiana—, no hubo propiamente filósofos, pero no porque nadie los persiguiera, sino porque perdieron su función tradicional, se volvieron innecesarios. Terminaron confinados a la Facultad de Artes, allí donde se aprendían las habilidades básicas (*artes*), y concentraron sus esfuerzos en pulir con acribia los instrumentos conceptuales y lingüísticos de los que debía servirse la *sacra theologia* para comprender el mensaje revelado y orientar la conducta de los seres humanos. En un escrito sobre las

responsabilidades del filósofo en tiempos de crisis, Eduardo Piacenza hacía notar lo siguiente sobre el periodo del Medioevo:

La médula de la filosofía estaba en las destrezas que se adquirían en la Facultad de Artes, en gran medida mediante el estudio de las *artes sermocinales*, es decir, de las disciplinas que se ocupaban del discurso, y cuya parte más desarrollada era la dialéctica (Piacenza, p. 9).

De ahí el invaluable tesoro de estudios lógicos y de análisis del lenguaje que nos ha legado la escolástica. Y de ahí también que la filosofía, al verse descargada de la tarea ética, asumiera una actitud cada vez más teórica, más intelectual y desvinculada de la práctica, dispuesta a llevar sus experimentos con el pensamiento hasta sus últimas consecuencias. Es cierto que en el siglo XIII, cuando el pensamiento cristiano alcanzó su plena madurez, Tomás de Aquino y Buenaventura de Bagnoregio, cada uno a su manera, consideraron que filosofía y teología podían integrarse en una soberbia síntesis. Pero esto no solo fue llevado a cabo en dura confrontación con el averroísmo, algunos de cuyos seguidores habían llegado a sustentar la doctrina de la doble verdad, una racional y filosófica, y otra revelada y teológica, sino que de inmediato habría de surgir la reacción, primero en forma moderada, con Juan Duns Escoto, y luego más drástica, con Guillermo de Ockham, buscando destruir la herencia aristotélica y librar al cristianismo de la peligrosa amenaza del necesitarismo griego, esa especie particular de determinismo elaborado y consolidado por el pensamiento árabe de Avicena y Averroes.

Es importante señalar, como lo hace E. Gilson, que los pensadores de la Edad Media no necesitaron ayuda externa para liberarse de Aristóteles:

A partir del siglo XIV, el aristotelismo había sido ya juzgado y condenado. Desde Guillermo de Ockham, la emancipación del pensamiento filosófico [con respecto a la teología] es completa; con Nicolás de Utruria se hace plenamente consciente de sí mismo (1976, p. 621/22).

Pero esa emancipación debió ser sufragada con la renuncia al conocimiento de las verdades consideradas fundamentales. La filosofía se libraba de su servidumbre teológica al precio de aceptar su incapacidad de conocer no solamente al verdadero Dios, sino también cualquier otra verdad significativa que pretendiera ser algo más que probable. Ockham será insobornable en esta posición, y así lo harán muchos de sus seguidores: la razón humana no solo está ligada de manera indisoluble a la experiencia empírica, sino que tiene vedado el acceso a cualquier necesidad que vaya más allá de la lógica, es decir, que pretenda llegar hasta la existencia. Verdad y certeza absolutas solo pueden encontrarse en el terreno de las esencias o en el campo de la fe. Por otra parte, de existencia solo cabe hablar a partir de la experiencia sensible o con apoyo en la revelación.

El universo de Guillermo de Ockham se fundamenta sobre la primera verdad del credo cristiano, a la que acude con reiterada frecuencia: *credo in unum Deum, Patrem omnipotentem* (creo en un solo Dios, Padre todopoderoso); lo cual significa que el universo se halla sometido al poder de una voluntad divina que no admite limitaciones de ninguna especie. De ahí la radical contingencia del universo, en el que no existe necesidad inteligible alguna que ponga límites a la omnipotencia de su Creador. Tanto la existencia como la regularidad del mundo no solo son hechos que podrían haber sido diferentes, sino que pueden volver a serlo en cualquier momento (ver Andrés, 1969, p. 278 y ss.).

Nominalismo y voluntarismo se confabulan así para tratar de “deshelenizar la teología y la filosofía, purgándolas de todo platonismo, incluso el de Aristóteles, que ambas habían absorbido” (Gilson 1976, p. 605); porque la combinación de nominalismo y voluntarismo borra todo vestigio de necesidad racional tanto en el mundo como en nuestro conocimiento de él. Con ello, la filosofía pierde sus antiguos destinatarios; estos no son ya los seres humanos que buscan orientación para sus vidas, ya que para ellos se tiene la religión, mientras que la filosofía solo puede ofrecerles hipótesis predictivas sin ninguna pretensión de verdad inconcusa. Ahora los destinatarios de la filosofía van a ser los hombres de ciencia, quienes se hallan en condiciones de llevar el pensamiento hasta sus límites, al haber sido liberados de todo

la moral o la religión. A este propósito vale la pena recordar la observación de Descartes acerca de su propósito de llevar la duda hasta sus últimas consecuencias: “Porque sé que de ello no se seguirá entre tanto ningún peligro o error, y que no es posible que me exceda con la desconfianza, ya que ahora no atiendo a lo que se debe hacer, sino a lo que se debe conocer” (AT VII 22; AT IX 17).

Así, cuando la modernidad irrumpa con toda su fuerza en los siglos XVI y XVII, guiada en su vertiente protestante por un marcado nominalismo de tinte agustiniano y un rechazo frontal al aristotelismo, y en su vertiente católica por un escepticismo no menos corrosivo, la suerte de la filosofía ya está echada: o se aferra a un racionalismo que amenaza con retornar el necesitarismo de los griegos, como en el caso de Spinoza, o busca su camino a través del escepticismo, que niega toda fundamentación en juicios de valor definitivos, como en el caso de Hume².

En cuanto a los destinatarios de esta nueva filosofía, liberada ya de la “servidumbre teológica”, si bien es cierto que son ante todo los hombres de ciencia, sin embargo, no resulta fácil determinarlos con claridad; porque, por una parte, pareciera que sus años de servidumbre le hubieran enseñado a esa nueva filosofía lo útil que puede llegar a ser en ese humilde oficio; y la vemos así ofrecer sus servicios ya no solo a la teología, sino al derecho, a la política, a la física, y casi a cualquier rama del saber que esté dispuesta a aceptarlos; pero, por otra parte, al añorar su vieja autonomía, busca siempre de nuevo abrirse paso entre tantos saberes y encontrar una vez más el camino hacia sí misma, hacia la determinación autónoma de sus propios objetivos.

En esas labores ancilares llega a realizar sin duda tareas dignas de encomio, porque no se reduce a examinar los métodos de los respectivos ámbitos del conocimiento, a iluminar los supuestos subyacentes y a buscar traspasar las fronteras, sino que desempeña el papel de conciencia crítica ante el intento de

2 Sobre el papel del escepticismo en este periodo histórico puede verse el libro de Richard Popkin.

cerrarse dentro de los estrechos límites de una razón desvinculada que busca reducir todo el saber a las condiciones de la simple objetividad. Pero, una y otra vez, la filosofía añora su originaria autonomía y escucha de nuevo el eco de las advertencias socráticas que le señalan que la sabiduría no puede ser identificada sin más con cualquier clase de conocimiento. Porque sabio no es quien conoce más, sino quien vive mejor.

En este sentido, los orígenes de la modernidad nos permiten asistir a un verdadero duelo de titanes, cuando Spinoza se proponga trazar con claridad sus diferencias frente al sistema elaborado por Descartes; porque el objetivo de este último había sido precisamente resolver de una vez por todas las cuestiones básicas de la filosofía, mediante el recurso de poner entre paréntesis las preguntas acerca del bien o del comportamiento, para determinar con absoluta certeza las verdades que estaban a nuestro alcance. En forma muy certera, Martial Gueroult formula así la que él llama “idea seminal” de la empresa cartesiana: “El saber tiene sus límites infranqueables que se fundamentan en los de nuestra inteligencia, pero al interior de esos límites la certeza es completa” (Gueroult, 1968, p. 15).

Así, en forma que podríamos calificar de diametralmente opuesta a la que habían asumido los filósofos de la Antigüedad, el cartesianismo, al reforzar de manera expresa la separación que se había llevado a cabo ya en el Medioevo entre la reflexión filosófica y el compromiso ético, se propone alcanzar una verdad inmovible sobre la cual edificar el sólido edificio de la ciencia. Para ello considera necesario aplazar las cuestiones éticas para el final, una vez que el conocimiento haya arreglado cuentas consigo mismo y haya determinado con claridad y distinción aquello con lo que le es dado contar.

Es cierto que la propuesta se presenta bajo la forma de *Meditaciones*, de “ejercicios espirituales” que buscan apartar la mente de los sentidos y llevarla a considerar las ideas en su plena claridad y distinción. Su formación con los jesuitas del colegio de La Flèche le había dado a conocer el gran instrumento ideado por san Ignacio de Loyola para obtener una verdadera “conversión” espiritual, a saber, los ejercicios espirituales. Y es cierto, también, que la

intención moral no desaparece, ya que el fruto del árbol de la ciencia debe ser precisamente la elaboración de una moral sobre bases científicas. Pero el método implicaba distinguir, hasta donde ello fuera posible, al entendimiento de la voluntad, no solo para romper el vínculo afectivo con el mundo con el propósito de poderlo contemplar con total desprendimiento y objetividad, sino para romper también el vínculo moral mediante el expediente de colocar entre paréntesis toda consideración acerca la acción humana.

Así lo entendió Spinoza, y contra ello apuntó su aguda crítica. Su punto de partida, a diferencia de Descartes, lo coloca sin reticencias en la línea que había sido trazada por los antiguos, porque no busca fundamentar un conocimiento, sino encontrar un camino para conducir la propia vida y alcanzar la felicidad:

Después [de] que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor no contenían en sí mismas ni bien, ni mal alguno, a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí finalmente a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que por sí solo, rechazados todos los demás, afectara el ánimo; más aún, si existía algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema (DIE, 1).

Y el punto de llegada de sus reflexiones teóricas viene a ser la conclusión, resultado de su metafísica y de su antropología, de que “la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo” (EP49C); en otras palabras, que la separación metódica establecida por Descartes y que le sirve de fundamento a la ciencia en su sentido moderno no puede ser más que una ficción metodológica, y por ello mismo abstracta, que si bien nos permite conocer la manera como los objetos se relacionan entre sí, excluye toda posibilidad de comprenderlos, de descubrirles su sentido.

Gueroult ha mostrado en forma convincente cómo la diferencia entre Descartes y Spinoza, en lo que atañe al problema de la libertad, reposa tanto en la diferencia de sus puntos de partida como de sus métodos. Vale la pena retomar esta larga cita:

Mientras que Descartes, partiendo de lo falso, desemboca en la libertad de la afirmación, Spinoza, partiendo de lo verdadero, desemboca en su necesidad. Y así como para el primero el obstáculo de la teoría es lo verdadero, así también para el segundo el obstáculo es lo falso. Finalmente, uno y otro sobrepasan de manera análoga el obstáculo que les es propio. Uno, a nombre de la esencia de la voluntad revelada previamente —gracias al error— como una facultad independiente y libre, introduce la libertad hasta en la afirmación necesaria de la evidencia; el otro, a nombre de la esencia de la idea, previamente concebida gracias a la experiencia de la idea verdadera como identidad de su ser y de su afirmación, proclamando esta identidad en toda idea, introduce la necesidad hasta en la afirmación de la idea falsa. Así como Descartes saca de nuestro poder para afirmar libremente lo falso, la conclusión de que lo verdadero también *debe* ser afirmado por una voluntad libre, así también Spinoza saca del poder propio a la idea verdadera de afirmarse necesariamente por sí, la conclusión de que la idea falsa también *debe* afirmarse necesariamente por sí. Para el uno es ilusoria la experiencia de la necesidad del juicio verdadero; para el otro lo es la experiencia de la libertad del juicio falso. Detrás de esta oposición se deja entrever también el contraste de los dos métodos, uno analítico y otro sintético. Mientras que Descartes se eleva de lo finito a lo infinito, de lo inferior a lo superior, de las condiciones del error a las condiciones de lo verdadero, Spinoza desciende de lo superior a lo inferior, de lo infinito a lo finito; y puesto que la idea inadecuada se explica a partir de la idea adecuada, la parte en función del todo, las condiciones de la afirmación de lo falso deben descubrirse a partir de las

condiciones de la afirmación de lo verdadero, de manera que la necesidad de lo verdadero debe aniquilar, hasta en la afirmación de lo falso, toda apariencia de libertad (1968, pp. 624-625).

Pero esa misma diferencia, tanto en el punto de partida como en el método, obedece, a mi parecer, a una actitud más fundamental, precisamente aquella que acabo de señalar: mientras que Descartes busca en primera instancia un conocimiento firme, Spinoza anda en busca de la verdadera felicidad; lo cual conlleva, igualmente, otra consecuencia de no menor significación con respecto a la labor del filósofo y a sus destinatarios, porque si bien es cierto que la puesta entre paréntesis de toda consideración sobre el obrar humano, tal como la propone Descartes, permite elaborar un discurso objetivo, abierto en principio a la comprensión de quien lo aborde en una actitud igual, la unión indisoluble entre el entendimiento y la voluntad, que sostiene Spinoza, implica de tal manera la experiencia existencial del cognoscente, que exige de quien opta por la filosofía esa *metánoia*, esa conversión o ese compromiso existencial que aprendimos a conocer en los filósofos griegos, y que Spinoza nos narra al iniciar su *Tratado de la reforma del entendimiento*.

Como bien lo señaló Fichte: “Qué clase de filosofía se elige, depende de la clase de hombre que uno es; porque un sistema filosófico no es un ajuar muerto que se pueda dejar o tomar según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo posee” (Fichte, III, 195).

De ahí la clara distinción que establece el pensamiento de Spinoza entre el filósofo que busca la sabiduría y el *vulgus*, es decir, el hombre común que se orienta por motivos variados y confusos, productos en gran medida de su imaginación. Es cierto que tal distinción no es ni puede ser tajante. Una filosofía tan fuertemente racionalista como la de Spinoza se caracteriza precisamente por operar con ideas claras, pero con diferencias de carácter gradual. Pero establece, sí, una importante diferencia entre la labor propia del filósofo, que consiste en la búsqueda racional del bien y de la felicidad, y por ello en la elaboración de una *ética*, y el estudio y análisis del comportamiento social o colectivo, para el cual Spinoza reserva el nombre de *política*.

Cabría preguntarse hasta qué punto las controversias entre los defensores del liberalismo y sus críticos no encuentran su raíz en este mismo fenómeno. Por una parte, vemos a los liberales que pretenden hacer de la política una ética, al proponer un acuerdo minimalista sobre la base de criterios exclusivamente procedimentales. Por la otra, encontramos a los comunitaristas que insisten en que una ética no puede reducirse a establecer los criterios formales para una convivencia entre perspectivas diferentes, es decir, no puede verse reducida a la política, y buscan hacer de la ética una política, al intentar incluir en esta última el establecimiento de criterios sobre el bien, sobre la forma de vida que merece ser vivida. En esta forma cabría decir que las perspectivas se cruzan, porque quienes defienden el formalismo liberal de carácter exclusivamente procedimental toman como punto de partida precisamente al *individuo* en toda su abstracción, separado de su realidad social por el “velo de la ignorancia”; mientras que los comunitaristas apuntan a considerar la realidad concreta del *contexto social*, con sus tradiciones, sus costumbres y sus valores heredados.

Sin embargo, la realidad es que los liberales tienen su mira puesta en la *sociedad* como tal y buscan un discurso que pueda ser comunicado a todos sobre la base de argumentos válidos para cualquiera, lo que implica reducir el discurso a sus mínimos formales. Renuncian así a cualquier contenido, porque saben que la reflexión racional no permite abrigar la esperanza de llegar a conclusiones que puedan ser compartidas por todos; mientras que los comunitaristas apuntan al *individuo concreto*, es decir, situado y arraigado en una sociedad, y parten de suponer que las costumbres de esa comunidad en la cual viven obedecen en principio a criterios racionales, fruto de la experiencia acumulada a lo largo de su historia. Tales costumbres y normas de conducta no pueden considerarse, en principio, como el resultado no racional de una sorda lucha de intereses, ya que gozan de la que cabría llamar “presunción de racionalidad”, lo que significa que deben ser tenidas por racionales mientras no se les pruebe lo contrario. Quien pretenda cambiarlas deberá entonces cargar con el *onus probandi* (el peso de la prueba).

Mientras los liberales proponen una ética “cartesiana”, es decir, de carácter “científico”, válida para cualquier sujeto capaz de reflexión, los comunitaristas insisten en la necesidad de partir del sujeto concreto, inserto en una tradición y unos valores que merecen todo respeto.

Esto nos permite también examinar la contraposición, un tanto diferente, que establece Richard Rorty entre dos maneras antagónicas de hacer filosofía que él encuentra en nuestra época: la de aquellos en quienes “predomina el deseo de creación de sí mismos, de autonomía privada (por ejemplo Heidegger y Foucault)”, y la de aquellos en quienes “predomina el deseo de una comunidad humana más justa y más libre (por ejemplo Dewey y Habermas)”. Rorty nos dice que los primeros “tienden a mirar la socialización, tal como lo hacía Nietzsche, como contraria a algo que se halla en lo profundo de nosotros”, mientras que los segundos “tienden a concebir el deseo de perfección privada como algo infectado de «irracionalismo» o de «esteticismo»”. Propone “no elegir entre ellos, sino, más bien, darles la misma importancia y utilizarlos para diferentes propósitos” (1989, p. 16).

En realidad, quienes buscan satisfacer en la filosofía su deseo de autocreación no hacen otra cosa que retomar la originaria actitud socrática, aquella que orientó a la filosofía antes de verse convertida en *ancilla theologiae*. Que esta actitud conlleve con frecuencia un cierto menosprecio por quienes buscan el bien de la humanidad o manifiestan una gran admiración por las ciencias, no es otra cosa que la expresión de la ancestral desconfianza que ha sentido la aristocracia frente al vulgo: *Odi profanum vulgum et arceo*, decía el poeta Horacio (*Odas*, 3, 1, 1) (odio al vulgo profano y lo rechazo). Porque la filosofía como autocreación, al exigir del filósofo un cambio de actitud, una ruptura, no puede menos de hacerlo sentir diferente, segregado, escogido.

Quienes, por el contrario, buscan superar esa segregación, ese aislamiento, ese aristocratismo, poniendo la filosofía al servicio de causas nobles o de otros saberes tales como la política, las ciencias, el derecho o la religión, no pueden menos de sentir rechazo por ese menosprecio y de resentirlo como falsa soberbia y falta de solidaridad. Nada cabría desaprobear en esta segunda

actitud de servicio, si no fuera recordar que se trata de una labor subsidiaria, con características de servidumbre, de la cual, sin embargo, cabe siempre esperar insospechadas consecuencias. Tal como podemos constatarlo cuando vemos cómo la humilde *ancilla* terminó por crearle muy serios problemas a su ama y señora, la teología, hasta el punto de haber reconquistado su autonomía y haber colaborado de manera muy significativa en la configuración de la realidad que hoy vivimos.

Bibliografía

- De Andrés, T. (1969). *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Eagleton, T. (1983). *Una introducción a la teoría literaria*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Fichte, J. G. (1911). *Werke. Auswahl in sechs Bänden* (3. Band). Leipzig: F. Meiner.
- Gilson, É. (1976). *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (trad.: Arsenio Pacios y Salvador Caballero). Madrid: Gredos.
- Gueroult, M. (1968). *Descartes selon l'ordre des raisons I-II*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Hadot, P. (1981). *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Études Augustiniennes.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (Trad.: Eliane Cazenave). México: Fondo de Cultura Económica.

- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (trad.: Javier Palacios). Madrid: Siruela.
- Horatius Flacus, Q. (1915). *Odas* (trad.: Francisco Vergara). Bogotá: Arboleda y Valencia.
- Krämer, H. (1996). *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Caracas: Monte Ávila.
- Kroner, R. (1977). *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Loyola, I. de (2007). *Ejercicios espirituales. Autobiografía*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- Piacenza, E. (1998, agosto). La responsabilidad del filósofo en tiempo de crisis. Reflexiones sobre una carcajada. *Ideas y Valores*, 107, 17-26.
- Popkin, R. (1979). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, R. (1989). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento* (TIE) (Principios de filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos; Introducción y notas de Atilano Domínguez). Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (E) (Edición y traducción de Atilano Domínguez). Madrid: Trotta.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, Barcelona.

PARTE I: HEGEL

1. La concepción metafísica de Hegel*

No cabría hablar con propiedad de una “metafísica”, en el sentido etimológico del término, para referirse a la filosofía de Hegel, es decir, como un estudio de lo que está más allá del mundo físico. Porque su doctrina es un consecuente monismo racionalista que busca reconciliar, en la suprema unidad de la idea, todas las oposiciones de la reflexión. Expone el sistema de la verdad donde las diferentes oposiciones (ser-pensar, alma-cuerpo, fenómeno-cosa en sí, etc.) no son más que momentos del devenir mismo de la idea, necesarios en su lugar, pero también necesariamente superables y superados por ese mismo devenir.

La propuesta hegeliana para la comprensión de “lo uno que es todas las cosas” (*hen kai panta*) es en realidad simple, aunque sus consecuencias tienen que ser complejas, ya que con ella debe poderse comprender toda la innumerable diversidad de lo real. Considera que el resultado del esfuerzo realizado por el hombre occidental para descubrir el sentido último de todo lo que es consiste en comprender esa realidad que todo lo abarca no como una cosa, como un objeto, como una sustancia, sino, más fundamental y originariamente,

* Una primera versión de este artículo fue publicada en la *Enciclopedia Latinoamericana de Filosofía*, vol. 17: *Concepciones de la metafísica*. Edición de J. E. Gracia. Madrid: Editorial Trotta; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998, pp. 187-208.

como un *proceso* o, utilizando sus propios términos, como un *sujeto*. Porque no se trata de un proceso cualquiera o en general, sino de aquel que cumple a cabalidad las condiciones de lo que es un verdadero proceso: el pensamiento. Y la razón fundamental por la cual el pensamiento cumple a cabalidad esas condiciones es que en él se dan de manera ideal los tres momentos indispensables para poder hablar de un proceso: 1) que algo, 2) se vuelva otro, y 3) en ese y por ese mismo volverse otro sea más él mismo. El acto de pensar es, como nos lo enseñó Descartes, 1) aquel ser único que sabe de su ser, y que en ese saber de sí no puede estar equivocado. Pero 2) no puede darse sino en la medida en que algo realmente diferente de él, su objeto, se le haga presente y lo constituya como acto de pensar. Ahora bien, y aquí está el gran aporte de los tiempos modernos, 3) ese acto de pensar no es verdadero, en el doble sentido de ser verdadero acto de pensar y de ser acto de pensar la verdad, sino en la medida en que sujeto y objeto se identifiquen por completo, lo cual se da en el acto de pensar esa misma totalidad como proceso. En otras palabras, cuando se piensa en el contexto del proceso en el cual consiste la totalidad, y aquello que se piensa es comprendido como momento de ese único proceso, se está en la verdad. A ese pensar desde y en la totalidad lo denominó Spinoza con mucha propiedad *sub specie aeterni*, desde la perspectiva de lo eterno.

Tenemos así la tesis central del idealismo hegeliano: el ser es, en último término, acto de pensar. Con esta tesis atrevida y simple, pero inagotable en sus consecuencias y aplicaciones, considera Hegel que ha llegado a su culminación el camino que iniciaron los griegos. En este sentido, pero solo en este sentido, habla de un final de la historia.

Para exponer en forma condensada las líneas fundamentales de este sistema hegeliano, voy a seguir cuatro pasos. 1) Comenzaré situándolo en la perspectiva de su propia lectura de la historia de la filosofía, ya que solo así puede entenderse, a su parecer, el sentido y la envergadura de la propuesta. Por cuestiones de espacio, reduciré esta perspectiva histórica a tres momentos cruciales: Aristóteles, Spinoza y Kant. 2) Luego estudiaré la introducción al sistema, tal como fue desarrollada en la *Fenomenología del espíritu*, en la cual se recorre la experiencia completa de lo que significa saber. 3) Esto me ha de permitir

comprender mejor la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que expone el panorama completo del sistema o su concepción metafísica global. 4) Me detendré luego a considerar su concepción metafísica específica, tal como aparece en *La ciencia de la lógica*, donde la primera parte de su sistema enciclopédico es objeto de una exposición más detallada. 5) Haré, por último, una consideración sobre el sentido de la propuesta hegeliana.

1. La perspectiva histórica

Si una verdadera filosofía no es otra cosa que “la época vertida en conceptos”, no puede entenderse su significado real sino desde la perspectiva de su lugar histórico. Esta relativización histórica, lejos de conducirnos a un relativismo, debe, por el contrario, permitirnos comprender la tarea de la filosofía como un perenne actualizarse de la verdad única en su devenir temporal. Si a Hegel se le reprocha su pretensión de haber logrado exponer el sistema absoluto de la verdad, es porque se olvida la conciencia que tuvo acerca de la provisionalidad histórica de su filosofía. Nadie antes que él, salvo tal vez Herder, había tenido una más clara conciencia del carácter temporal de su proyecto metafísico.

Hegel se comprendió a sí mismo como la culminación de la tarea emprendida por los griegos, y más en particular por Aristóteles. Cuando, al finalizar la *Enciclopedia*, sintetiza su concepto de filosofía en la estructura de un triple silogismo de silogismos, no encuentra una mejor manera de interpretarse que citando en griego el texto de la *Metafísica* XII, 7, donde se habla de Dios como del pensar que se piensa a sí mismo. La odisea de la cultura occidental se inició cuando el hombre decidió jugarse su destino al pensar. Y ya desde sus inicios vio en el pensamiento no solo un instrumento mediante el cual apropiarse de algo ajeno, sino la verdad misma de lo que es. Conocer supone la cognoscibilidad de aquello a donde se apunta. Dios, para Aristóteles, es cognoscibilidad plena, “pensamiento que se piensa a sí mismo al abarcar lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar”. Sin embargo, Hegel anota que esa intuición permanece sin desarrollar: