

NUEVAS PESQUISAS FILOSÓFICAS

El método de la *Focalización de las Consecuencias Implícitas (FCI)*

Prefacio

Si mal no recuerdo, decía Diderot -que era, como otros integrantes de la Enciclopedia, un apasionado defensor del materialismo filosófico- que el idealismo subjetivo, siendo a todas luces una posición tan errónea como disparatada, resultaba difícil de rebatir en el nivel estrictamente teórico ya que se basaba en el hecho incontrovertible de que la conciencia -el instrumento con el que se afirma la exterioridad del mundo natural-, querámoslo o no tiene prioridad en el proceso epistemológico. Ciertamente es que las críticas naturalistas al *cogito* cartesiano -como la primera y más radical de las evidencias- argumentan que antes e independientemente de la *res cogitans* como atalaya de la cognición (que hace presencia en cada individuo) había un mundo sin seres humanos pero con animales y que antes de este orbe, había otro, más primitivo, con entes inorgánicos, etc. Mucho después de Descartes, los partidarios de la prioridad, en el *cogitatum qua cogitatum*, de la *res*

cogitans sobre la *res extensa*, arguyen que las teorías del transformismo (Lamarck) o de la evolución de las especies (Darwin), y su pretensión de cientificidad, se dan siempre en la conciencia, que continúa siendo la indudable primera instancia del saber (como *conciencia de*) y del saberse, lo cual nos retrotrae al principio idealista de la preeminencia de las *verdades de razón* sobre las *verdades de hecho* como las llamaban Leibniz y su divulgador Wolff, ya que las primeras parten del *hecho incuestionable* del primado de la *cosa pensante* sobre todos los significados exteriorizantes discernidos por la *intencionalidad*, para usar el concepto de Brentano.

Con el método de la Focalización de las Consecuencias Implícitas (FCI) que propongo, se trata de visualizar cómo sería el mundo -y el puesto del hombre en el cosmos (Scheler)-, de conformidad con una filosofía determinada, poniendo el acento, en este escrito, en los diversos tipos de idealismo. El método consistiría, pues, en lo siguiente: en la *descripción* -llevada a cabo por la capacidad exegética de la imaginación- de la *concepción del mundo* que se deriva de una filosofía y, tras ello o de modo simultáneo, en la *comparación* de tal imagen o ideación no sólo con el realismo ingenuo o la *sensata* intuición del sentido común, sino más que nada con los datos e inferencias que proporciona el quehacer científico y la práctica social humana, con el objeto de focalizar

críticamente las consecuencias implícitas en dicha postura.

Tres problemas del idealismo subjetivo que es necesario tener en cuenta son los siguientes:

a) *El escollo del solipsismo*. Si la realidad en su conjunto no es sino el resultado de una mera representación fenoménica (Kant), los *otros* -ya que no tenemos de ellos más que una *percepción*- deberían ser tan ilusorios como lo *percibido* (Berkeley), el *no-yo* (Fichte) o *el mundo como representación* (Schopenhauer). Todos estos idealistas no se atreven, impulsados por la lógica que implican sus aseveraciones, a dar el paso hacia el solipsismo, que sería la conclusión necesaria de la premisa de que parten: el mundo que nos rodea no tiene más realidad que la que le brindan las condiciones a priori de la cognición. Pero ninguno de los idealistas subjetivos osa defender este planteamiento extremista, ya que ello significaría que toda la realidad, incluyendo a los otros, es una ilusión, lo cual implicaría que el filósofo subjetivista se halla en la soledad más plena, existiendo en un perfecto aislamiento. Por esta razón, los subjetivistas dan un salto mortal -echando la lógica al cesto de la basura- y asientan que el conjunto de mujeres y hombres existe como cosas en sí y tiene idéntica relación con la realidad a la que posee el idealista subjetivo individual.

b) *El idealista subjetivo y su cuerpo.* Como el mundo de los fenómenos carece del sustrato de la cosa en sí, no sólo los otros deberían formar parte del mundo de la representación, sino también el *cuerpo* del idealista subjetivo tendría que caer del lado del fenómeno, del *yo* o del mundo de la percepción. De ahí que Schopenhauer diga, por ejemplo: “El mundo objetivo no es otra cosa que un fenómeno cerebral”¹. El cuerpo - brazos, manos, piernas, etc.- deberían caer del lado de la representación ya que, como los demás objetos de la cognición fenoménica, son aprehendidos por la percepción. Mi mano no es una cosa en sí, mis piernas no existen independientemente de mi conciencia creadora, mi mismo cerebro no se halla al margen de mi voluntad, o dicho así: no es el cerebro el que da pie a la voluntad, sino que es ésta la que da a luz al cerebro. Traicionando su punto de vista inicial (de que no hay nada fuera de la conciencia (del *esse est percipi*, del *yo* o de la *voluntad*, etc), algunos idealistas le dan realidad a su cuerpo, en un acto de prestidigitación filosófica, ya que afirman que “lo sienten”. Pero los objetos, de la índole que sea, no existen como cosas en sí, aunque los individuos los “vivan” o se les “manifiesten” al *sentido interno* del idealista.

c) *El idealista subjetivo y la trascendencia.*

¹ citado por G.Lukacs, *El asalto a la razón*, FCE, México, 1959, p.190.

Examino inicialmente dos planeamientos famosos en la historia de la filosofía: el *esse est percipi* del empirista irlandés Jorge Bertkeley (1685-1753) y la *primacía del yo sobre el no-yo* del post kantiano Juan Téofilo Fichte (1762-1814).

2.-*El ser es lo percibido*. No voy a analizar aquí las motivaciones religiosas que llevaron al obispo irlandés a concluir en que el ser (o sea la naturaleza) se reduce a lo percibido por los sentidos². ¿Cómo sería la realidad si este planteamiento fuera el fiel reflejo de lo que acontece? Tendría el extraño carácter que describo a continuación: aunque en apariencia el individuo adviene, al nacer, a un mundo anterior a su persona, en su esencia tal *esse* depende del sujeto pensante o, dicho de otro modo, el ser humano está dotado de la capacidad de “poner” la realidad en y por la *percipi*. Fuera de las mujeres y los hombres no habría objetos o fenómenos naturales en sentido estricto sino “síntesis de sensaciones” que en la

² Ni tampoco, porque no es el tema de este escrito, muchos otros aspectos de su filosofía. Basta con afirmar que el propósito de las obras principales del obispo de Cloyne, como los *Principios del conocimiento humano* (1710) y su apéndice *Tres diálogos entre Hylas y Filonus*, es combatir el materialismo, el ateísmo y “la manera libertina en el pensar”. Aceptar el realismo (por ejemplo el peripatético escolástico) es correr el riesgo de que la inmortalidad del alma y la existencia misma de Dios sean cuestionadas por un materialismo en que, bajo la regencia de una causalidad incontrolable, el espíritu sea fagocitado, por así decirlo, por la materia.

conciencia no sólo conformarían las “cosas”, sino la apariencia de su exterioridad. La misma noción de lo que se halla *afuera* sin comillas, debería ser sustituida por un “afuera” con comillas, lo cual significaría que lo normalmente considerado como *exterior* al individuo, no existiría como tal, sino que sería una quimera o, si se prefiere, existiría sólo como quimera. Si lo de *afuera* no existe, entonces sólo hay, por así decirlo, un gran *adentro*; pero no un *gran adentro* uniforme sino dividido en un *adentro* esencial (o sea el espíritu) rodeado por un colosal *afuera* ilusorio que, construido por sensaciones y percepciones, integraría el abigarrado mundo de “cosas” que llamamos naturaleza. Pero el diseño de la concepción del mundo que se infiere o deriva del principio del *esse est percipi* no termina ahí. Si la percepción “pone” el ser, o la naturaleza, también “pone” el cuerpo del sujeto pensante, que es parte de la naturaleza. Y ello es así ya que el cuerpo es como la manzana, el ropero de la abuela o la Sierra Madre Oriental una “síntesis de sensaciones”. Cada quien puede ver, tocar, oír, oler y saborear su cuerpo. Claro que yo no sólo ejerzo la percepción (o autopercepción) de mi cuerpo, sino que lo siento y lo vivo, como siento y vivo las percepciones que “proyectan” (o ponen “fuera de mí”) el mundo de las cosas y las cosas del mundo. Pero el *sentido interno* del cuerpo no implica de suyo *tener* un cuerpo real, ya que si mi cuerpo existiera de verdad, se hallaría *fuera* de las

percepciones y sería una cosa en sí. Por tanto, cuando hablo de mi cuerpo aludo a él en dos sentidos: como *cuerpo sensorial* que no existe en sí mismo, ya que es puesto por la percepción, y como *cuerpo vivido* que, al igual que las percepciones y la conciencia, forma parte de mi *res cogitans*. Si somos fieles al concepto del mundo que se deduce de este *esse est percipi*, hay que decir que el existente no sólo crea su mundo, sino genera su cuerpo y, más aún, como su cuerpo no tiene más realidad que la que le otorga “el sentirlo”, el individuo en el fondo no es otra cosa que una especie de fantasma incorpóreo.

Por otro lado, si lleváramos a sus últimas consecuencias la tesis de Berkeley de que el ser (o la naturales) coincide ontológicamente con la percepción, tropezaríamos con el famoso escollo del solipsismo, es decir con la afirmación de que no sólo el *esse* natural es *percipi*, sino que también lo es el *esse* humano³. El *solus ipse* (un solo yo) es la consecuencia lógica del idealismo subjetivo del obispo irlandés, aunque es importante insistir que él prefirió la incoherencia lógica en este punto a asentar el absurdo extremo del solipsismo. Por eso habla de que en cada existente reaparece la fórmula de “el ser es lo percibido”. No es, entonces, un individuo el que crea al mundo y a los demás, sino que es la especie humana la

³ Berkeley no llega a este extremo ya que tiene la cordura de no caer en lo que podrías llamar un *narcisismo absoluto*. Prefiere dar un salto mortal, aunque en ello sacrifique la coherencia lógica, a caer en el extremismo de la ipseidad.

que se rodea, en y por la percepción, de un mundo “objetivo”

Berkeley nació en Irlanda en 1685⁴. Su madre no fue una madre imaginaria o ficticia⁵, sino una persona tan real como su hijo. Cuando niño, George no creía que sus juguetes fueran sólo síntesis de sensaciones, sino que el carrito, el payaso de trapo y las canicas estaban *fuera de él*, en el espacio y el tiempo. Cuando tenía hambre, el seno materno, las manzanas, los plátanos o el pastel, no los consideraba una proyección subjetiva que él percibiera “como si” fuera algo real. Berkeley niño era realista, realista ingenuo, si se quiere, pero realista. Mas un día, ya grande, “descubrió” que todo lo que lo rodeaba carecía de existencia real -esa supuesta realidad extra-mental captada, como imagen, en la percepción-, sino que era tan sólo una apariencia, dado que si se elimina la causa externa de lo representado, queda como única realidad...lo representado.

Si la filosofía del obispo de Cloyne se limitara a plantear lo que acabo de exponer, carecería del fundamento metafísico indispensable para que el sistema de Berkeley fuera coherente. Leamos lo que dice Filonús (en realidad el propio Berkeley) al respecto: “Cuando niego a las cosas sensibles una existencia exterior al espíritu no pienso en mi espíritu particular, sino en todos los espíritus. Ahora

⁴ El mismo año en que nacieron Bach y Haendel,

⁵ lo cual ocurriría si Berkeley no abjurara del solipsismo.

bien; es claro que tienen una existencia independiente de mi espíritu, ya que hallo por experiencia que son independientes de él. Por consiguiente, existe algún otro espíritu en que existen durante los intervalos que transcurren entre mis percepciones de ellas, lo mismo que lo hicieron antes de mi nacimiento y lo harán después de mi supuesta aniquilación, y como lo mismo es cierto con respecto a los demás espíritus finitos, se sigue necesariamente que hay un *espíritu eterno y omnipresente* que conoce y comprende todas las cosas y nos las presenta en nuestra visión de la manera y según las reglas que Él mismo ha ordenado y que nosotros llamamos *leyes de la naturaleza*"⁶.

Busco una metáfora para que se entienda el contenido de esta concepción del mundo y doy con la siguiente: Berkeley no tuvo la fortuna de conocer una sala cinematográfica, es decir, un local donde una cámara de cine proyecta en una pantalla una película. Para nuestro filósofo, el individuo es una especie de aparato cinematográfico del cual brota la imagen que aparece en la pantalla y al propio tiempo el público que la observa. Es algo así como un *homo cinematograficus*. Quitemos al público de la sala de cine y quedémonos sólo con dos elementos: el proyector cinematográfico y la pantalla donde un haz luminoso proyecta una "realidad": mares,

⁶ Jorge Berkeley, *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, Colección Austral, Espasa-Calpe Argentina, S.A., núm. 1108, p.99.

cielos, árboles, casas, personas, mascotas, etc. Hagamos otra operación: identifiquemos el técnico que maneja el proyector con este último, de modo tal que, aunque mantenga su forma humana, devendría, como dije, una especie de *hombre cinematógrafo*, si se me permite esta expresión. O sea que se trataría de un individuo que, al mismo tiempo de proyectar el “ser” o el “mundo que nos rodea”, tiene la capacidad de percibirlo. El aparato no recibe sensorialmente la realidad, sino que la saca de sí mismo(o más bien la obtiene de Dios) y la proyecta; pero como él mismo es el espectador de lo proyectado, *cree* que esto último se halla fuera de él. Hagamos además otra cosa: agrandemos la pantalla hasta que deje de ser un rectángulo individualizado y se convierta en una “pantalla” que abarca todo lo que nos rodea. Atrás de la pantalla no hay nada, lo transobjetivo simplemente se ha evaporado. El “ser” es la película global que transcurre en ella y sólo en ella, película-realidad que es proyectada y percibida por el idealista subjetivo. Así como el filósofo y médico Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) que, tras de ser jansenista, se hizo ateo y escribió un famoso libro *El hombre máquina*⁷, podemos hablar del *homo cinematograficus*. El mundo está constituido, entonces, por un sinnúmero de cámaras cinematográficas vivas que, inconscientes de su esencia, *creen* que hay un afuera plagado de imágenes, cosas, situaciones que ellos captan

⁷ Donde sostiene que el ser humano es un individuo incardinado de tal modo con las leyes físico mecánicas que no es en realidad sino una máquina.

a través de la percepción. Si se ponen las cosas en su lugar -en el lugar que recomienda Berkeley- se advierte que lo que captan los individuos no existe en sí, en el afuera, en la infinitud de la exterioridad, sino que es la proyección de esa capacidad humana otorgada por el espíritu *eterno y omnipresente* de convertir el *percipi* en *esse*. Los *rollos* cinematográficos que comprenden la realidad sensorial que captan los individuos son proporcionados, pues, por Dios.

Este es el absurdo que subyace en la filosofía de Berkeley y que el método de la FCI nos permite vislumbrar con toda claridad.

3.- *El yo absoluto de Juan Teófilo Fichte (1762-1814)*

No voy a hablar de la época de este gran personaje sajón –del *sturm und drang* y del romanticismo alemán-, ni del ámbito intelectual en que se mueve –siendo uno de los tres grandes post-kantianos, junto con Schelling y Hegel. Tampoco voy a referirme a varios aspectos importantes que integran su sistema filosófico, como son sus ideas *políticas* (su gran simpatía por la revolución francesa), sus ideas *económicas* (su crítica al mercantilismo y su propuesta de un *Estado comercial cerrado*, título de uno de sus libros), sus ideas *sociales* (una especie de “socialismo” de Estado), sus ideas *sobre la nación* (sus *Discursos a la nación alemana*), sus ideas *educativas* (en

contra de una pedagogía autoritaria y a favor de una enseñanza basada en la moral) ni de sus ideas del *sabio* (como “sacerdote de la verdad”), ni, finalmente, a otros textos que escribió sobre muchos y variados temas. Voy a aludir tan sólo a las ideas centrales epistemológicas y ontológicas de su obra capital: *Los fundamentos de la teoría de la ciencia*, con inclusión de la primera y la segunda introducciones⁸.

Comenzaré por afirmar que en éste como en otros de sus libros Fichte se muestra como una de las figuras más sobresalientes del *idealismo subjetivo* en la historia de las doctrinas filosóficas. Es cierto que tiene antecedentes en Grecia –sobre todo en los sofistas Protágoras y Gorgias- y en el empirista irlandés George Berkeley, al que pudiéramos considerar como la prehistoria del idealismo subjetivo de nuestro pensador. Pero el de Fichte, que le debe mucho, sobre todo en su inicio, a Emmanuel Kant, tiene una especial relevancia y un tratamiento más minucioso y moderno que el de sus antepasados.

La teoría de la ciencia centra su preocupación en la antítesis del yo y el no-yo. En esta contraposición puede darse primacía al yo sobre el no-yo o al no-yo sobre el yo. En el primer caso se trata del *idealismo trascendental* -

⁸ Consulto en este recorrido al *Fichte* de F. Medicus, *Los grandes pensadores*, T.III, Revista de Occidente, Madrid, 1925. También el capítulo dedicado a Fichte en la *Historia de la filosofía* de Emile Brehier y las alusiones a este pensador en *El asalto a la razón* de Jorge Lukács. Cuando era estudiante de filosofía recuerdo haber leído varios libros sobre Fichte: de Xavier Leon, de Heinz Heimsoeth, los prólogos a la Teoría de la ciencia traducidos por GAOS, ETC.

como le llama Fichte, influido aún por Kant⁹ y en el segundo del *realismo*¹⁰. La famosa frase de Fichte de que “el tipo de filosofía que se escoge depende del tipo de hombre que se es” hace alusión precisamente a esta diferenciación entre quienes le dan preeminencia al yo y quienes se la otorgan al *no-yo*¹¹. Fichte está convencido de que el yo es el soporte, el *grund*, la *conditio sine qua non* del no-yo. Y está convencido de tal cosa, ya que si el no-yo (o la naturaleza) determinara al yo, se vendría abajo la espiritualidad humana, deviniendo, en el mejor de los casos, la espectral ilusión de un espejismo. Si las leyes naturales, en efecto, determinaran el libre arbitrio, se anularía la responsabilidad del ser humano y, con ello, la moral particular y la eticidad en general. Una libertad causada, como diría Kant, deja de serlo. Pero también un raciocinio predeterminada por la acción causal del no-yo sobre el yo perdería su garantía de validez fundada en la autonomía de la razón y los preceptos y operaciones en que encarna. Por eso Fichte, influido en este punto por la segunda Crítica (La Crítica de la razón práctica) de Kant, afirma resueltamente la primacía ontológica del yo (libre y racional) sobre el no-yo. Pero el yo tiene dos niveles: el yo finito, o empírico, del que vengo hablando, y un yo

⁹ Yo lo designo, junto con otros muchos intérpretes, idealismo subjetivo para diferenciarlo del idealismo objetivo (que priva, por ejemplo, en Schelling).

¹⁰ o, si llevamos esta posición a sus últimas consecuencias, materialismo filosófico.

¹¹ No me interesa en este sitio comentar el relativismo implícito en la máxima de Fichte

absoluto –o *yoidad pura* que abarcaría a todos los yoes- que es el fundamento del yo finito y, por consiguiente, de la correlación sujeto-objeto. Dos de los principios básicos de la lucubración tradicional (de la lógica) hacen acto de presencia aquí: el de la *identidad* del yo absoluto que se pone a sí mismo y el de la *contradicción* entre el yo y el no-yo. Y también se puede asentar que, al inicio de su reflexión, Fichte echa mano de esa triplicidad -que ya aparece en Kant en la clasificación de las categorías- y que culminará en Hegel al incardinar su “ciencia de las experiencias de la conciencia” (o sea en su fenomenología y en todo su sistema) con un proceso dialéctico de carácter ternario. El yo absoluto es, en efecto, un *yo tético* que, tras de ponerse a sí mismo, opera con *antítesis* (oposiciones, diferencias, análisis) y con *síntesis* (unificaciones, conjunciones). No sólo hay primacía del yo tético sobre el yo empírico, sino, como ya dije, del yo finito sobre el no-yo. Pero también es necesario subrayar que no sólo hay tensión entre el yo y el no-yo, sino entre el yo tético y el yo personal.

El yo finito pone al no-yo como un resistencia que le permite realizar su ideal moral y su libre voluntad, ya que la moral de Fichte –más cercana en este punto a Hegel que a Kant- rechaza la idea de que con la intención basta, sino que lo bueno debe llevarse a cabo en la realidad por más dificultades y resistencias que ésta presente. Aún más. El no-yo ha sido puesto ahí “fuera” de nosotros para

hacer posible el acto moral, ya que el yo finito, que *debe ser* como lo exige el yo absoluto, para cumplir tal objetivo, requiere la “presencia” del no-yo resistencial como la permanente ocasión de realizarse. El yo absoluto no es la conciencia teórica ni la conciencia práctica, que diría Kant, sino el fundamento de ambas.

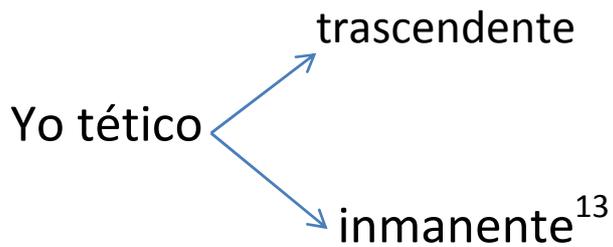
Es indispensable subrayar que el yo se desdobra en dos niveles (el yo absoluto y el yo finito), que mantienen la siguiente diferencia: el yo infinito es inconsciente, carece de “apercepción”, como diría Kant, mientras que el yo empírico es consciente y autoconsciente. Pero es importante dejar en claro que el yo absoluto toma conciencia de sí mismo en el yo finito, del mismo modo que la Idea hegeliana cobra conciencia de sí en el Espíritu subjetivo.

No sólo hay dos sentido o instancias del yo, sino que Fichte, en algunos de sus textos, insinúa en ocasiones y afirma sin tapujos en otras que el yo absoluto también presenta una contradicción o una desdoblamiento: el yo absoluto, que se pone a sí mismo, es considerado, las más de las veces, como el conjunto de los yoes o, para decirlo con lenguaje kantiano, como la síntesis de toda conciencia posible. Pero en otras ocasiones es visto como Dios o la Verdad que *pone* a los opuestos yo y no-yo. Cuando el yo absoluto es identificado con la espiritualidad humana, y del conjunto de los yoes posibles se abstrae la noción de *yoidad pura*, se puede

decir que Fichte está hablando, digámoslo así, de un *Dios inmanente*, que no existe en sí y por sí¹², pero cuando el yo absoluto es aunado a la divinidad, está refiriéndose a un Dios “trascendente”. En el primer caso nuestro filósofo afirma de manera radical (aunque velada) el *ateísmo*, en el segundo caso proclama, no el monoteísmo tradicional, sino un panteísmo *sui generis* en el que toda realidad –la yoidad pura humana, el yo finito y el no-yo- se funda en lo que podríamos llamar el lado divino del yo absoluto. Se trataría no de un monoteísmo, ya que la Divinidad, aun existiendo “fuera” de los yoes individuales, carece de personalidad y sólo adquiere conciencia de sí en y por el yo (absoluto y empírico) del ser humano. Coincidiría más bien con el emanentismo. Sería, en efecto, un panteísmo emanentista -cercano a Plotino, Proclo y el neoplatonismo- ya que de la Divinidad emanarían las otras manifestaciones del ser. Habría, pues, una realidad divina, pero jerarquizada en diferentes niveles y en la que (hasta en el no-yo) se esfumaría toda materialidad. Fichte oscila entre el ateísmo y el panteísmo emanentista de carácter egológico.

Los tres niveles son:

¹² En 1798, Fichte fue sustituido de su cátedra de la Universidad de Jena, acusado de ateísmo.



Yo finito (cada quien)

No-yo (puesto por el yo finito).

Para que tenga “sentido” esta concepción del mundo, se requiere otro elemento en el cual pone el acento Fichte: la *imaginación*, que no sólo es una intuición racional que aprehende un objeto pre-existente, sino que es una *imaginación productiva*. Es una imaginación que intuye lo que previamente crea o estatuye¹⁴ el yo absoluto que se pone a sí mismo, lo que hace es simultáneamente autoimaginarse productivamente o autoproyectarse en y por la imaginación creadora. El yo empírico, puesto por el yo infinito, también se rodea del no-

¹³ Fichte, según la etapa de desarrollo y las condiciones sociales prevalecientes, oscila entre una posición y otra, inclinándose en el fondo, a mi entender, a la segunda.

¹⁴ Este concepto de imaginación se relaciona con el de Kant, quien le adjudica a tal capacidad un papel mediador entre lo estético (sensibilidad) y lo discursivo (intelectivo). Fichte le atribuye un papel diferente.

yo echando mano de su capacidad como imaginación productiva.

Para aplicar el método de la FCI a la filosofía de Fichte, conviene tomar en cuenta que, a partir de Descartes, la modernidad hizo suyo, revitalizándolo, el viejo problema de las relaciones entre el cuerpo y el alma o, de manera más amplia, entre la *cosa extensa* y la *cosa pensante*. Esta cuestión era de innegable importancia porque se trataba de hallar qué vinculación podía existir entre la *res extensa* que, por definición, no era *res cogitans* y la *res cogitans* que, en esencia, no era *res extensa*. El primer intento de entender y conceptualizar este nexo –que parecía indudable– fue realizado por el propio *Cartesius*. El cuerpo se vinculaba al alma y viceversa mediante unos *espri animaux* (espíritus animales) contenidos en el organismo y que, en tanto espíritus, podían establecer un puente con las cogitaciones y, en cuanto animales, les era dable vincularse con la fisiología corporal. Pero la “solución” era falaz, y así lo comprendieron los cartesianos, ya que la dificultad de relacionar sustancias antitéticas en lo macro se reproducía, en lo micro, con esos organismos duales imaginados

por el autor de la *Meditaciones metafísicas*. Parecía incuestionable que la criatura humana era un compuesto de cuerpo y alma. Si es así, ¿cómo entender la acción o influencia del cuerpo sobre el alma y del alma sobre el cuerpo, cuando se trataba de dos realidades no sólo distintas sino contrapuestas? Nicolás Malebranche (1638-1715), y antes de él Geulincx, pretendió responder a esta pregunta con la hipótesis del *ocasionalismo*, es decir, que cada vez que influía el cuerpo en su contrario o el alma en su antítesis, dios intervenía para lograr, la incomprendible, de otra manera, vinculación de las dos realidades. En cada *ocasión* en que ocurría, pues, esta acción de un opuesto en otro, la divinidad era la que solucionaba la dificultad.

A Leibniz le pareció desorbitada esta pretendida solución. ¿Por qué pensar que dios había escogido el camino de intervenir e intervenir un número infinito de veces para que el “hálito divino” repercutiera en el trozo de cieno que nos constituye y viceversa, cuando puede hacerlo con una sola vez? Y ¿cómo? con la acción que llamó el autor de la *Monadología* la “armonía preestablecida” o, lo

que tanto vale, la concordancia entre lo espiritual y lo material predispuesta por el hacedor del mundo desde el momento en que dio a luz lo espiritual y lo material.

Spinoza rehuyó este camino que presuponía no sólo la contradicción insalvable del ser y el pensar, sino también la participación externa de un tercer elemento (la divinidad) que ejercía la *creatio ex nihilo* con las dos realidades mencionadas y un oscuro intervencionismo para armonizarlas. Spinoza habla de una *Sustancia* fundadora –que, a pesar de las apariencias y el nombre que a veces le da, no coincide con el Dios del monoteísmo. Una sustancia que posee dos *atributos*: lo espiritual y lo material que pueden relacionarse y se relacionan porque tienen el mismo fundamento o forman parte de un principio supremo cuya realidad se desdobra en la *res cogitans* y en la *res extensa*¹⁵.

Las relaciones entre lo corporal-no espiritual y lo espiritual-no corporal resultaban, pues, un problema, uno de los mayores problemas que hacen acto de presencia, no sólo en la modernidad, sino en la

¹⁵ Hegel, que aquilata este punto de vista como una seria aproximación a la verdadera filosofía, dirá, en famosa frase, “ser spinozista es empezar a ser filósofo”.

historia de la filosofía de todos los tiempos. ¿Cuál es la posición de Fichte ante este problema? Su “solución” es tajante: deshacerse de lo corporal, como una realidad en sí contrapuesta a la realidad anímica. Y santo remedio: ya no hay que apelar al ocasionalismo, ni a la armonía preestablecida, ni a una sustancia que opera como el común denominador de los opuestos. Simplemente, al negar la realidad de lo natural –o del *noúmeno* como diría Kant- desaparece el problema de cómo establecer puentes entre el ser y el pensar. El no-yo no existe con independencia del yo, y si es así, ¿qué dificultad puede haber en concebir las relaciones entre un sujeto y un objeto que compartan la misma esencia espiritual?

Si focalizamos las consecuencias implícitas en este idealismo subjetivo¹⁶, tendríamos que imaginarnos una realidad donde todo lo material –nacer, poseer un cuerpo, comer y beber, hacer el amor, luchar contra los poderosos, padecer y finalmente morir, etc.- no son más que vicisitudes espirituales puestas por el yo en el no-yo. Para que se visualice este mundo -que se contrapone en todo y por todo al

¹⁶ Lo cual implica salirse del planteamiento de Fichte para poderlo comparar con el mundo como se nos da normalmente.

mundo del sentido común o al de una ciencia vinculada con el materialismo filosófico- preguntémonos ¿qué es un milagro? Para los creyentes es simple y llanamente la intervención de lo sobrenatural en lo natural, llevada a cabo por un santo varón, una mujer piadosa dotada de innegables fuerzas espirituales o de plano directamente por la divinidad. Para el simple mortal, como decía Hume, el milagro es el desconocimiento de la causa que engendró el “portento” -si éste ha tenido lugar- y la sustitución de esa causa natural ignorada por una intervención sobrenatural. Para los cristianos -que en general son *realistas* desde el punto de vista gnoseológico- el milagro es un acontecimiento excepcional. La naturaleza en su dinámica habitual, no es normalmente entorpecida por las intromisiones del allende en el aquende. Pero en el caso de Fichte -y de todos los idealismos subjetivos- *el milagro no es la excepción sino la regla*. El no-yo en su conjunto -y no algunas veces sino siempre- está determinado por la milagrosa intervención de lo espiritual en lo material. La biografía de todo ser humano -

incluyendo lo de Fichte¹⁷ - no puede ser entendida sin la contundente aseveración de que el no-yo -un no-yo formado por una materialidad dinámica y creadora- es anterior al yo: hay cuerpos sin manifestaciones espirituales, pero no existen manifestaciones espirituales sin su basamento físico. El agnosticismo kantiano -la cosa en sí existe pero es incognoscible- se hace a un lado, Fichte lo repunta como inaceptable; pero no en el sentido que, al presentarnos una imagen fenoménica, nos obliga, con la ciencia, a ir en pos de su esencia, su trasfondo y demostrar así la existencia del conocimiento ejerciéndola¹⁸, sino arguyendo que la *cosa en sí* no puede ser conocida porque no existe. La focalización de las consecuencias implícitas nos muestra que la única cosa en sí para Fichte es el absurdo.

¹⁷ Su nacimiento, su pobreza, su ocupación de cuidador de gansos (como en la novela de Wasserman), sus ambiciones, etc., no se pueden entender si lo imaginamos en un mundo donde no existen ni el espacio, ni el tiempo, ni las cosas, ni la realidad circundante y sus vicisitudes, sino como espectros fantasmagóricos de un yo.

¹⁸ O convertir perpetuamente la cosa en sí en cosa para nosotros, como decía Engels.

3. Arturo Schopenhauer (1788-1860).

Insisto aquí en que el interés de este escrito no es hacer una crítica teórica de los filósofos que he escogido, ni tampoco una denuncia del contenido de clase de estos pensadores, lo cual, en ambos casos, ha sido ya realizado por filósofos marxistas o progresistas en general, capacitados para hacerlo. Mi intención es poner ante los ojos del lector cómo sería el mundo, y los hombres y mujeres en él, de ser la filosofía en cuestión un fiel reflejo de la realidad. Esta focalización de la concepción inherente a una propuesta filosófica ayudará a combatir las falsificaciones filosóficas y a denunciar el absurdo que conllevan.

Pasemos al caso de Arturo Schopenhauer. Juega un papel importante en su trayectoria filosófica su tesis doctoral *La cuádruple raíz de la razón suficiente*¹⁹. Aquí hallamos tanto una aceptación entusiasta de la filosofía kantiana como un alejamiento crítico de la misma. ¿Qué le apasiona de ella? El reemplazo del *noúmeno* por el *fenómeno*, el juego de manos que escamotea la *cosa en sí*, el método trascendental que asevera que antes de conocer, y para hacerlo,

¹⁹ De la que publicó dos ediciones: uno en 1813 y otra en 1847.

hay que examinar las condiciones subjetivas del conocimiento y el resultado de la aplicación de dicho método (en la *estética trascendental* y en la *analítica*) que muestra al espacio y el tiempo como *formas a priori de la sensibilidad* y a las categorías - de las cuales la causalidad, según Schopenhauer, es la esencial- como *concepto a priori del entendimiento*. Pero ¿qué le parece desacertado en la *Crítica de la razón pura*? La “disparatada” afirmación de que detrás de la representación de los *sense data* o, lo que tanto vale, del mundo fenoménico, hay una *cosa en sí* que, al convertirse en el objeto de la cognición, se distorsiona convirtiéndose en *fenómeno*. Por este velamiento que hace la representación fenoménica de la *realidad en sí misma*, Kant afirmará contundentemente que la cosa en sí existe, aunque nos resulte para siempre incognoscible o, llega a asentar de manera más modesta -en el prólogo a la segunda edición de la primera crítica- que, para escándalo de la inteligencia humana, lo más a lo que aspirar es a tener la *creencia* de que, fuera de nosotros y como soporte objetivo del mundo fenoménico, existe *la cosa en sí*. Schopenhauer es un idealista subjetivo radical. La cosa en sí -concebida como soporte

objetivo de la representación- no existe y, por consiguiente, ni se puede dogmáticamente afirmar su presencia ontológica ni es dable tener la menor *creencia* de ella. Pero Schopenhauer no niega del todo la existencia de la cosa en sí. La rechaza como supuesto fundamento de la *representación*; pero está convencido de que la *voluntad* encarna la *cosa en sí*. Su libro fundamental *El mundo como voluntad y representación* alude al hecho, efectivamente, de que en el mundo como representación no existe el noúmeno, lo transfenoménico, pero en el mundo como voluntad, ésta es ni más ni menos una *cosa en sí*.

Como Schopenhauer no se refiere sólo a la voluntad individual o a la voluntad humana en general, sino a una voluntad que -como fuerza o energía *sui generis*- rige al mundo natural, me parece que antropomorfiza el universo. Su filosofía tiene, desde luego, antecedentes en este propósito. Recordemos, respecto a la filosofía griega, que la corriente presocrática suele ser dividida en dos grandes vertientes: los *monistas* y los *pluralistas*. Los primeros -como los miletanos y Heráclito- piensan que el cosmos posee una sustancia

fundamental -agua, aire, fuego- de la que se derivan todas las cosas habidas y por haber o los entes en general. La segunda, creyendo más fácil hacer la derivación de esta infinidad de seres a partir de lo plural más que desde lo singular, habla de un conjunto de sustancias primordiales -raíces, átomos, *homeomerías*- que juegan el papel de ladrillos o adobes de lo existente²⁰. Dos de estos pensadores -Empédocles de Agrigento y Anaxágoras de Clazomene- creen que sus sustancias plurales²¹ están regidas por la acción de dos principios: Empédocles piensa que las *raíces* se hallan sometidas al *Amor* y el *Odio* y Anaxágoras que sus corpúsculos se encuentran gobernados por el **Nous**. El Amor y el Odio son nociones abstraídas de sentimientos de mujeres y hombres. El Nous, lo es de la inteligencia del ser humano. Se trata, pues, de dos interpretaciones antropomórficas de la naturaleza. Del plexo de causas enumeradas por

²⁰ Las *homeomerías* es un término usado por Aristóteles para denominar los corpúsculos cualitativamente diferenciados. El término alude a lo *homogéneo*, y a que las partículas de Anaxágoras, a diferencia de los átomos de Leucipo y Demócrito que tienen diferencias cuantitativas, son partículas de diversas cualidades: corpúsculos de vidrio, de madera, de leche, etc.

²¹ Las *rizómata*, en el primer caso, o sea, el fuego, el aire, el agua, la tierra, y los corpúsculos cualitativamente diversos u *homeomerías*, en el segundo.

Aristóteles²², los dos pluralistas adjudican a sus principios rectores -al Amor y el Odio y al Nous- las funciones de *causa eficiente* (o del movimiento) y de *causa final* (o teleológica). Los entes, para el siciliano, nacen por obra y gracia del *amor* y mueren por la *discordia* y, para Anaxágoras, nacen y mueren en cuadrados por la *inteligencia* que rige al mundo.

Schopenhauer, sobre todo en su texto *La voluntad en la naturaleza*, hace una nueva abstracción antropomorfizadora: la *voluntad* se convierte en el *factótum* de la realidad, sea ésta cual sea. Es interesante notar que los tres compartimentos del espíritu de que hablaba la psicología prefreudiana - el sentimiento, el pensamiento y la voluntad- son utilizados por los tres filósofos -Empédocles, Anaxágoras y Schopenhauer- como los factores que mueven y dan sentido al universo de fenómenos²³. Hay, sin embargo, una diferencia fundamental entre los presocráticos y el autor de *Parerga y Paralipómena*: los primeros son materialista y su antropomorfización es relativa, mientras que

²² Que le sirvieron al estagirita para hacer, en su *Metafísica*, una concentrada historia de la filosofía griega hasta él.

²³ La antropomorfización plena de la naturaleza la proporciona, como lo vimos, Fichte, cuando advierte que el yo -que sintetiza los sentimientos, el entendimiento y la voluntad- pone al no-yo.

Schopenhauer, como Berkeley y Fichte, es idealista-subjetivo, y su antropomorfización es absoluta.

La aplicación del método de la focalización de las consecuencias implícitas a Schopenhauer, como a otros idealistas subjetivos y a los solipsistas, si es que existen, puede ser auxiliada -si nos desplazamos del mundo abstracto de los filosofemas al nivel personal de la psicología- por la diferencia freudiana entre la neurosis y la psicosis. La neurosis, como se sabe, es un trastorno de las partes constitutivas de la psique. Hace referencia a los conflictos que sufre el *yo* -revelados en ciertos síntomas- por las contradicciones entre el *superyó* -o el ideal del *yo*- y el *ello* donde opera una catexia de pulsiones, y el deseo (fuente del principio del placer) exige su satisfacción. La psicosis también es un trastorno de la psique, pero más que entre sus partes constitutivas, entre ellas y la realidad. Se trata en efecto de la pérdida por parte del *yo* del sentido de realidad -sustituida por un "mundo" fincado en el delirio- debida a causas psíquicas, somáticas o psico-somáticas.

Los idealistas subjetivos en general, y Schopenhauer en particular, sufren lo que yo denominaría una

psicosis filosófica o metafísica. Esta psicosis no es una enfermedad en el sentido tradicional, hipocrático, del término. No tiene nada que ver con la esquizofrenia, la paranoia, la ciclotimia, el autismo y tantas parafrenias o patologías paranoides que sufren los individuos. Se trata más bien de una disfunción especulativa, de una enfermedad en la concepción del mundo. El que padece de psicosis metafísica puede ser un sujeto normal que no se halla aquejado por una pérdida importante del sentido de realidad. No es un individuo que en su vida cotidiana sea presa de la demencia o del Alzheimer. No. Pero a la hora de filosofar, de preguntarse por el lugar de la mujer y el hombre en el universo, la concepción que genera o a la que se somete traiciona lo que-es-en-realidad-de-verdad y se interna en los vericuetos del delirio. Él está sano pero su pensamiento está enfermo y la enfermedad específica que padece es la psicosis, o sea la pérdida del sentido de realidad.

Esta es la imagen que nos proporciona el método de la focalización de las consecuencias implícitas al ser aplicado a Schopenhauer y al idealismo subjetivo en todas sus variantes en general. Pero

¿por qué se produce la psicosis filosófica? No es producto, como se comprende, de las causas físicas y psíquicas que producen la psicosis como patología humana. Tiene sus condicionamientos y determinaciones específicas.

Las tesis kantianas de la incognoscibilidad de la cosa en sí, y de la identificación de fenómeno, experiencia y conocimiento científico, generó en la filosofía idealista postkantiana una megalomanía filosófica o un narcisismo especulativo que, ante la desvalorización de la materia, exaltaba al yo sobre el no-yo o a la voluntad sobre la representación. La *psicosis metafísica* no tiene como determinación entitativa un malestar corporal o una disfunción cerebral. Su etiología no reside en una patología psicosomática de su detentador. La causación de dicha “enfermedad del espíritu” surge del “más allá” del cuerpo, esto es, de la familia, la sociedad, la economía. Esta es la razón por la que un individuo puede hallarse relativamente sano, sin ninguna pérdida seria del sentido de realidad en su vida cotidiana y que, incluso, sea reconocido en su medio social por su realismo y su sensatez consuetudinaria, y no obstante, a la hora en que

filosofa, sea de manera profesional o no, desvaría, se le deshace el sentido de la realidad entre las manos, y cae en esa suerte de violenta tergiversación de las cosas a la que llamo psicosis filosófica o metafísica.

La educación religiosa de la mayor parte de los portavoces idealistas de aquella época coadyuvó, en efecto, a la aparición de la *psicosis metafísica* porque afirmaba la inexistencia de la naturaleza y de las conjeturas “demoniacas” que los materialistas y naturalistas sacaban de su arrolladora existencia.

En la focalización de las consecuencias implícitas (FCI) del idealismo subjetivo en general y de la concepción del mundo de Schopenhauer en particular, descubrimos, pues, que esa filosofía adolece de una *psicosis metafísica* que se entronca sustancialmente con el concepto de ideología como falsa conciencia. En un viejo texto escribí: “La *ideología* se manifiesta, en tanto forma, como un discurso científico o filosófico. La *cara visible* de la *ideología* es su pretensión de tenérselas que ver con la verdad, su apariencia o su declaración de que está reflejando la cosa tal como es en sí misma. Este

es, elocuentemente, el caso del idealismo clásico alemán o de esos pensadores (como Feuerbach, Bauer o Stirner) que formaban parte de la *Ideología alemana*. Estos pensadores presentan sus lucubraciones como *la* verdad, como *la* filosofía o como *la* ciencia. Pero Marx demuestra que esto no es más que la apariencia, y pone de relieve que dicha *cara visible* de la *ideología* disfraza su *cara oculta*. Y aquí nos encontramos, como hemos dicho, no sólo con una estructura definitoria de la *ideología*, sino también con su diferencia respecto al error. La estructura definitoria de la *ideología*, en el sentido marxista del término, articula estos dos elementos, estas dos caras, de tal modo que podemos afirmar, por ejemplo, que aunque una “filosofía” determinada pretenda reflejar el ser mismo de las cosas (cara visible) está en realidad expresando ciertos intereses de clase (cara oculta). Aún más, para que una *ideología* pueda operar como instrumento de una clase (cara oculta) debe disfrazarse de ciencia o filosofía (cara visible). *La cara visible es, entonces, la condición posibilitante, en la ideología, para que sea efectiva la acción de su cara oculta.* La ideología es no sólo pasiva (expresión del ser social) sino también activa

porque está destinada a reinfluir en el ser social. La *ideología* es, por ello, deformante-conformante. Para *conformar* lo social en la medida de los intereses de una clase social determinada se hace pasar como *la* verdad. Por medio de su “cara oculta” *deforma* la verdad o la limita, constriñe, tergiversa en función de sus intereses. Por medio de su *cara visible* es o puede ser un elemento que coadyuve a la *conformación* de la sociedad de acuerdo con los intereses de una clase. La *ideología* implica, ciertamente, el error: no hay *ideología* sin error o, lo que es igual, sin “verdades” a medias o “verdades” manipuladas. De ahí que sea siempre, como el mismo error, una *falsa conciencia*. Pero no es un yerro que provenga de una mera torpeza cognoscitiva, sino que es un error que se presenta o parece ser una verdad. Este “*error con cara de verdad es una característica fundamental, en consecuencia, de la ideología*”²⁴.

Es importante subrayar, a riesgo de repetirme, que si la psicosis patológica surge del cuerpo del individuo, la *psicosis metafísica* es engendrada por el medio ambiente. Por eso la psicosis filosófica no

²⁴ *Teoría científica de la historia*, Editorial Diógenes, Tercera Edición de 1982, México D. F. pág. 111-112.

sólo es un error sino una ideología de clase. Esta afirmación no implica la concepción lineal y mecanicista consistente en suponer que todos los miembros de una clase generan, defienden y actúan en función de su ideología diferenciada de las demás. No. El entreveramiento de concepciones es enormemente compleja y la conocida afirmación de que “la ideología dominante es la de la clase dominante” no es una excepción sino, en general, la regla.

4. Un apunte sobre las exclusivas del existente.

Las dos *exclusivas* del hombre, como las llamaba mi maestro José Gaos, la *razón* y la *libertad*, no pueden hallarse subordinadas al determinismo mecanicista. Una libertad *causada* deja de serlo. Una razón *determinada* pierde su garantía de veracidad. La libertad (claro que en situación) tiene que ser incausada (aunque sí condicionada) porque, si no, el existente no sería dueño de sus actos, dejaría de ser responsable, la moral no le atañería y se concebiría como *cosa*. Esta concepción determinista afirma que el hombre se *imagina* ser libre, pero que no lo es ya que todos sus actos, tenidos por opcionales, serían producto de un encadenamiento de causas –en la concepción materialista- de carácter

bioquímico. Los resultados de la descripción fenomenológica de nuestra libertad constitutiva (u ontológica), se negarían de un plumazo frente a la magnificación de la metafísica determinista.

El determinismo afirma también que el hombre *se imagina* que razona, pero en realidad todas y cada una de su lucubración está causada por antecedentes determinativos de carácter cerebral.

Para el materialismo la psiqué –conciencia, subconciencia e inconsciente- es producto de la materia altamente organizada, o sea, de su específica conformación humana. Si la psiqué está “determinada” por la organización material, también lo están la libertad y la razón.

El *determinismo mecanicista* es al materialismo filosófico, lo que la *predestinación* es al idealismo cristiano. En ambos casos, si rendimos pleitesía a la categoría de la causalidad metafísica, la libertad y la racionalidad desaparecen, o mejor, existen como prácticas ilusorias. El calvinismo y el materialismo vulgar coinciden en este punto. La predestinación arrasa con el hombre y lo vuelve juguete de la voluntad divina o del basamento orgánico-corporal.

Desde el punto de vista naturalista, a la mayor o menor organización de la materia, corresponde una mayor o menor complejidad conductual del ser vivo ante su

ambiente. No tienen el mismo comportamiento un germen unicelular y otro pluricelular, un ser inorgánico y otro orgánico, etc. En la cúspide evolutiva de los animales, el hombre aparece con un cerebro, un aparato nervioso central, etc. que es la *conditio sine qua non* de la vida espiritual (inteligencia, voluntad, sentimiento). Y aquí cabe la pregunta: ¿la materia altamente organizada determina la existencia de esta vida espiritual? Si por determinación entendemos que lo material (bioquímico) “pone” todos los actos de la voluntad, todos los pensamientos de la inteligencia y todas las vivencias del sentimiento, las mujeres y los hombres tendrían como esencia última la *cosificación*. Los tres compartimentos del espíritu serían ilusorios; la evidencia inmediata de las exclusivas del ser humano se inmolaría en nombre de lo que “se halla a espaldas” de lo imaginario –o sea la cadena causal- y el mundo se dividiría no en lo material y lo espiritual, sino que habría un *monismo materialista* en que, en última instancia, lo material fagocitaría a lo espiritual. Esta es la triste consecuencia de un naturalismo automaticista.

El determinismo es innegable e indiscutible, ya que sin la organización material *posibilitante* sería imposible la existencia de lo espiritual y las dos facultades que me interesan en este escrito: la libertad y la razón. Todo filósofo con los pies en la realidad no cree en los cuentos de fantasmas, porque sabe que si bien puede haber

materia sin espíritu -porque éste es producto única y exclusivamente de la materia altamente organizada- no puede haber espíritu sin materia. Pero el determinismo mecanicista es engañoso por las razones que cité con antelación. No se puede prescindir del determinismo, pero el tipo de determinismo que puede venir en nuestra ayuda es el *determinismo dialéctico*. Este determinismo trae consigo dos afirmaciones esenciales: 1. Lo espiritual no puede existir sin lo material y 2. Lo espiritual no es algo ilusorio sino algo que, generado por lo material, existe realmente.

El determinismo *dialéctico* hace la diferencia entre determinación (metafísica) y condicionamiento. La materia organizada en el sentido corporal humano, no *determina mecánicamente* los actos de la libertad y los raciocinios de la inteligencia –porque ello anularía como realidad sustantiva las dos exclusivas humanas-, sino que las *condiciona materialmente* o, lo que es igual, genera *la capacidad* de libre arbitrio y la *aptitud* de la razón. ¿Y qué implica afirmar que la materia corporal es la condición necesaria para crear una *competencia*? Significa que la crea precisamente como la concebimos por definición. La libertad es la capacidad de optar sin un antecedente causal que me obligue a ello. La decisión inicia el movimiento con la propia elección, no está predeterminada sino por sí misma. Lo que la hace posible es pertenecer a una facultad que fue gestada, como

libertad en general (y no como desperdigadas conductas aparentemente libres) por el condicionamiento multifactorial complejo de la materia altamente organizada. Claro que esa capacidad se da en *situación*: hay un radio de acción en que le es dable optar, y todo un mundo donde, aunque quisiera, no le es posible hacerlo. Hay límites físicos, espacio-temporales, que la libertad no puede rebasar y también barreras sociales, culturales y espirituales que la libre voluntad está imposibilitada para franquearlas. Pero en el circuito de lo posible, la libertad puede optar –sin determinaciones anuladoras- y ese es el punto en que surge la *responsabilidad*. Si yo elijo hacer esto o aquello, soy responsable de mis actos. La responsabilidad me atañe, pues, a mí, pero repercute en los demás. Esta es la razón por la que la idea de poseer la capacidad del libre arbitrio, al implicar la *responsabilidad*, y al repercutir ésta en los otros o en la sociedad, la noción de una libertad “incausada” –en el sentido ya visto- nos lleva a la moral y sus valores (de lo bueno y lo malo) y a la ética, como ciencia que examina la diversidad histórica de las concepciones morales y también, desde luego, lo que pueden tener en común. No quiero detenerme mucho en lo que Sartre llamaba la “mala fe” es decir en la actitud del ser humano que, consciente de su libertad originaria, la niega –aduciendo que x acción la hizo obligado por su carácter, una enfermedad estomacal o tal o cual disfunción bioquímica- para escabullirse de la res-

ponsabilidad. La “mala fe” demuestra, de manera indirecta y con el subterfugio de la negación, que el existente es dueño de la capacidad de elegir, aunque sus decisiones no sean siempre fáciles.

La razón, en lo que se refiere a sus argumentaciones o raciocinios lógicos y matemáticos, tampoco puede encontrarse predeterminada. La *capacidad racional* del individuo se halla, sí, determinada dialécticamente o, lo que tanto vale, está condicionada forzosamente por la conformación anatómica y fisiológica del cuerpo humano, pero su ejercicio es independiente, libre, no predeterminado por causaciones naturales (o sobrenaturales). Si el raciocinio, a pesar de su *apariencia* de operar con autonomía y libertad, fuera el producto de tal o cual determinación somática, no conllevaría la garantía de una correcta lucubración o de una práctica cognoscitiva asertórica o apodíctica. Los feligreses del determinismo mecanicista no sólo niegan la existencia de una racionalidad ontológica independiente, sino caen en una burda contradicción. En efecto, si todo razonamiento está predeterminado, también el dogma del determinismo metafísico se hallaría pre-causado, perdiendo con ello toda garantía de veracidad.

Si la responsabilidad y sus consecuencias nos develan la existencia de la libertad ontológica (como capacidad), la ciencia y sus resultados prácticos nos demuestran la

presencia de la razón constitutiva del existente (como facultad).

Varios son los filósofos que, después de Spinoza, han hablado de dos tipos de libertad: la *metafísica* y la *dialéctica*. La primera –que es expresada brillantemente por varias personalidades de esa larga cadena de filósofos, para no hablar más que de Occidente, que va de Sócrates a Kant pasando por San Agustín y Descartes– habla de la libertad contraponiéndola a la necesidad y hace énfasis en que mientras la libertad (o el libre albedrío) se ubica *al interior* del ser humano –en su alma–, la necesidad se halla *fuera* de él –en la naturaleza y en su cuerpo. Esta libertad, como he dicho, no puede estar determinada, como se hallan todos y cada uno de los fenómenos naturales, ya que si así lo fuera devendría pura ilusión y el existente no sería responsable de sus actos. La libertad dialéctica –que, con algunos matices diferenciales, aparece en Spinoza, Hegel, Marx– no separa y contrapone una libertad interior y una necesidad externa, sino que relaciona de modo tal la primera con la segunda que define a la libertad como *el conocimiento de la necesidad*. Si se examina con profundidad este planteamiento, se advierte que la libertad dialéctica es una suerte de unificación de las dos exclusivas del ser humano, es decir, del libre arbitrio y de la razón. La libertad dialéctica tampoco puede hallarse causada y formar parte del sólido encadenamiento del de-

terminismo mecanicista. Es, desde luego, producto de la materia altamente organizada o, si se me permite decirlo así, es el ensamble de las dos capacidades exclusivas del existente. Pero tanto el aspecto *cognitivo* de la noción (el conocimiento de), como la génesis o ampliación del factor *decisorio* obtenido, son resultados de una acción elegida y no de una pre-causación naturalista. El conocimiento de la necesidad implica una asunción deliberada de la *disposición* a obtener un conocimiento –como lo hace el hombre de ciencia o cualquier individuo amante del saber. Si su práctica teórica tiene éxito -en cualquiera de los campos de la ciencia- el producto no sólo es un nuevo conocimiento sino un factor que genera libertad o amplía el radio de acción de ella. Todo esto no puede ser explicado por el determinismo mecanicista. Para entenderlo hay que echar mano de la dialéctica y tener en cuenta la diferencia entre determinación (mecánica) y condicionamiento (dialéctico)²⁵.

(continuará...)

²⁵ Este capítulo fue escrito el 19 de octubre de 2015.