

EPISTEMOLOGÍA Y EDUCACIÓN: (BREVE TRAZO) DE PLATÓN A HEGEL

*Sergio Espinosa Proa**

Abstract

This essay defends the idea that education and epistemology are necessarily related. Since its origins, the “object” of philosophy is not absolutely an object – or a given collection of them – but the whole. To say that the task of philosophy is to reflect on the whole – or being – will result in extreme shock, even more so for a modern mentality. Education is not mere knowledge transmission. To this extent, it does not require “an epistemology” to adequately fulfill such a task. On the contrary, all education occurs within an epistemology, within a metaphysics. That philosophy has been reduced to the size and rank of epistemology was the result of a prolonged process of weakening and decomposition.

Keywords: Education; Epistemology; Philosophy; Plato; Hegel; Kant.

1. EL ESPÍRITU DEL SABER

YO, PARA SER FRACO Y PARA ABRIR APETITO, NO SÉ SI DE ANTEMANO EXISTE (O DEBA EXISTIR) UNA “EPISTEMOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN”. Supongo que algunas personas, al menos en eso que se llama “mundo moderno”, dedican parte de su tiempo a escribir tratados y a impartir cursos o conferencias sobre el particular, elementales emolumentos de por medio. Si hay algo así como la epistemología y algo así como la educación, no cabe duda de que se podrán juntar en ciertas condiciones y hacer más o menos decorosa mancuerna. Se podrá afirmar, en tales casos, que la epistemología es necesaria para la

educación, o que en la educación subyace toda una epistemología, o, en fin, que es posible hablar de epistemología y también de educación sin que nadie note que entre ambas hay o puede haber espantosos abismos y producirse inesperados chispazos o cortocircuitos.

Pero aquí el desafío consiste en hablar no de una y otra por separado o de común acuerdo. El título del curso dice muy expresamente: epistemología de la educación¹. Las cuestiones que semejante conexión suscita son múltiples. ¿Tiene la educación una epistemología — que aquí trataríamos trabajosamente de sacar a flote —, o, por el contrario, es necesario aplicársela desde fuera para ver qué cara pone? ¿Es la educación un objeto para la mirada epistemológica, o el juego reside más bien en descifrar y explicitar una especie de epistemología propiamente educativa?

Permítaseme por lo pronto una breve digresión autobiográfica.

Mis primeros contactos con la reflexión sobre este campo extensísimo y poco delimitable que es la educación se remontan a algunas dispersas y poco rigurosas lecturas de Gaston Bachelard. Recuerdo sobre todo su célebre ensayo *La formación del espíritu científico*, que allá por los años setentas se leía, entre otras, gracias por recomendación directa del intelectual del momento, el terrible (y luego bastante pálido y alicaído) Louis Althusser. El título de aquel libro ya era suficientemente sugestivo. Bachelard no nos decía que la ciencia cabría en un conjunto más o menos anchuroso y más o menos complicado de fórmulas. No decía — y la verdad ya era de agradecer — que la esencia de la ciencia fuera su método. Decía algo que se anunciaba en la portada misma del libro. La ciencia es, de acuerdo con Bachelard, *una modalidad del espíritu*. ¡Del espíritu! Concedamos que el término no se halla lo que se dice a gusto en las heladas aguas del conocimiento científico. El espíritu,

* *Mexicano, doutor em Filosofia, Antropólogo Social e especialista em pesquisa educacional. México, Instituto de Ciências y Estudios Superiores de Tamaulipas – Icest. E-mail sproa52@yahoo.com.*

para decirlo claramente, *no es un objeto digno* de la mirada científica. No lo era, al menos, en esa época en la que por otra parte ya se incubaba algo muy *new age* entre (o por debajo de) las batas y los laboratorios y los congresos internacionales de metodología de la ciencia.

Bachelard quería que reconociéramos lo propio de esa *postura* del espíritu — *de esa forma* de la inteligencia, de la imaginación y de la sensibilidad — que llamamos ciencia. Y quería también que viéramos algo importante: que sólo reconocemos lo propio de algo cuando sabemos *dónde comienza* y comprendemos *en qué desemboca*. Lo que importa, en consecuencia, no es tanto saber *qué es*, sino *cómo se forma* — y hasta *dónde llega* — esa modalidad del “espíritu” que se admite generalmente como “científica”.

Honradamente, ya no me acuerdo de mucho más de lo que decía Bachelard. Creo que entonces más bien me aburrí y acabé por leer otras cosas, paulatina pero resueltamente más alejadas del “*espíritu científico*”. Pero la idea de que la ciencia

no es todo, o, para decirlo con más modestia, que la ciencia *no es la exclusiva forma de conocer el mundo ni la más grandiosa conquista de la humanidad* es una iluminación que debo — cierto que *inter alia* — al profesor Gaston Bachelard.

Lo primero que habría que hacer, pues, para desbrozar el terreno que presuntamente ocupa la “*epistemología de la educación*” es descifrar lo que estas palabras encierran, trazar de nueva cuenta sus alcances y reconocer sus límites. Preguntémonos al respecto, y sólo al pasar, si la idea de que *todo es — o puede ser — educativo* (y, por tanto, científico) no es una especie de *prejuicio de base* que nos permite (y nos prohíbe) seguir hilando determinadas afirmaciones sobre estas dos gigantescas abstracciones (¿aberraciones?) lingüísticas que son “*la educación*” y “*la epistemología*”.

Lo cual nos conduce inmediatamente al centro del torbellino.

2. UN HILO DE ARIADNA ENTRE OTROS MILES

LA TESIS QUE ME GUSTARÍA DEFENDER EN ESTA OCASIÓN SE PODRÍA FORMULAR CON RELATIVA BREVEDAD Y DESGLOSAR EN CINCO SEGMENTOS, A SABER:

Primero. Educación y epistemología se encuentran en una relación no accidental, sino necesaria e ineludible. La epistemología es, en el fondo, un proceso educativo, una regulación, una reglamentación, una dirección del intelecto.

Segundo. Este saber lo que (y cómo) se sabe, propio o definitorio de la epistemología, es, en sí mismo y sin ayuda de ninguna disciplina externa, un fenómeno educativo.

Tercero. A pesar de lo anterior, no existe en rigor ninguna cosa como una “*epistemología de la educación*”. No la hay, al menos, en el mismo sentido en que es impropio hablar de una “*filosofía de la aritmética*”

o de una “*filosofía de las ciencias y los objetos marinos*” o cosas por el estilo. Ni la filosofía ni la epistemología en cuanto tales se ocupan de determinadas regiones del ente — de lo “*real*” — con exclusión de otras. Desde sus orígenes, que aquí intentaremos rastrear, el “*objeto*” de la filosofía no es en absoluto un objeto — o una determinada colección de ellos —, sino *el todo*. Su misión nunca ha sido saber muchas cosas, sino saber cómo y en qué sentido simplemente *las hay* (o no).

En rigor, no hay filosofía de los astros, ni de los insectos, ni de los dioses, ni siquiera del arte o de la historia. Decir que la tarea de la filosofía es *pensar el todo* — o el ser — resultará en extremo chocante, más aún para una mentalidad moderna. Pero ello también se prestará para medir la distancia que nos hace modernos.

Cuarto. La educación no es — nunca ha podido ser — una mera transmisión de conocimientos. En ese sentido, no reclama “*una epistemología*” para cumplir adecuadamente semejante tarea, ni para que en otro caso le sirva de intérprete. Por el contrario, toda educación se produce en el seno de una epistemología — más exactamente: de una *metafísica* —, así sea ésta inexplicita o inconsciente.

Quinto. En concreto, la conversión — o reducción — de la filosofía al estatuto o al formato de una epistemología es revelador de la naturaleza de las operaciones que ha requerido la constitución del mundo moderno. Que la filosofía se achique al tamaño o al rango de la epistemología, que se la confunda con una simple “*metodología de la ciencia*” o con una “*teoría del conocimiento*” ha sido el resultado de un prolongado proceso de debilitamiento y descomposición.

Sirva lo anterior únicamente como espacio provisorio para plantar la interrogación cuyo despliegue intentaremos en lo que vendrá a continuación.

Lo que importa, en consecuencia, no es tanto saber qué es, sino cómo se forma — y hasta dónde llega — esa modalidad del “espíritu” que se admite generalmente como “científica”.

Platón piensa que sólo es posible conocer verdaderamente lo que no hay.

3. LA INVENCIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA

LA EPISTEMOLOGÍA ES, VAMOS A VER, UN INVENTO O LA DERIVACIÓN NO MUY TARDÍA DE UN INVENTO DEL PRIMER FILÓSOFO. No del primer *pensador*, sino del primero de esa estirpe que, precisamente gracias a él, se sigue llamando “*filosófica*”. Me refiero, desde luego, a Platón. Hay en semejante conjunción de términos — *epistémé* y *lógos* — una suerte de encantamiento. Hay, en cierto modo, una tautología.

Véámoslo en una primera aproximación.

La postura de Platón consiste, en lo fundamental — y en esto no hace más que seguir (¡pero también, según advertiremos, torcer!) los pasos de Parménides —, en satisfacer una exigencia de naturaleza lógica: una exigencia *del logos* (o al menos *una* de sus exigencias). Que sea posible conocer algo depende no de la (buena) suerte ni de la (buena) voluntad, sino del cumplimiento de dos condiciones básicas: ni el conocimiento, por un lado, ni el objeto conocido, por el otro, son susceptibles de *cambiar*.

Esto significa, por principio, que el conocimiento *no es ni puede ser el que proporcionan los sentidos*. La epistemología platónica es, en tal sentido, escéptica, o, para ser más precisos, *unilateralmente* escéptica: es una *negación* de lo que en condiciones normales se admite como “*conocimiento*”. Los sentidos proporcionan aspectos de un objeto o de conjuntos de objetos que experimentan cambios. *Por lógica*, si algo cambia — si deja de ser algo para

convertirse en otra cosa — es que simplemente no “*es*”.

Si las opiniones cambian es porque (en el fondo) no saben; si los objetos cambian es porque (también en el fondo) no son.

Esto adquiere así un cariz espectacular: el conocimiento que exige el *logos* no concierne a las cosas de este mundo. No concierne a la *physis*. Para decirlo una vez más con mayor rigor: el conocimiento consiste en *disolver* la *physis*. Es el resultado de la supresión de la *physis*, el producto de la negación de todo lo que los sentidos saben (y quieren).

La concepción que Platón mantiene de la razón es, en consecuencia, una concepción negativa. La negación de la sabiduría (o de la necedad) de los sentidos es la tarea específica de la razón.

La dificultad estriba entonces en imaginar objetos que no sean objetos, cosas que no sean cosas; objetos *para la razón* y no para la sensibilidad. Para ilustrar el esfuerzo implicado en la negación del testimonio de los sentidos, basta leer *el mito de la caverna* que aparece en el Libro VII de la *Politeia*. Objetos eternos e inmutables. Platón piensa que sólo es posible conocer verdaderamente *lo que no hay*.

Lo que, en particular, *no es* para los sentidos, pues éstos son limitados. El oído no sabe nada de la luz, el tacto no sabe nada del color, el gusto no detecta sonido alguno, el olfato no tiene idea del juego de las luces y las sombras. Cada facultad tiene su campo de acción, su campo de aplicación. El conocimiento también lo tiene, pero este campo es construido por el filósofo negando metódicamente lo que los sentidos saben del mundo. Los sentidos nos atan a la tierra, la razón — el *logos* — nos abre a lo eterno.

Lo eterno es accesible, pero sólo para la mirada del *logos*. Y, digámoslo al pasar, *no todo el mundo* puede confiar en él o hacer buen uso de sus cualidades.

Los objetos de la razón *no son objetos*, sino *aquello con lo cual éstos son construidos o recortados*. La mira-

da del filósofo se remonta así desde la inagotable pululación de objetos (o aspectos, o cosas, o apariciones/desapariciones) de este mundo hasta el cielo donde se guardan los diseños y las claves — y los secretos — de todos ellos. Que algo sea un triángulo no depende de sí, sino de su conexión con la triangularidad o triangulicidad. Que esta mujer sea hermosa no depende de otra cosa que de su afinidad o nexo con la idea inmortal de la hermosura. El mundo ofrecido por la sensibilidad es un *ejemplo* — débil y percedero y, a fin de cuentas, falso — de un mundo verdadero que se sitúa muy por encima de ella.

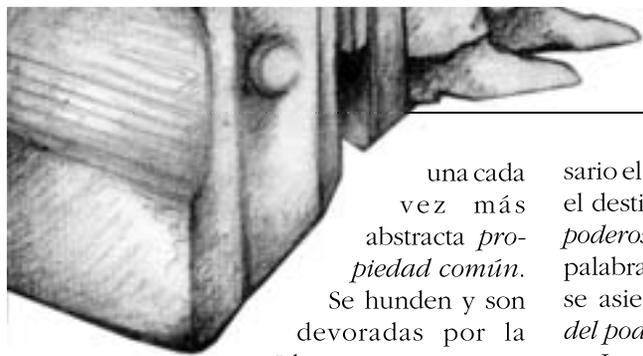
Que haya epistemología significa por lo pronto que la existencia de ese mundo-de-verdad sirve — al menos — para juzgar al mundo ilusorio de la sensibilidad y de la opinión.

4. LA CLAVE DE BÓVEDA

LA OPERACIÓN DE PLATÓN DA EXPRESIÓN CONCEPTUAL A UN PROCESO QUE SE ESTÁ PRODUCIENDO EN TODOS LOS ÓRDENES DE LA EXISTENCIA GRIEGA: A SABER, LA SUBORDINACIÓN DE LO PARTICULAR (Y CONTINGENTE) A LAS EXIGENCIAS DE LO UNIVERSAL (Y NECESARIO). Tal es el proceso (y el precio) de la *civilización*. Cada objeto tiene que subordinarse a la fórmula ideal de la cual él es sólo una materialización, un caso. Cada parte ha de someterse al todo del cual ella es simple simulacro o aparición. La diferencia y la irreductibilidad de cada cosa del mundo deberá ceder su sitio a *lo que entre ellas hay de común* a fin de que el conocimiento humano sea no sólo posible, sino verdaderamente efectivo.

Las cosas se hunden (y disuelven) en





una cada vez más abstracta *propiedad común*.

Se hunden y son devoradas por la Idea.

La Idea no es el mundo, sino el no-lugar y el no-tiempo donde todo el mundo y lo que en él deambula y se extravía es previamente *pensado*. Un no-lugar y un no-tiempo desde el cual es posible *saber ver lo* que son el espacio, el tiempo — y sus (desde entonces, definitivamente extraños) habitantes.

La exigencia más severa del *logos* se cumple así en el filósofo.

Pues lo que hace *el logos* es *ponerse en el lugar* de las cosas — y, en el límite, *olvidarse de ellas*.

No parece necesario demorarse aquí en los vericuetos técnicos del proceder platónico. No vamos a describir ni a discutir en este momento los caracteres del método dialéctico, o, para evitar bochornosas confusiones, del diálogo como método o como condición epifánica de la verdad. Tan sólo consignemos dos cosas. Primero, que la definición que busca el filósofo se ocupa sin excepción de *aquello que permanece* por encima — o por debajo, o al lado — de todos los cambios. Pero semejante objeto por encima — o por debajo o al lado — de todo objeto, de toda particularidad, ¿podría ser otra cosa que una vacía abstracción? ¿Es otra cosa lo universal en sentido estricto? ¿Qué es el todo cuando se suprime la infinita composición de particularidades y aspectos de todas y cada una de las cosas?

Segundo: la verdad perseguida por la filosofía no puede sostenerse en la autoridad de la tradición ni legitimarse por ella. La verificación es una exigencia que se traslada a la esfera pública, a la *“plaza”*, al debate y la deliberación abierta. La palabra filosófica es dialéctica en ese sentido preciso: se opone a la palabra poética y al conjuro, a la plegaria y a la aserción del adivino.

Para llegar a esta palabra es nece-

sario el rodeo de la controversia. Pero el destino es el mismo. Una *palabra poderosa*, una palabra inapelable, una palabra subyugante. Una palabra que se asiente y se asegure *en el lugar del poder*.

La meta es la misma: la palabra *de la Ley*.

5. UN SALTO ATRÁS

ES SIGNIFICATIVO QUE, EN LA MAYORÍA DE LAS HISTORIAS DE LA EPISTEMOLOGÍA, EL PAPEL DE LOS LLAMADOS PRE-SOCRÁTICOS QUEDE REDUCIDO AL MÍNIMO NECESARIO. Que de su obra se hereden escasísimos e inciertos fragmentos no es razón suficiente. Es significativo porque seguramente no es a ellos, sino a Sócrates y a su descendencia a quienes les preocupa justificar el saber del que se sienten portadores y responsables. Pues es un saber que se enfrenta no sólo a la costumbre, a los saberes heredados, a los mitos y poemas y decires que se pierden en la noche del tiempo, sino a lo que podría calificarse como *la primera evidencia natural*. Se opone, según hemos visto brevemente con Platón, al testimonio de los sentidos.

El saber que propugna el filósofo no puede estar al servicio del instinto, en concordancia con la vida en su inmediatez, sino, a la inversa, constituirse como su más rígido contrapeso.

El conocimiento perseguido por *el logos* es un conocimiento que no se propone *“reflejar”* a la *physis*, sino *domarla*. Es la magia del lenguaje lo que con el filósofo cristaliza no sólo en técnica de persuasión, sino en toda una tecnología que produce objetos y sujetos sometidos a gradualmente más poderosas abstracciones.

Esta abstracción es el *lugar* de la filosofía: un lugar a salvo de las desviaciones y las contaminaciones de lo particular. La verdad, para la requisitoria del *logos*, es, exactamente, la supresión de lo particular y de su contingencia. De Platón a Hegel, un

mismo desafío, un mismo destino, un mismo delirio, una misma obediencia. ¿Un mismo desatino? Platón lo anunció en su *Fedro*: la morada del *theorós* es aquel *“lugar supracelstial que ningún poeta de aquí cantó jamás, ni cantará nunca de un modo digno. En este lugar mora aquella esencia incolora, informe e intangible que sólo puede ser contemplada por el intelecto (noûs), el piloto del alma; allí mora esa esencia que es manantial de la verdadera ciencia”*.

Un lugar por encima del cielo. Sólo desde allí será posible medir la contingencia de lo que hay. Sólo desde allí lo particular dejará de erigirse en último criterio de medida. Pero también sólo desde allí, como ha mostrado Nietzsche, podrá *juzgarse* la existencia sin derecho de apelación. *La epistême theoretiké* ideada por los griegos, la búsqueda de ese lugar incontaminado, revela una fatiga, un cansancio y una impotencia. La impotencia ante la vida, desde luego, pero, sobre todo, la impotencia de morir. El impulso que nos dirige hacia ese sitio más allá del cielo no es otro que la imposibilidad de morir.

Pero, ¿cómo se ha producido esta imposibilidad?

Antes de la irrupción de ese discurso que ya inevitablemente reconocemos como filosofía, el pensamiento griego se halla desperdigado en diversos *modos de decir* las cosas. El pensamiento de los pre-socráticos no es pre-filosófico, por más que prácticamente todas las historias de la filosofía así nos instruyan. Hay una diferencia esencial, una cesura o falla entre la posición — y el discurso — de Platón y la posición — y el discurso — de Tales, de Anaxímenes, de Anaximandro, de Heráclito, de Parménides, de Empédocles... Hay, según diría Heidegger, un *corte epocal*.

Precisemos: la Grecia anterior a Sócrates *no es* el lugar de nacimiento de la ciencia, así se haya vuelto un lugar común el pretenderlo. Adviértase que a sus sabios no les interesa el dominio de la *physis* — no les interesa pensar *lo que son o aquello por y en lo cual*

son las cosas para alcanzar un mejor control sobre ellas. “Los hombres de esta época”, observa al respecto Clémentine Ramnoux, “forjaron palabras severas para decir mejor la verdad que afectaba a todas las cosas, o el ser de las cosas, o la fuerza que las empuja a la luz”². Ni fundan la ciencia ni es posible captar su pensamiento dentro de las oposiciones modernas de materia/espíritu o de cuerpo/alma o de sujeto/objeto. “En aquella época”, recalca Ramnoux, “la materia no estaba inventada ni nombrada”³. Eso que los presocráticos sitúan como *arkhé* o principio de todo — y que va a recibir a partir de ellos distintas denominaciones — no es por fuerza una categoría que excluya la “corporeidad”; el principio de todo afecta a la sensibilidad, es ante todo una presencia. Presencia que no se “capta” fuera del hombre, sino dentro de él, o al menos en su vecindad. La dualidad sujeto/objeto sirve para designar una relación en la que el hombre domina una realidad cuya verdad en el fondo se le escapa. El pensamiento presocrático no se guía por un método experimental pero intenta apegarse al modo de ser de la Naturaleza. Ellos “trabajan escuchando a la naturaleza y siguiendo su ley”⁴.

Si algo cohesionan a estos pensadores, que polemizan constantemente entre sí (aun sin conocerse), es su común oposición a la teogonía hesiódica — o a todo lo que ella representa. Una oposición que no es, en rigor, una desacralización, sino un intento de reducir el antropomorfismo, por una parte, y la exigencia de un origen absoluto para todo lo que es, por la otra⁵. Lo que es — o aquello por lo cual y en lo cual todo es — es siempre.

El esfuerzo de un Heráclito, por ejemplo, consiste en reunir en una sola fórmula parejas de opuestos. En el límite, procura decir en una sola enunciación la unidad de Lo Mismo y lo Otro: “Para los hombres que entran en ellos, estos ríos son siempre los mismos; otras y otras aguas sobrevienen sin cesar”. Obviamente, estamos ante

la búsqueda de un pensamiento no-dualista, un pensamiento capaz de admitir la contradicción en cuanto tal — de deslizarse en ella. Y esto es así porque *eso que quiere decirse siempre buye*.

No puede decirse de un solo golpe, pero Heráclito sabe que la *physis* también tiene un modo de hablar, un modo de decir las cosas. Ella también se arranca al silencio y a la noche. Ella, como el *logos*, es presencia, presencia que en absoluto tendría lugar sin remitir al hueco del que ha salido.

Acaso por eso todo decir lo-que-es es un decir laberíntico.

6. LA SABIDURÍA DE LA DIOSA

MAS UN LABERINTO DEL QUE PARMÉNIDES INTENTARÁ ENCONTRAR LA VÍA DE ESCAPE, O, MEJOR DICHO, EL CAMINO QUE PODRÍA CONDUCIR A SU CENTRO MISMO: AL LUGAR DE LA VERDAD. Ese lugar es el *Ser*, pero el ser no puede pensarse en contraposición del hombre o enfrente de su mirar: no es el objeto (a conocer) por un sujeto (del conocer). El *Ser se piensa en y por los hombres*. Ese *Ser* es en Parménides una esfera, una esfera perfecta dentro de la cual todos nos movemos, hablamos y sentimos. El *Ser* parmenídeo es, en tal

*La dualidad
sujeto/objeto sirve
para designar
una relación en
la que el hombre
domina una
realidad cuya
verdad en el
fondo se le escapa.*

sentido, análogo al Uno heraclítico. Lo que media entre ellos no es la diferencia entre un concepto dinámico y un concepto estático de la *physis*. Se trata, más bien, de una oposición *discursiva*. ¿Un modo homogéneo de decir lo heterogéneo, un modo heterogéneo de decir lo homogéneo? Parménides busca, al parecer, lo mismo que Heráclito: una sabiduría *sobre la cual reposar*.

Ahora bien, la multiplicidad, la alteridad, ¿podría ser por estas meditaciones absorbida — y asumida — o sólo (imaginariamente) exorcizada?

Una lectura atenta del *Poema* de Parménides puede echar luz sobre la antemencionada fisura discursiva⁶.

Está claro que la interpretación más común tiende a *platonizar* a Parménides (y con él a los demás “presocráticos”). Pero habrá de observarse que la distinción que traza Parménides entre *to éon* — “lo (verdaderamente) ente” — y *ta dokounta* — lo “aparente” — es leída por Platón como una declaración de inexistencia de la apariencia sensible. Se observará igualmente que, en el discurso parmenídeo, tampoco se trata de admitir que *noein sea* el único saber válido frente al conocimiento de lo particular y sensible.

Pues es preciso constatar que no se trata de “desentenderse” del camino de la apariencia. Parménides está seguro de una cosa: a la verdad le es necesario el aparecer. Cierto: los mortales que sólo se fían de lo que aparece andan como errantes; al pensador corresponde elegir el otro camino. Pero que haya apariencia significa que hay “claridad”, que hay apertura del ser. Esa es la verdad, no la “adecuación de la representación (mental) y el objeto”. La errancia remite a un olvido, a un error de perspectiva: el mortal aprecia lo que aparece y se olvida de eso *por lo cual* aparece: la claridad misma. Hay pues, en Parménides, un trazo inaugural de la diferencia ontológica: *lo que aparece es la doxa*, lo ente; *eso por lo cual aparece es aletheia*, el ser.

Esta diferencia será lo que resulte subvertido o corrompido en la interpretación platónica.

Doxa y *alethéia* remiten a dos posturas humanas; la segunda consiste en asumir lo propio, a saber, el *noein*; pero pensar no es rechazar la doxa, sino *asumir su necesidad*. Otra vez: *no hay ser desprovisto de aparecer* (por más que en absoluto sean lo mismo).

Pensar — y también *ser* — es, pues, algo “doble”. Ambos son el resultado de un combate. Ante el pensar, se abren siempre dos caminos: la presencia — y el ocultamiento. El no-ser *no puede pensarse*, no puede *decirse*. Pero va siempre junto con el ser (con la presencia). El ser es resultado de la huida del no-ser; el pensar es resultado de la huida del no-pensar, del no-percibir.

Lo que hace Parménides es apartar del ser lo propio de lo ente y del no-ser. En primer lugar, no es finito; pero, en segundo lugar, tampoco es infinito. El ser es límite. No es “*omnipotente*”. El ser consiste en la oposición al no-ser. Esa es su ley, su necesidad. Ahora

...

“filosofía”, es el resultado de un proceso de distanciamiento. El pensador toma distancia de las cosas, de lo que aparece, a fin de decir no qué son, sino de simplemente pensar que son.

■

bien, tener (o ser) límite no es signo de imperfección. Es estar *completo* (como una esfera).

El plano de la doxa es el de la yuxtaposición, del ser y del no ser, de la multiplicidad de lo ente. En el plano de la verdad no se da esta dualidad o esta multiplicidad; es *lo mismo* “*el ser es*” que “*no-ser no-es*”.

Olvidar esta co-pertenencia significa que al ser se le ha desgajado entre un *mundo verdadero* y un *mundo aparente* y que al mortal se le ha despojado de aquello *en lo cual* y *por lo cual* consiste: su muerte, su pertenencia al ser/no-ser.

El “*ser*” del que habla Parménides constituye así una modalidad expresiva — el “*verbo cópula*” — de un mismo “*continuo semántico*” en el que Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Jenófanes, Pitágoras y Heráclito también se movieron⁷. Este continuo incluye nociones como *arkhé* — el comienzo, el principio, lo que rige —, como *physis* — surgir, brotar, crecer, nacer, llegar a ser, aparecer —, como *logos* — decir, separar, discernir, reunir — y como *cosmos* — orden, brillo, esplendor, apariencia —. Todos estos vocablos se deslizan sobre la huidiza superficie de algo que no es algo, de eso a partir de lo cual *hay* algo. Los “*presocráticos*” intentan — con “*insolencia*” y “*desmesura*” — “*decir aquello que en cada caso ya tiene lugar y que, por lo tanto, en cada caso ya ha quedado atrás*”⁸. Son palabras que quieren decir no algo en particular, sino *todo*, eso que en cada cosa le permite (o le obliga a) ser lo que en cada caso ya es.

Palabras que juegan o se empeñan en jugar el juego que siempre ya se está jugando.

En breve, esto que comienza andar desde entonces y que muy modernamente reconocemos o identificamos como “*filosofía*”, es el resultado de un proceso de distanciamiento. El pensador *toma distancia* de las cosas, de lo que aparece, a fin de decir no *qué son*, sino de simplemente pensar *que son*.

De *preguntarlo*.

7. LA AUTOINTERPRETACIÓN DE LA PREGUNTA

ESTA PREGUNTA CRISTALIZA EN ENSAYOS DE RESPUESTA QUE SE VAN ESTRATIFICANDO Y CONDICIONAN TODO EL PREGUNTAR POSTERIOR. Las respuestas funcionan como criterios diferenciadores que permiten distinguir si algo es “*verdaderamente*” o si “*en verdad*” no es. Lo que “*verdaderamente*” es se constituye como un plano o dimensión opuesto a lo que “*en verdad*” no es y determina el nacimiento de eso que los modernos asociamos con la palabra *ciencia*. En el punto en que nos encontramos, la ciencia no existe aún. Lo que existen son las *condiciones en formación* para que ella surja en un momento dado.

El mundo se está desgajando entre lo-que-es-de-verdad y lo-que-en-verdad-no-es.

El poema de Parménides (al lado de los fragmentos de Heráclito) representa un punto de llegada, una especie de *playa terminal*. La reflexión posterior se decantará irresistiblemente hacia una devaluación de la apariencia, de la multiplicidad, del movimiento y el cambio; una devaluación del plano de la *doxa*. La apariencia se enfrentará a “*lo (verdaderamente) ente*” y será declarada falsedad y engaño.

Zenón y Meliso se podrán entretener delineando argumentos lógicos cuya única finalidad será demostrar la inconsistencia del plano de la *doxa*, su hundimiento en cuanto tal. Anaxágoras podrá establecer que “*lo que aparece es el aparecer de lo que no aparece*”⁹. La pregunta sobre el ser se transforma en la pregunta por *lo que verdaderamente hay*. Y esta exigencia de verdad obliga, según veíamos antes, a segregar del ser verdadero el no-ser, el cambio, la multiplicidad, lo particular, lo material, lo aparente etc. El ser verdadero tiene que ser Uno; y para que el Uno subsiste, es preciso encontrar un modo de *suprimir la pluralidad*.

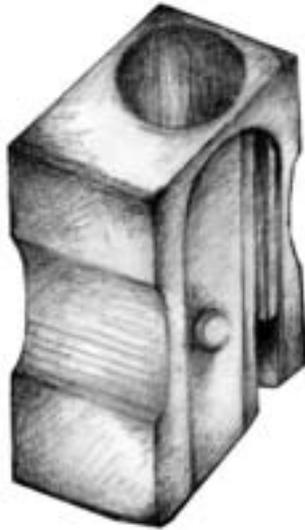
Hasta Parménides, el carácter de lo huidizo se da en la pregunta misma. En adelante se producirá un viraje que implica la pérdida de la pregunta, su olvido, pero esta pérdida y este olvido — aquí nadie en particular tiene la “culpa” — *son imputables al preguntar mismo*.

Es en este contexto — y sólo dentro de él — que comienza a abrirse la posibilidad de la epistemología. En primer lugar, *episteme* se halla vinculado con *tékhnē*: designa una destreza, una pericia, un *saber hacer*. También está asociada a ellas la palabra *sophós*, que en principio designa al experto en algo particular, al perito en su propio oficio. Un pescador o un artesano experto es un *sophós*. Pero cuando llega a hablarse de un ámbito indeterminado de cosas es posible que aparezca en el horizonte de la *polis* el *sofista*: un experto... en el saber mismo. *Un saber de todas las cosas*, el saber en general. Pero un saber general que sirva a la vez para habérselas con las cosas en particular. Un saber *positivo*, un saber que ante todo sepa *persuadir*.

Esta pretensión es la que define mayormente al sofista.

Tales exigencias y promesas del saber implican, para el sofista, no un abandono de la pregunta por lo ente, sino la destrucción de cualesquier criterio efectivo de decisión acerca de lo que el ente sea. Se produce en ellos una fractura radical entre la *physis* y el *nomos*. El *nomos* — la designación, el “nombre” — queda así libre de toda pertenencia al “ser”.

El sofista sigue siendo a su modo filósofo, aunque no precisamente a los ojos de Platón. Es filósofo por cuanto se inscribe voluntariamente en el ámbito de la *sophía*, es decir, el ámbito de un saber universalmente válido y universalmente transmisible. No es filósofo, desde la mirada platónica, por cuanto abandona la exigencia de la *verdad*. El sofista se abandona así a un relativismo del saber cuyo



único baremo será no la verdad, sino la posibilidad de imponerse al otro mediante la persuasión. En sus manos (o en sus labios) la filosofía se ve reducida al tamaño — bastante manejable, por lo demás — de una *técnica*.

La elocuencia se eleva con ellos al estatuto de *profesión*.

8. LA IRRUPCIÓN DE LO ABSTRACTO

LA PREGUNTA POR EL SER PASA FORZOSAMENTE POR UNA INTERROGACIÓN SOBRE EL SER DEL LENGUAJE.

Sócrates se enfrenta al problema detectado por Tucídides: el *logos* no sólo es doble, *sino múltiple*. El discurso dice, se desdice, se contradice, se deja decir, se predice, se deja de decir... Hablar es decir la verdad y también ocultarla, o hacerla a un lado, o mantenerla disimuladamente en otra parte. Hablar es distraer y no sólo traer a la presencia. ¿Hablar de *verdad*? Sócrates resuelve: no hay vuelta de hoja, la verdad es Una, una sola la Justicia, una sola la Utilidad¹⁰. No hay otro modo de *meter orden* en la vida de las ciudades.

Platón sigue estas enseñanzas (y las lleva a su culmen). La política — el siempre inestable juego de las alianzas y las negociaciones, del estira y afloja, de la segregación y el compromiso, de la amenaza y la persuasión — debe ceder su sitio a la filosofía. La política debe ser ante todo (o cederle el paso a) una epistemología: una *administración de la verdad*.

Ahora bien: entre Sócrates y Platón se verifica a pesar de todo una profunda discontinuidad. Entre ellos se abre el abismo que media entre una cultura oral y una civilización de la escritura. El efecto de la escritura sobre el pensamiento es enorme. Para empezar, hace de las virtudes, que en un contexto oral se remiten siempre a sus condiciones específicas de aparición, virtudes universales — y universalmente válidas. Es decir: abstractas. Por otra parte, la escritura permite la floración de discursos literalmente inéditos. Hay una *liberación de la palabra*, en el doble sentido del término: se abre a un campo virgen y se desprende de su carácter siempre presencial.

La abstracción, universalización y liberación de la palabra son condiciones *sine qua non* para que la idea de un *saber verdadero* — una *episteme* y una *theoría* — pueda ponerse en marcha. Se abre entonces — y sólo entonces — la posibilidad de un *sujeto* ante el cual se *presenta* (panorámicamente) la verdad de todas las cosas.

Se abre, en definitiva, la posibilidad de *pensar (el) Todo*.

Pero, a este respecto, la respuesta de Sócrates es extraña; contra el sofista, se hace cargo de la posibilidad de un criterio que permita decidir si algo es o no es, si algo es bueno o es malo, si algo vale la pena o no la vale. En definitiva, Sócrates piensa que hay un modo de saber qué es “ser”. Es éste, desde luego, un saber. *Mas un saber que sólo sabe que no sabe*.

El saber perseguido por Sócrates es radicalmente distinto al saber muchas cosas (la *polimatía* criticada por Heráclito), y radicalmente distinto al saber de los sofistas (el saber cuyo criterio esencial es el éxito, la consecución de lo buscado). El saber socrático es negativo, o, mejor dicho, suspensivo. “*El saber global o la destreza global*”, apunta Martínez Marzoa, “*sólo puede entenderse como una ruptura con el carácter mismo de todo saber o destreza referente a unas u otras cosas, como una distancia. El saber global o destreza global tiene la condición de continuada ruptura frente al carácter positivo de todo saber de unas u otras cosas*”¹¹. El saber que busca Sócrates es un saber que sabe que no es posible cancelar definitivamente la pregunta por el ser de las cosas, por el todo, por el *logos* mismo.

Contra los sofistas: el (verdadero) saber sólo puede ser el *fracaso* del saber.

Y esa — qué ironía — es la (única, verdadera) enseñanza del socratismo. Lo verdaderamente *educativo* de la filosofía.

9. LA OPERACIÓN PLATÓNICA

FORMULEMOS AHORA, DESDE LO ANDADO, UNA SEGUNDA APROXIMACIÓN A PLATÓN.

La sabiduría arcaica distingue entre *alethéia* (por lo cual hay aparición) y *doxa* (el círculo del aparecer), pero no afirma la falsedad de la segunda. El aparecer es inherente al ser. Cuando la sofística se olvida de la dimensión de la *alethéia*, la sabiduría se ve reducida a *técnica*. La meta no es la verdad, sino el éxito. Platón se enfrenta a esta tradición, a la que niega el rango de saber; es una *empeiría*, una simple destreza.

Platón quiere acaso lo mismo que Parménides y Heráclito, aunque en su situación ya se ha perdido la dimensión de la *alethéia*; se vive exclusivamente en el plano de la *doxa*.

La pregunta platónica es: ¿qué es lo que en cada cosa y para cada una de ellas constituye el ser?

“*Ser*” es, en griego, mostrarse, tener un aspecto. Este aspecto (*eidos*) reclama un “*ver*”. En un principio, Platón no distingue el ver sensible de la intuición intelectual. Pero la noción arcaica de que la “*presencia*” es un arrancarse del no-ser (lo cual implica una copertenencia del ser y del no-ser, del nacer y del perecer, de la presencia y del ocultamiento) ha desaparecido. Para Platón, la presencia ya no muestra las huellas de esa lucha. Es puro *estar* (y estar *determinado*). Cada cosa “*es*” su propia determinación. Pero *cada cosa* no puede tener como “*propia*” su determinación. Las cosas son efímeras. Luego entonces, *no son*. *Lo que es*

La presencia de la cosa no es ya de la cosa, sino de la idea. Pero en la experiencia inmediata no nos las vemos con ideas, sino con cosas; el expediente platónico es admitir que la verdad está en el fondo de las cosas, como olvidada.

no es esta y esta otra cosa; *lo que es* (pues nunca nace ni perece) es sólo la determinación misma. Se consagra así la identificación entre “*ser*” y “*ente*” (tener un aspecto: *eidos*). Cada cosa es una “*ejemplificación*” (efímera, y por tanto irreal) de su *Idea* (eterna e inmutable, y por lo tanto real).

La presencia de la cosa no es ya de la cosa, sino de la idea. Pero en la experiencia inmediata no nos las vemos con ideas, sino con cosas; el expediente platónico es admitir que la verdad está *en el fondo* de las cosas, como olvidada.

Con el aplanamiento de la verdad — la supresión de su lado “*moridor*” — el conocimiento tenderá a identificarse entonces con la mirada: si la verdad es la idea, su órgano será la vista. Y se producirá la distinción entre un “*conocimiento superior*” (*noein*) y un “*conocimiento inferior*” (*aisthesis*).

Con Platón se produce también un vuelco hacia el *anthropos*. La distinción entre mundo verdadero y mundo aparente *no es del ser*, sino del hombre. Todo depende de una actitud del hombre: salir o no salir de la caverna. En Parménides y en Heráclito el “*afuera*” de la caverna es un ser que se transforma, que se presenta y se oculta. En Platón todo depende ya de una decisión exclusivamente humana.

Todo va a depender a partir de entonces de la *rectitud* del mirar.

Esta rectitud es, para decirlo claramente, una *técnica*. El *eidos* acontece en el diálogo, aunque su acontecer es un siempre renovado desmoronarse. El *eidos* es aquello que hace que cada cosa *sea* una cosa, y por lo mismo es necesario que aparezca en su distancia, su exterioridad y su diferencia respecto de la cosa en cuestión. El propósito del diálogo platónico, en marcada continuidad con el proceder socrático, *es hacer perecer todas las hipótesis*, es decir: destacar una y otra vez la diferencia de raíz entre el *eidos*

y la cosa¹². La determinación — el *eidōs* — no puede ser ella misma una “cosa” determinada.

Tal es la esencia de la “*dialéctica*” en Platón. Sin embargo, el *eidōs* tenderá a partir de ese momento a quedar fijo en el enunciado, permitiendo que la oposición verdadero/falso permanezca encerrada en la enunciación misma. La cuestión de *lo que hay* (y cómo) sufre una suerte de confiscación lingüística: se trata a partir de entonces — por más que en Platón e incluso en Aristóteles esta posibilidad apenas comience a aparecer — de preguntarse por la *legitimidad* del enunciado que afirma “*esto es...*” o “*esto no es...*”. La alternativa (verdadero/falso, o es/no es) *se ha volcado al interior del discurso*.

La “cosa” se ha quedado fuera del discurso. Y, fuera de él — que es ahora el lugar de la alternativa verdadero/falso —, se extiende sin consistencia alguna hasta el infinito.

10. DE PLATÓN A DESCARTES

LAS BASES CONCEPTUALES PARECEN ESTAR ECHADAS PARA PROSEGUIR EN LA SENDA DE ESTE IRRESISTIBLE PROCESO DE ABSORCIÓN/DISOLUCIÓN DE LO PARTICULAR.

Aristóteles sostendrá en tal sentido que el conocimiento sólo se refiere a la *forma*, dejando a la materia en una absoluta ininteligibilidad. Por ello tendrá toda la razón al sostener con sencilla intrepidez que “*el conocimiento real es idéntico con su objeto*”. Claro, porque lo que hace objeto a un objeto *no es de qué está hecho*, sino *a qué reglas de construcción* (intelectual) *obedece*; a ello se reduce la distinción aristotélica entre materia y forma. La primera hace referencia a lo contingente, pasivo, mixto — y, por ende, a lo no-verdadero —; la segunda, a *lo que resta* de extraer toda particularidad. Por lo mismo, es (actividad) eterna. Esto es, en gran medida, un mero ajuste a la

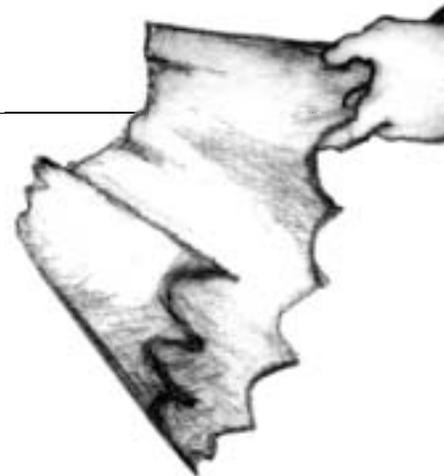
distinción platónica entre las Ideas y sus simulacros.

La cuestión que veremos aparecer, desaparecer y reaparecer en toda esta historia es la misma: ¿cómo podría guardarse o sobrevivir lo particular en el seno de lo universal? ¿Cómo puede *lo que es* alojarse sin pérdida en *lo que no es*?

El escepticismo antiguo atestiguará y dará forma canónica a algunas antinomias inherentes a esta exigencia del *logos*. El problema no es que del mundo no pueda saberse nada en absoluto, sino que la exigencia del *logos* — la extracción y supresión de lo particular en aras de lo universal — no puede satisfacerse de manera rigurosa. No son los postulados de los escépticos los que son inconsistentes o autocontradictorios, sino la exigencia misma que da sentido a las operaciones del *logos*. Pirrón, por ejemplo, mostrará que toda afirmación puede ser destruida por una negación — o por una afirmación opuesta. Ninguna de las dos afirmaciones, por separado, podría reclamar un valor absoluto. El problema del escéptico es, ante todo, el del *criterio*: ¿Cómo se justifica un *standard* desde el cual toda afirmación o negación podrían ser medidas? ¿De dónde sacar o cómo plantar un criterio de verdad que sea en sí mismo incuestionable? Ni siquiera “probar” que algo es cierto puede tener un valor definitivo, pues el valor mismo de la “*prueba*” está expuesto a la corrosión escéptica.

El escéptico no cuestiona el conocimiento, sino la exigencia del *logos* de ponerlo fuera del alcance de la crítica.

Desde Platón, el punto crítico de esta pretensión del *logos* es la conexión de lo particular con lo universal: del *mundo verdadero* con el *mundo aparente* que — de manera irremediabilmente falsa — ofrecen los sentidos. Se hace necesario un *tertium organum* para pasar de uno a otro, y esa función sólo se cumple en un contexto implacablemente monoteísta. Agustín de Hipona y toda la apologética cristiana sabrán,



desde luego, de dónde echar mano. La única garantía — el único criterio inexpugnable — de que el conocimiento (humano) es verdadero es la presencia de Dios. Entre las Ideas y la mente humana se sitúa la *iluminación* divina. Sólo así hay *paso* de las unas a la otra.

Dios es la *solución* por excelencia, Dios es el garante supremo de toda disolución de lo particular en el círculo eterno de lo universal. Y sin embargo, persiste una dificultad, que Anselmo de Canterbury hará suya. Si Dios es la fuente última (y primera) de toda inteligibilidad, ¿de qué manera podría ser conocido, si es verdad que, precisamente por ser inmaterial, *no es* para los sentidos? El expediente del medieval sigue siendo esencialmente platónico: hay que distinguir lo que se conoce mediante los sentidos y lo que se conoce a través de “*descripciones*” — a saber, por puro razonamiento.

Basculando entre Platón y Aristóteles, la corriente principal de la epistemología medieval continúa cumpliendo — ayudada por Dios en persona — las exigencias iniciales del *logos*. Tomás de Aquino se apoyará un poco más en el estagirita para subordinar el conocimiento de los sentidos — que es el conocimiento de lo particular — al conocimiento verdadero. El primero es decididamente inferior: de hecho, lo compartimos con las bestias. En el saber de los sentidos no interviene el intelecto; por eso apenas le conviene el título de “*conocimiento*”.

Obsérvese que la búsqueda de lo universal no implica una negación del detalle. El saber que persigue el *logos* no excluye lo específico. No



lo excluye, pero sí lo subordina. Lo específico es tal sólo si es característico, si *ejemplifica* el concepto del que es expresión.

Por lo mismo, Tomás de Aquino permanece en la órbita aristotélica: la materialidad del objeto — su particularidad irreductible, su contingencia — es incognoscible. Se le conoce suprimiéndola, es decir, abstrayendo su realidad y confiando todo saber a la huella que de ella quedaría en su concepto. La abstracción consiste en negar la importancia de cualquier aspecto que no sea “*peculiar*”. Esta peculiaridad se obtiene precisamente abstrayendo de múltiples ejemplares lo que en ellos hay de común.

El problema emerge una vez más: ¿cómo admitir sin réplica que “*lo común*” es más verdadero que lo diferencial, o lo extraño, o lo irreductible? Más aún: ¿cómo admitir que la materialidad del objeto no es esencial para su conocimiento verdadero? Tomás se empeña en corregir al estagirita distinguiendo entre “*forma*” y “*especie*” y tratando de introducir algo de materia en la idea, pero el resultado es finalmente ambiguo. Es sólo *la idea* de materia lo que se conserva en la “*especie*” tomista.

Quizá no exista, después de todo, una sola clase de conocimiento. Quizá no sólo el conocimiento de lo inmutable merezca el título. Duns Scotto distinguía cuatro tipos, y Ockham lo dividía entre un saber natural y otro sobrenatural. Pero lo interesante era sostener, en pleno medioevo, que Dios mismo podría provocar ilusiones, o que el único conocimiento confiable es el de los sentidos, afirmaciones que llevaban directamente a la hoguera, como sucedió con Jean de Mirecourt y con Nicolás de Autrecourt en 1347.

Durante centurias, el saber, o mejor dicho, la epistemología, no podía de-

jar de ser teología. En realidad, habrá que preguntarse si con la irrupción de la modernidad esta situación cambia de manera radical o si sólo asistimos a un cambio de piel.

Lo obvio es que hay un momento en que Dios llega a ser un obstáculo para satisfacer las exigencias universalistas del *logos*. Cuando la naturaleza ha sido lo suficientemente moralizada puede prescindirse de una sobrenaturaleza regida por una entidad sobrenatural. No es necesario criticar a la teología, sólo se precisa establecer un territorio nuevo para el *logos*. Guillermo de Ockham y Gregorio de Rímini adelantaron, ya en el siglo XIV, el carácter de este campo, construido menos con certezas que con probabilidades: un conocimiento falible y aproximativo, un conocimiento cada vez más *a la medida de lo humano*.

De cualquier manera, Dios sigue siendo objeto — cuando no presupuesto inamovible — de esta epistemología progresivamente secularizada.

11. EL GIRO MODERNO

EL NACIMIENTO DE LA MODERNIDAD, EN EL TERRITORIO DEL PENSAMIENTO, ES EXTRAÑO Y, SOBRE TODO, PARADÓJICO. La modernidad se apoya íntegramente en una premisa de la que enseguida, por su propia inercia, podrá hallarse en condiciones de prescindir — al menos hasta cierto punto. Se trata, obviamente, de Dios. Una divinidad que crea el mundo y que coincide exactamente con el pensamiento. La imagen que los humanos puedan forjarse del mundo no es una alucinación o un delirio precisamente porque el Creador *no está loco*. No ha creado un mundo inaccesible al pensamiento.

Es más: lo ha creado en el mismo movimiento en que lo piensa. *Si algo es*, lo es porque previamente ha sido pensado (por el Creador).

Todo esto, desde luego, constituye una temática medieval. Pero la modernidad no puede abandonar a Dios sino allí donde semejante premisa se ha desarrollado o cumplido — cuando menos en el plano de la reflexión teórica. En la representación moderna de lo que hay, la identidad de Dios experimenta un desdoblamiento. Por un lado, un mundo de cosas —la materia, la naturaleza “*inanimada*” —; por el otro, un “*espejo*” del mundo que es el pensamiento, lo “*propio*” del hombre. Verificada esta escisión, la existencia efectiva de Dios ya ni siquiera será hipotética. No será necesaria su postulación, al menos en cuanto algo separado y en determinada manera contrapuesto al pensamiento mismo.

El Absoluto queda absorbido no en algo finito, sino en aquello que puede habérselas con lo finito, es decir: en el pensamiento. Lo Absoluto, en los albores de la filosofía moderna — muy especialmente en Nicolás de Cusa —, no puede ser conocido precisamente porque designa *aquello que* conoce. La idea de Dios ha servido para anular la *khorá*, para cerrar la abertura que separa al hombre — a esa criatura que se siente llamada a apoderarse de todas las cosas — del resto de la “*creación*”. Asegurada la accesibilidad generalizada del mundo, Dios se retira, dejando todo, gradual pero irresistiblemente, en manos de los hombres.

En la modernidad, Dios no sufre, en rigor, defenestración alguna. En todo caso, es reconocido en su función. Su “*esencia*” consiste en com-

prender *qué explica*, qué condiciones cumple, qué utilidad suministra. Una vez establecidas estas exigencias, Dios desaparece. Desaparece *en cuanto problema*. Y lo hace porque el pensamiento moderno se percata de que Dios no es un problema, sino *la condición que posibilita la formulación* de todo problema.

En una palabra: moderno es quien descubre — y conduce hasta su límite — que *Dios es una premisa*. Una premisa, *la premisa* cuyo sentido siempre se cumple y se extingue en su corolario.

¿Sufre menoscabo la fe en el poder de Dios cuando ésta se transforma en fe en el poder del hombre, en el poder de su inteligencia para hacerse cargo de lo finito? ¿Se despide el moderno, en todo este proceso, de la “religión”?

12. EL APLANAMIENTO CARTESIANO

DESCARTES RECOGE DE LOS GRIEGOS LA CONVICCIÓN DE QUE LA SABIDURÍA NO ES MERA ACUMULACIÓN DE CONOCIMIENTOS. Es una *actitud* que consiste en regirse... por la verdad, por el ser, por el principio. Ahora bien, en Descartes se consume otro vuelco: la cuestión del ser dependerá de la cuestión del *saber*.

Según él, el rasgo básico del saber es la certeza, es decir, *la imposibilidad de dudar*. Esta imposibilidad no es, empero, de carácter psicológico; es una imposibilidad *absoluta*. La certeza ocupa así el mismo lugar que la presencia griega.

De las dos fuentes del conocimiento — la experiencia y la deducción — sólo la primera es incierta. La matemática es segura porque no recibe nada de ella. En la intuición se está en la verdad, *se ve* la verdad ($2+2=4$). El verdadero conocimiento sólo se da en el entendimiento, en la mente. Los escolásticos concebían la verdad como adecuación y Descartes

también, sólo que esta adecuación se da *dentro* de la mente, siguiendo su propia ley absoluta.

Esta ley es el discernimiento (mental) de lo cierto y de lo incierto: la imposibilidad absoluta de dudar es el *método*. Con este giro, la mente deja de *ser* un ente privilegiado para convertirse en la sede de lo ontológico; no un (mero) ente, sino aquello en lo que consiste *ser*. El ser es la certeza, la certeza es la necesidad del proceder de la mente — el método —; *ente* es todo aquello de lo que la mente pueda estar absolutamente segura. La mente es el *sujeto absoluto*, pues es lo supuesto en el ser de todo ente. A partir de Descartes puede hablarse de la instauración definitiva de la polaridad sujeto-objeto. Sujeto es el ser, objeto es lo ente (lo real). Lo objetivo es entonces un resultado del proceder de la mente: *lo indudable*.

En este proceso — pues de un

*El ser es la
certeza, la certeza
es la necesidad
del proceder de
la mente — el
método —; ente
es todo aquello de
lo que la mente
pueda estar
absolutamente
segura. La mente
es el sujeto
absoluto, pues es
lo supuesto en el
ser de todo ente.*

proceso judicial contra “*lo real*” precisamente se trata — lo primero que se rinde a la duda es lo empírico y sensible. Si alguna vez los sentidos nos engañaron, podemos dudar de ellos siempre. Las evidencias matemáticas indican que la mente opera merced a *orden y medida*. Todo lo corpóreo es entonces reducido a magnitud, es decir, a *extensión*, y la extensión es *número*. En este sentido, lo matemático es lo “*claro y distinto*”, es decir, lo *cierto*. Es *cierto* porque obedece a una necesidad de la mente, porque ella lo *construye*, no porque nos lo proporcionen los datos de la experiencia. Por todo esto, el ideal de la ciencia es reducirlo todo a matemático.

La ciencia consiste en explicar lo empírico; pero “*explicar*” consiste en reducir la complejidad e indefinición inicial de lo sensible a la medida de las “*naturalezas simples*” que son siempre *ya conocidas*. La física es en tal sentido la especificación de la matemática.

Una vez más: aunque Descartes no lo diga expresamente, lo “*corpóreo*” es lo ente, y el *cogito* es en lo que *consiste* el ser de cada ente. Todo lo corpóreo ha de poder ser reducido a lo matemático-mecánico: es un sistema cerrado sobre el que es posible *intervenir*.

Con Descartes, las distinciones entre lo verdadero y lo falso y entre lo interior y lo exterior resultan subvertidas. Ya no se trata de “*encajar*” la mente con una realidad fuera de ella; la mente es el ámbito en el que *se deciden* estas distinciones. El “*ser*” consiste en el proceder absoluto de la mente, en el ser-sujeto del sujeto.

“*Pienso, luego existo*” no es una deducción. *Pensar es (mi) ser*. “*Pensar*” es dudar, afirmar, querer, sentir, negar, imaginar...

Queda pendiente la relación entre esos dos ámbitos (corpóreo/pensante), que en su obra posterior va a ser sustancializado como *res extensa* y *res cogitans*. Pero eso ya se los deja a sus descendientes.

13. RUPTURA Y CONTINUIDAD DE LA TRADICIÓN CRISTIANA. KANT EN EL SISTEMA DEL SABER ABSOLUTO

LO PROPIO DE LA EDAD MEDIA ES LA ESCISIÓN, LA CONTRAPOSI- CIÓN ENTRE EL HOMBRE Y EL MUNDO. El espíritu del cristianismo ha colocado a Dios en el interior del hombre, le ha conferido inmanencia a la trascendencia: ha hecho de lo infinito un contenido de lo finito. Ahora bien: que lo divino deje de ser exterior al hombre tiene como consecuencia el extrañamiento de lo humano respecto del mundo. Si Dios está en el centro del sujeto, el sujeto se ve a sí mismo — y a su mundo — como un objeto. La naturaleza aparece a los ojos del hombre como un *resto* cuya significación profunda reside

...

las cosas — los contrastes — deben llegar a su propio extremo para poder dar paso a una nueva forma. La exterioridad debe ser socavada hasta convertirla en una “cáscara vacía” para que sea factible que nazca otra cosa.

■

en la exigencia (humana/divina) de *superarla*. El pensamiento medieval es la elaboración de esta enemistad — y de esta indiferencia¹³.

La escisión, la disyunción hombre/mundo ha debido “*elaborarse*” reflexivamente, pero también ha sido elaborada por la historia fáctica. En vez de alcanzar la fusión de lo humano con lo divino, éste último polo ha terminado contaminándose con lo humano: lo eterno ha sido corrompido por la sensualidad humana. Reflexivamente, lo divino se ha convertido también en materia de una escolástica. Pero en el extremo de esta contraposición, de esta inversión de contenidos, aparece para Hegel la posibilidad de la reconciliación. La Reforma es la expresión directa de esta perversión — o, mejor dicho, la expresión inmediata de la exigencia de *superarla*. Volver al cristianismo originario, separarlo de la corrupción eclesiástica ha sido su consigna.

La idea del cristianismo, su sangre misma, es la idea de la *reconciliación interior del espíritu*. Pero esta reconciliación nunca es inmediata: su *via crucis* es justamente la guerra contra la exterioridad. Sin desgarramiento, sin ruptura, no habría posibilidad de reconciliación. Hegel sugiere que las cosas — los contrastes — deben llegar a su propio extremo para poder dar paso a una nueva forma. La exterioridad debe ser *socavada* hasta convertirla en una “cáscara vacía” para que sea factible que nazca otra cosa.

La Edad Moderna es el necesario resultado de esta lógica. En ella se opera — ella es su escenario — una importante reconciliación: la conciencia de sí se encuentra con el presente en sí. El hombre *descubre* la naturaleza — y se interesa por ella. Es una revolución que tiene a la conciencia y al sentido común como eje: ha perdido el respeto a la autoridad. Lo finito recobra sus insignias. “*Lo mundano*”, dice Hegel, “*quiere ser juzgado mundanamente, y su juez es la razón pensante*”¹⁴. ¿Y lo supramundano? También lo eterno quiere ser *para el*

hombre. Pero ya no como un “contenido objetivo”, sino como algo interno al individuo, como “*lo más propio y más recóndito del individuo*”¹⁵. La filosofía de los “*nuevos tiempos*” es, así, la disolución del punto de vista medieval: lo que le va a interesar no son las cosas en sí mismas, sino el pensamiento y la comprensión de las cosas *en su unidad*.

La época moderna es el tiempo en que el pensamiento conquista su independencia. La filosofía se separa de la teología — pero sin que esta separación signifique una ruptura en profundidad. La teología, según Hegel, “*no es otra cosa que la filosofía*”, pero la filosofía parece ser algo más que la teología, porque “*piensa sobre sus problemas*”¹⁶. La teología es caracterizada por Hegel como pensamiento en estado silvestre¹⁷. Pero la filosofía — muy en particular, después del criticismo — no puede abandonar los contenidos y las intuiciones de la teología, sino elevarlos a la altura del *concepto*. El pensamiento libre debe transfigurar las opiniones en razones.

El signo de la Edad Moderna, su soporte y garantía, su principio y su fin, no es otra cosa que la subjetividad. La subjetividad no es el individuo contra-puesto al mundo, sino la unidad de la conciencia de sí mismo y la comprensión de lo otro de sí. La subjetividad es, para Hegel, la unidad de la diferencia, la fusión de lo Mismo y lo Otro. “*El hombre, infinitamente libre en el pensamiento, se esfuerza por comprenderse a sí mismo y comprender la naturaleza, comprendiendo con ello el presente de la razón, la esencia, la ley general misma, pues esto es lo nuestro, ya que es la subjetividad*”¹⁸. La subjetividad no es *subjetivismo*. No es “un pensamiento espontáneo y sin trabas”, sino *conciencia de la contraposición*. La subjetividad es conciencia del carácter polar de la Idea: unidad de lo dividido, Espíritu y Naturaleza, Pensamiento y Ser. Conciencia y asunción de la disyunción son, en el movimiento del discurso hegeliano, la condición

de posibilidad de la *superación* de la disyunción misma.

La modernidad no es la cancelación del proyecto metafísico original, sino su cumplimiento, la época en que el proyecto alcanza realización efectiva. Por eso Hegel no habla de una ruptura, sino de un mantenimiento y, en rigor, de una radicalización del nexo entre filosofía y teología. La época moderna no es el abandono del cauce abierto por Platón, ni el rechazo puro y simple de la escolástica medieval. Por debajo de las desgarraduras, por encima de las querellas, Hegel encuentra una poderosa continuidad, la continuidad del Espíritu. Continuidad de la filosofía, pues ella consiste justamente en asumir y resolver las escisiones, en superar el punto de vista de la separación, en disolver las antítesis. La filosofía, lo mismo que la teología, son parte de la misma estrategia: preparar el camino para comprender cómo y porqué el mundo se reconcilia eternamente consigo mismo.

Si tal es la estrategia, Hegel no podría simplemente *negar* las contradicciones, las oposiciones y las discontinuidades. ¿Cómo podría reconciliarse eternamente el mundo si los desgarramientos fueran de una vez por todas erradicados? La eternidad de la reconciliación no es lo mismo que una reconciliación eterna. Lo cual equivale a decir que el mal no puede ser eliminado, que no es posible convertirlo sin residuos en pasado. El mal es constitutivo del mundo y del hombre, es constituyente de esta estrategia diseñada por los hombres para *hacerle frente*. Ninguna estrategia tiene sentido si desaparece el enemigo. Pero Hegel sabe que es preciso tomar partido en este combate. Lo que compete a los hombres — que para eso están dotados de razón — es colocarse siempre del lado de la reconciliación. Si el mundo es el — interminable — juego entre lo Uno y lo(s) múltiple(s), entre el (supremo) Bien y el Mal(igno), entre lo Mismo y lo Otro, la libertad y

la razón del hombre están allí para escoger el lado *correcto*.

No hay mejor definición de la razón: ella es la *reconciliación de la ruina*¹⁹. Por consiguiente, la fe puede ser englobada en la razón y la teología en la filosofía *sin abandonar* el eje mayor de la tradición cristiana. La Edad Moderna no disuelve al cristianismo porque es el modo en que éste encuentra verdadera materialización. La modernidad no es el fin del cristianismo — no es la época en donde el cristianismo se extingue — sino el mundo en el cual el cristianismo *realiza sus fines*.

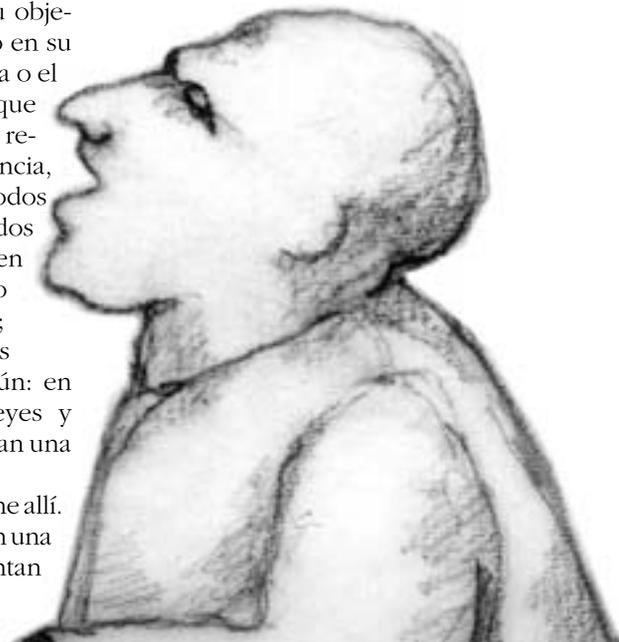
14. NUEVOS CAMINOS, VIEJOS PROBLEMAS

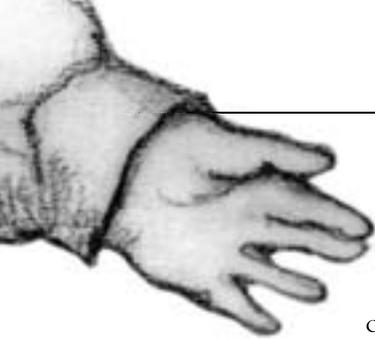
EN LA EDAD MODERNA, EL PENSAMIENTO ES UN PENSAMIENTO DOBLEMENTE PENSANTE. Pensar no es sólo (un) pensar (de) objetos, sino (el) pensar la unidad de los objetos con el pensamiento que los piensa. Esta vuelta sobre sí mismo es lo que Hegel entiende por subjetividad. Pero el retorno a sí del pensamiento sólo ha sido posible en virtud de un previo desdoblamiento. La filosofía ha abierto una vía *realista* y una vía *idealista* para reconstruir esa unidad. Su diferencia esencial radica en la *fuentes* que asignan a la verdad: o bien las cosas en su objetividad, o bien el pensamiento en su independencia. ¿La experiencia o el espíritu? ¿Quién *manda*? ¿Hay que *achatar* la especulación para reducirla al tamaño de la experiencia, o *extraer* del pensamiento todos sus contenidos concretos? Las dos vías ensayadas han elegido en un caso el “*exterior*” y en otro el “*interior*” (del pensamiento); pero, según Hegel, ambas líneas convergen en un punto común: en la exigencia de proponer leyes y principios generales que no sean una mera abstracción²⁰.

La convergencia no se detiene allí. Realismo e idealismo comparten una misma *problemática*. Se enfrentan

a las mismas contraposiciones: Dios/Ser, Bien/Mal, Libertad/Necesidad. Quizá la última de ellas sea la más típicamente “*moderna*”, pero las dos primeras no han sido resueltas del modo adecuado. Tanto el problema de la existencia de Dios como el de la existencia de su opuesto — el Mal — debe ser formulado *a la luz de una nueva instancia suprema*: (el) Yo. La contraposición entre libertad y necesidad es así la *piedra de toque* de las otras dos. Hegel se mantiene aquí en la (excéntrica) órbita inaugurada por Kant. La “*instancia decisiva*”, la “*última apelación*” es el *sí mismo*. El Yo es el *principio absoluto* — y hay que pensar entonces qué lugar le corresponde a Dios en esta nueva cosmología. Hay que pensar también qué sitio le pertenece a la naturaleza (interior y exterior), en la medida en que es lo necesario que se opone a lo libre. Ha de pensarse la oposición entre causas finales y causas eficientes para explicar esta diferencia entre libertad y necesidad. Y, por último, debe pensarse la contraposición entre el alma y el cuerpo: lo “*simple, ideal, libre*” enfrentado a lo “*complejo, material, necesario*”.

Idealismo y realismo se plantean los mismos problemas porque ambos pertenecen por derecho propio al mismo ámbito: a la (idea de la) cristianidad. Porque se trata siempre y en todo momento de lo mismo: a saber, de





adoptar el punto de vista de la reconciliación. La época moderna es, en particular, la conciliación del “*principio mundanal*” consigo mismo: la razón deja de habitar en los márgenes de la sociedad, o en un territorio separado, sagrado, y abandona también la mera interioridad subjetiva. En la modernidad, la razón *domina al mundo*. Muy bien, pero ¿cómo aparece el mundo dominado por la razón? “*Lo exterior se ha reconciliado consigo mismo de tal modo*”, dice Hegel, “*que lo interior y lo exterior pueden convivir, manteniéndose al mismo tiempo independientes entre sí, y el individuo puede confiar el lado exterior de su vida al orden exterior de la sociedad*”²¹. Una *convivencia*, que nunca es idéntica a una verdadera conciliación. El mundo moderno es la conciliación de lo exterior (es decir, contingente, cotidiano, ordinario) *consigo mismo*; falta aún la conciliación de lo exterior con lo interior. El papel de la filosofía no estriba entonces en separarse del mundo, sino en “*mantenerse fiel a su fin*” dentro del mundo. Un mundo cuyo poder es la cohesión de todos sus accidentes, la igualación y la uniformización. Un mundo donde “*el poder objetivo de las circunstancias es inmenso*” y donde la personalidad y la vida individual se han vuelto *indiferentes*.

La valentía del filósofo, según Hegel, no reside en su rechazo de este mundo. Es necesario tener el valor de *bundirse* en él²².

15. EL SITIO DE KANT

EL PENSAMIENTO MODERNO, COMO HEMOS VISTO, ES UNA RECUPERACIÓN Y UNA COMPLEMENTACIÓN DEL PENSAMIENTO ANTIGUO. Retorna a su punto de vista, que es la unidad del pensamiento y del ser — unidad rota en la especulación teológica medieval. Pero una

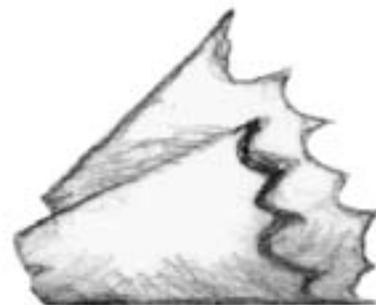
vuelta que se sitúa en un plano más elevado porque *hace de esta unidad su propio objeto*. El logos deja de ser una realidad “*etérea y formal*”, deja de ser “*lenguaje*” para alcanzar la determinación de *sustancia*²³. En el idealismo *propriadamente dicho*, la razón es lo real — y lo real es la razón. La filosofía moderna es la entrada del *concepto* en el pensamiento.

Un proceso que llega a su máxima expresión en los sistemas filosóficos de Kant, Fichte y Schelling. La forma que en ellos adopta el pensamiento es el de la historia: el pensamiento moderno, de acuerdo con Hegel, es una *filosofía de la historia*. Pues la Idea de lo Absoluto no puede encontrarse fuera de la gesta del hombre: lo Absoluto es su propia manifestación en la historia. Ahora bien: Kant ha planteado con una nueva seguridad la unidad del pensamiento y del ser, pero, a juicio de Hegel, se ha quedado en un plano *formal*. Con ello quiere decir que la *negatividad crítica* del pensamiento permanece en un plano superficial — y, además, desconectada del sentimiento. De cualquier manera, sin la filosofía de Kant no habrían sido posibles ni Fichte, ni Schelling... ni Hegel.

Kant aparece inicialmente en el contexto de los problemas a los que se enfrenta Jacobi. Para éste, la idea de Dios es un *saber inmediato*; lo incondicionado no puede existir de modo mediato, sino como una *fe*, como una revelación interior. Por la fe sé que Dios existe; querer “*probar*” su existencia equivaldría a inventar un Dios *derivado*... lo que no tiene nada que ver con Dios. La fe, en Jacobi, es un *saber* (inmediato); en Kant, es un *postulado de la razón*. Ella exige que “*se reduzca la contradicción entre el mundo y el bien*”²⁴. En esta diferencia, Hegel se pone claramente del lado de Kant. El saber de Dios *no puede ser inmediato*: ni los niños, ni los eskimales, ni los egipcios, ni los hindúes saben de tal cosa. Que Dios sea concebido como algo espiritual

sólo puede ser resultado de “*un largo proceso de cultura*”²⁵. Y por “*cultura*” Hegel entiende muy exactamente la *elevación por encima de lo natural*. La idea de Dios — como espíritu — *no tiene nada de “natural”*. Podemos decir que es todo lo contrario. “*Sólo elevándose por sobre lo natural adquiere el hombre la conciencia de lo superior; se remonta al conocimiento de lo general*”²⁶. La idea de Dios — lo “*general*” — es resultado de este proceso de elevación, *es resultado de la historia*. Hegel lo dice inequívocamente: es una tontería “*ignorar que lo general no reside en el saber inmediato, sino que es un resultado de la formación, de la educación, de la revelación del género humano*”²⁷. Jacobi representa así un verdadero *descenso* de la filosofía: para el moderno, lo inmediato *nunca* podría ser lo Absoluto.

Hegel no sólo está cuestionando la idea de que Dios pueda ser conocido de modo inmediato. Lo que dice es que *no hay ninguna posibilidad* de que exista saber inmediato alguno. “*Todo saber inmediato es también mediato de suyo. (...) Lo que ahora sabemos de un modo inmediato es (...) un resultado de una cantidad infinita de mediaciones*”²⁸. La filosofía consiste en tomar conciencia de esas mediaciones, y en ponerlas de manifiesto. En este sentido, el saber (de lo) absoluto se halla en el



otro extremo del saber inmediato. Lo absoluto es la *evaporación* de lo inmediato: y “Dios” es el resultado de ese (histórico) proceso.

La filosofía kantiana eleva el pensamiento al nivel de lo absoluto; proporciona el “*eslabón intermedio*” entre lo finito y lo infinito. No precisa de ninguna autoridad exterior a sí mismo, lo que garantiza la libertad y la autonomía del individuo. Sin embargo, Hegel encuentra un límite en su sistema: permanece en el “lado subjetivo” de la cuestión. Y eso lo condena al escepticismo. Dios es inaccesible para la experiencia (exterior e interior); sólo ve en él un *postulado* de la razón práctica. Hegel se pregunta si en verdad es necesario semejante *postulado*. Lo que vale de Kant, dice Hegel, *es el reconocimiento de la libertad*²⁹. Es un Rousseau *teórico*, es la Ilustración llevada al plano metódico. Pero vamos a ver lo que significa esta libertad. En primer lugar, significa que “*toda existencia, toda acción y abstención, debía considerarse como algo útil*”³⁰. La afirmación de la libertad del hombre implica la conversión del mundo en un complejo o plexo de *utensilios*: todo se transforma en medio de otra cosa. Todo, *excepto el hombre* (como género). Ahora bien, esta libertad (de usufructo) tiene en Kant un límite que Hegel no está en posición de respetar. El límite está en la razón misma. En la filosofía de Kant, el hombre no puede conocer verdad alguna, sino solamente *fenómenos*. No cruza el Rubicón, no se atreve a apropiarse de la Idea Infinita. “*Toca*” a Dios — pero retrocede a su propia interioridad. El kantismo desautoriza toda metafísica dogmática, pero recae en un dogmatismo subjetivo en donde “*persisten, traducidas, las mismas determinaciones finitas del entendimiento, descartando el problema de lo que es verdad en y para sí*”³¹.

Para Hegel, Kant diseña el puente — sin atreverse a cruzarlo.

*Antes de conocer
tengo que conocer
cómo conozco.
Antes de aprender
a nadar tengo
que saber nadar.
Conocer cómo
conozco no es el
resultado, sino el
inevitable punto
de partida.*

16. ¿QUÉ PODEMOS SABER?

¿QUÉ ES LO QUE APORTA EL ESPÍRITU EN SU TRATO CON LAS COSAS? ¿ES PURA PASIVIDAD? ¿O, POR EL CONTRARIO, DE ÉL SURGE TODA REALIDAD? La *célula* del kantismo consiste en reconocer que la generalidad y la necesidad *no se dan en las cosas exteriores*. Son *mi parte dada* al conocimiento: están en mi razón, son *a priori*. Por consiguiente, es necesario distinguir lo que mi razón aporta al conocimiento de las cosas antes de decidir lo que éstas sean. Con estas prevenciones se edifica toda la filosofía *crítica*. Para Hegel, se trata de una petición de principio, si no de un absurdo. Antes de conocer tengo que conocer cómo conozco. Antes de aprender a nadar tengo que saber nadar. Conocer cómo conozco no es el resultado, sino el inevitable punto de partida. De cualquier modo, Hegel no puede dejar de concederle a Kant importantes avances. En particular, ha puesto de manifiesto el carácter *concreto* del pensamiento. Pero no ha sido consecuente; ha dejado fuera a la “*cosa en sí*”, de la que no puede saberse nada. La razón, confinada en la subjetividad, sólo puede ser

pensada en su carácter *regulativo*, no *constitutivo*. “*Solamente en lo práctico es constitutiva la razón. La crítica de la razón consiste, por tanto, no en conocer los objetos, sino el conocimiento y los principios de éste, sus límites y su extensión, para que no sean excesivos*”³². Y esto, para las pretensiones de Hegel, resulta realmente *demasiado modesto*.

La *Crítica de la Razón Pura* describe las etapas fundamentales de la conciencia teórica. Es el camino que lleva de la sensibilidad a la razón, pasando por el entendimiento. Las intuiciones de la sensibilidad — sus formas *a priori* — son el espacio y el tiempo. No “*pertenecen*” a las cosas, y Hegel se mofa diciendo que son como nuestra boca y nuestros dientes, condiciones previas para poder *comérnoslas*. El problema es que Kant no se pregunta acerca de la naturaleza del espacio y del tiempo; se conforma con decidir si están dentro o están fuera de nuestra propia razón. Respecto del entendimiento, Kant le reconoce un principio activo (la sensibilidad es “*receptiva*”). Es “*lo que hace*” el Yo: produce la unidad. Reducir a la unidad implica relación y modo; tales son las formas *a priori* del entendimiento, que se despliegan en doce categorías: cuántos (uno, muchos, todos), cuáles (realidad, negación, limitación), cómo (relación) y qué (posible, real, necesario). Aquí, la objeción de Hegel es que un inventario semejante es recogido empíricamente. No muestra ninguna relación *necesaria*. Por lo demás, plantear así las cosas desemboca en el subjetivismo: no solo porque la “*materia*” de mi saber procede de *mis sensaciones*, sino también porque el aparato categorial que las generaliza es íntegramente puesto por *mi entendimiento*.

¿Cómo se da el salto de las categorías del entendimiento a “*lo empírico*”? En verdad, Kant sostiene que existe una heterogeneidad y una semejanza *absolutas* entre lo sensible y lo inteligible. Pero gracias al *juicio trascendental* (el “*esquematismo*”

del entendimiento o la “*imaginación trascendental*”) es posible el paso. Se trata de un *entendimiento intuitivo*. Es la verdadera unidad de la razón, que en Kant permanece no obstante en un plano superficial, “como un pedazo de madera y un hueso atados con una cuerda”, le reprocha Hegel³³. De manera general, Hegel acusa a Kant de quedarse por debajo de la razón: la conciencia de sí del sujeto cognoscente permanece contrapuesta a la conciencia de sí “*general*”. El sujeto en su isla — y la realidad en la suya.

¿Son suprimidas estas heterogeneidades y desemejanzas por la razón? La razón encuentra lo incondicionado para el conocimiento condicionado del entendimiento. Su principio es *lo general*. Y, aunque esta distinción es propia de la modernidad, su resultado es la Idea (platónica), o bien Dios: lo incondicionado, lo infinito. Pero para Hegel estas sólo son (hermosas) palabras. El producto de la razón kantiana no es Dios, sino *lo general* abstracto, lo *indeterminado*³⁴. Y de lo que se trata en filosofía es precisamente de llegar a conocer lo que se da por supuesto como conocido. Tratándose de (la idea de) lo infinito, Kant impone silencio a la razón. Hegel objeta que esta idea sea incognoscible: si bien es cierto que no hay experiencia posible de lo infinito, queda otra posibilidad, a saber, que lo infinito (el espíritu) “*se revele*” al espíritu³⁵. La crítica kantiana, por el contrario, explica porqué es imposible este salto. Dar razón de lo que está más allá de la razón obliga al pensamiento a incurrir en paralogismos y antinomias. La conciencia de sí acaba contradiciéndose. Pero el juicio de Hegel aquí también es lapidario: “*La experiencia nos enseña que el Yo no se disuelve por ello, sino que es; no debemos, por tanto, preocuparnos de sus contradicciones, toda vez que el Yo puede soportar-las. Kant, sin embargo, muestra aquí demasiada ternura por las cosas: sería lástima que éstas se contradijesen.*

*La razón sólo
le sirve para
acomodar las
cosas de este
mundo, para
sistematizar el
conocimiento, y
no para elevarse a
la captación de lo
divino.*



*Pero el que el espíritu, lo más alto de todo, sea la contradicción, en nada perjudica*³⁶.

El resultado final del criticismo es, así, escepticismo mezclado con dogmatismo. Por lo primero, es imposible pasar del concepto a la existencia; por lo segundo, sólo se está cierto de una determinación psicológica. La síntesis de concepto y ser está más lejos que nunca. El dualismo queda consolidado. El criticismo es una filosofía de la finitud. Y el problema es que Hegel no está dispuesto a concederle realidad a esa finitud. “*Semejante existencia no encierra ninguna verdad; es sólo un momento llamado a desaparecer*”³⁷. Esa modestia de Kant es sólo un falso cristianismo. ¿Cómo, además, sostener que la razón pueda formarse una idea de lo infinito que al mismo tiempo permanece en la indeterminación? La razón sólo le sirve para acomodar las cosas de este mundo, para sistematizar el conocimiento, y no para elevarse a la captación de lo divino. “*Yo, como razón o como representación, y fuera de mí las cosas: son ambos, pura y simplemente, términos que se enfrentan;*

tal es, según Kant, el punto de vista último”³⁸. Hegel aduce que *nisiquiera los animales* pueden quedarse en este punto de vista; hasta ellos producen *prácticamente* la unidad.

17. ¿QUÉ DEBEMOS HACER?

LA RAZÓN SÓLO ES VERDADERAMENTE LIBRE COMO RAZÓN PRÁCTICA: ASÍ SE LIBERA DE LAS LEYES NATURALES Y DE LAS LEYES FENOMÉNICAS. La *ley moral* es análoga a las categorías de la razón teórica. La autoconciencia es absolutamente libre, no depende de otra cosa más que de sí. *Yo soy* (es) mi propia realidad. Y, ¿qué es (el) yo? Apetencia. El yo sé está subordinado al *yo quiero*. La apetencia puede ser instintiva o también “*espiritual*”. ¿Qué quiere el hombre, en general? Ser feliz. Pero su razón le dice que su ley particular ha de ser general. La dicha sólo puede alcanzarse en el respeto a la ley. ¿Qué ley? La libertad y la autonomía de la voluntad, porque el hombre es espontaneidad absoluta. Libertad es libertad de las inclinaciones naturales. Nuestra parte natural es rechazada porque se encuentra esclavizada a *otra cosa*. No se autodetermina. La voluntad sólo puede perseguir fines puestos por ella misma.

Hegel reconoce en Kant el pensador de la libertad. Sitúa en el hombre un principio absoluto e incommovible. Pero eso no es suficiente. La libertad kantiana permanece abstracta: ningún vínculo nos obliga. La libertad es algo indeterminado y vacío. Es la pura coincidencia consigo misma, sin contenido alguno. “*Tal es*”, señala Hegel, “*el defecto de que adolece el principio kantiano-fichteano: se trata de un principio puramente formal; el frío deber es el último hueso no digerido que queda en el estómago, la revelación entregada a la razón*”³⁹. La misma crítica efectúa sobre la unidad entre la voluntad individual y la voluntad particular: sólo se trata de un postulado. El “deber ser” nunca

es clarificado, no se nos dice qué sea lo ético, no se piensa nunca “*en un sistema del espíritu que se realiza*”⁴⁰. Aquí, al igual que en la razón teórica, Kant aparece como un dualista: lo teórico está opuesto a los sentidos objetivos del mismo modo que lo ético se enfrenta a los instintos e inclinaciones. El problema fundamental, de acuerdo con Hegel, es que en la filosofía de Kant *el etos nunca se consume*. Por ende, la inmortalidad del alma ha de presentarse como un postulado.

¿Y Dios? Es una necesidad, no un dato empírico. Es el concepto de la libertad de todos los hombres, la armonía necesaria del mundo natural con la libertad humana. Una vez más, semejante postulado es puramente formal. Persiste el dualismo voluntad/mundo (sensible), naturaleza/ley moral. La unidad de ambos extremos sería el Supremo Bien, el “*fin último de todas las cosas*”... pero su carácter es meramente formal. “*Formal*”, para Hegel, significa esto: que *deja subsistir en él* a la contradicción. *Por un lado*, el ser; *por el otro*, el deber ser. El Bien (Dios) sigue constituyendo un *más allá* de la Naturaleza, la libertad algo radicalmente distinto que la necesidad. La unidad *nunca es real*. El Dios de Kant es una *creencia*, algo subjetivo, una opinión. Cada postulado es una síntesis sin pensamiento, un “*nido*” de contradicciones. La “*inmortalidad del alma*” supone (o suplanta) la imposible conjunción de la naturaleza con la ley moral; “*Dios*” supone (o suplanta) la imposible conjunción

de la razón con la sensibilidad. Son *promesas* de armonía, nada que se sostenga en y por sí mismo: son, en las duras palabras de Hegel, *fantoches*⁴¹.

Las objeciones hegelianas se repiten en este ámbito: la razón práctica, máxima prenda del ser humano, permanece sin realización: “*El bien absoluto sigue siendo un deber ser sin objetividad; y no puede pasar-se de aquí*”.

18. ¿QUÉ ME ESTÁ PERMITIDO ESPERAR?

EL CRITICISMO DESCUBRE UN ABISMO INSONDABLE ENTRE LA NATURALEZA Y LA LIBERTAD, O ENTRE LO SENSIBLE Y LO SUPRASENSIBLE. Pero, al mismo tiempo, impone a lo libre el deber de influir sobre lo sensible. La naturaleza debe ser pensada *al menos*, dice Kant en la *Crítica del juicio*, en su coincidencia con las leyes y los fines de la libertad. Se precisa de un nexo entre el entendimiento (teórico) y la razón (práctica), y a ello lo llama Kant el *juicio*. Es el puente que conecta a la naturaleza con la libertad, su *zona de tránsito*. “*La naturaleza se concibe, a través de este concepto, como si un entendimiento encerrase el fundamento de la unidad de lo múltiple de sus leyes empíricas*”⁴². Esta coincidencia puede remontarse hasta Aristóteles. Pero Hegel vuelve a encontrar en ella el mismo defecto: es una exigencia de la razón...

Lo que hace es dejar que la razón (subjetiva) restablezca la unidad, sin permitirnos saber si esa unidad pertenece también a lo objetivo.

subjetiva. Es una máxima de nuestra reflexión, y no dice nada acerca de su objetividad.

La constante del kantismo es la incapacidad de postular algo que sea en sí; destaca el lado del concepto y proclama su unidad con la realidad, pero no trasciende su límite en el momento en que lo establece como tal. Lo que hace es dejar que la razón (subjetiva) restablezca la unidad, sin permitirnos saber si esa unidad pertenece también a lo objetivo. En pocas palabras, Hegel no le perdona la invención de la *cosa-en-sí*, pues sólo acierta a ver en ella “*el caput mortuum, la abstracción muerta de lo otro, el más allá vacío e indeterminado*”⁴³. Esta invención es paralela a la comprensión que Kant tiene del entendimiento (teórico) y de la razón (práctica), como moldes que no tienen realidad alguna en sí mismos. Y aun puede decirse lo mismo de su idea del Bien, que es la forma suprema de representación de lo concreto, la representación del fin en toda su generalidad. La exigencia de realización de esta idea en el mundo objetivo no obedece a ninguna lógica objetiva,



La unidad del Bien y de lo Real es un postulado... que la razón práctica es incapaz de realizar. Si se trata de garantizarla, hay que postular a un tercero. (Sobre)naturalmente, se trata de Dios.

sino sólo compadeciéndose de “lo que hay de jurídico y de moral en la vida humana”⁴⁴. La unidad del Bien y de lo Real es un postulado... que la razón práctica es incapaz de realizar. Si se trata de garantizarla, hay que postular a un tercero. (Sobre)naturalmente, se trata de Dios.

También la *Crítica del juicio* desemboca en la misma exigencia. “La razón consiste en llevar dentro de sí y en querer la unidad como lo esencial, como lo sustancial”, proclama Hegel⁴⁵. Mas, de acuerdo con la filosofía de Kant, la razón *no puede* alcanzar por sí sola la conciliación, lo cual hace necesario el postulado de un Ser Supremo que sí (las) pueda sobre la naturaleza. Quién sabe si exista —pero es un principio necesario para que la (idea de la) razón pueda operar. No es posible demostrar su existencia, pero es indispensable que *se crea* en Él. Más todavía: nunca sabremos *qué es Dios*. Kant retorna a la imagen de un dios desconocido

19. EL DIAGNÓSTICO

Cuando sentimos, por ejemplo, algo duro, Kant dice: siento lo duro, pero no algo.

Hegel,

Lecciones de historia de la filosofía

LA FILOSOFÍA DE KANT ES UNA AFIRMACIÓN DEL CARÁCTER ABSOLUTO DEL PENSAMIENTO: EN EL CABE LA REALIDAD ENTERA, EN ÉL SE ALOJAN TODAS LAS DIFERENCIAS. Pero es una filosofía *filistea* porque se resiste a “saltar” al plano de la razón. Permanece en el terreno del entendimiento, *sujeto* a lo sensible. Es una filosofía de la negatividad, pues deja a la metafísica en una posición insostenible. Es un *dualismo*, que abandona a la razón a la indolencia y a la autocracia de la subjetividad. La *cosa-en-sí* no es otra cosa que la renuncia a pensar, a confiar en el poder de la razón. Se le reconocerá a Kant por la idea general de los juicios sintéticos *a priori*, por su ordenación del conocimiento, por el esquema general de su ritmo y su movimiento, que es también un movimiento *histórico*; pero su gran defecto está en que deja “*desdoblados*” los momentos de la forma absoluta. El saber está *contrapuesto* al en-sí.

Kant parte del Yo y advierte cómo el pensamiento se ha extendido por el mundo; no confía ni en la costumbre, ni en el sentimiento, ni en la utilidad. Es un devoto de la razón. Pero no es lo suficientemente consecuente, pues nos deja en la ignorancia de lo que la religión ya ha revelado: nos deja sin saber lo que es Dios.

Y eso, para Hegel, es apenas la *mitad* del saber que se sabe a sí mismo.

NOTAS:

¹ Este material sirvió de base del *Seminario Propedéutico* para el Doctorado en Educación del Instituto de Ciencias y Estudios Superiores de Tamaulipas,

A. C. Tampico, junio de 2001.

² RAMNOUX, Clémence. Los presocráticos In: PARAIN, Brice; BELAVAL, Yvon. (Orgs) **Historia de la filosofía. La filosofía griega.** Madrid : Siglo XXI de España, 1982. v. 2. p. 2.

³ **Id. ibid**

⁴ **Id. ibid.**, p. 8.

⁵ La “*reducción*” del antropomorfismo es uno de los rasgos con el que muchos han querido identificar el inicio de la “racionalidad”.

⁶ Cf. MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. **Historia de la filosofía. Filosofía antigua y medieval.** Madrid: Ed. Istmo, 1973. v. 1, p. 41-48.

⁷ Cf. MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. **Historia de la filosofía antigua.** Madrid: Akal, 1959.

⁸ **Id. ibid.**, p. 37.

⁹ Fragn. B 21a. *Ibid.*, p. 67.

¹⁰ Vid. GASPAROTTI, Romano. **Sócrates y Platón.** Madrid: Akal, 1996. (Akal Hipecu) p. 7 y ss.

¹¹ Cf. MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. (1995) **op. cit.**, p. 84-85.

¹² **Id. ibid.**, p. 100 y ss.

¹³ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones de historia de la filosofía.** Trad. de Wenceslao Roces, México: FCE, 1955. v. 3. p. 203.

¹⁴ **Id. ibid.**, p. 204.

¹⁵ **Id. ibid.**, p. 205.

¹⁶ **Id. ibid**

¹⁷ “*Quiéralo o no, la teología lleva dentro de sí pensamientos, y estas sus ideas subjetivas, su metafísica doméstica y privada, representan no pocas veces un pensamiento incipiente, tosco, no crítico, recogido en medio del camino*”, **Id. ibid.**, p. 206.

¹⁸ **Id. ibid**

¹⁹ Cf. HANS-GEORG, Gadamer. **La dialéctica de Hegel.** Trad. de Manuel Garrido. Madrid: Cátedra, 1981. p. 133.

²⁰ Cf. HEGEL, G. W. F. (1955) **op. cit.**, p. 208.

²¹ **Id. ibid.**, p. 212.

²² **Id. ibid.**, p. 213.

²³ **Id. ibid.**, p. 367.

RESUMEN

Sergio Espinosa Proa. **Epistemología y educación (breve trazo) de Platón a Hegel.**

En este ensayo se defiende la idea de que la educación y la epistemología se encuentran en una relación necesaria. Desde sus orígenes, el “objeto” de la filosofía no es en absoluto un objeto – o una determinada colección de ellos –, sino el todo. Decir que la tarea de la filosofía es pensar el todo – o el ser – resultará en extremo chocante, más aún para una mentalidad moderna. La educación no es una mera transmisión de conocimientos. En ese sentido, no reclama “una epistemología” para cumplir adecuadamente semejante tarea. Por el contrario, toda educación se produce en el seno de una epistemología, de una metafísica. Que la filosofía se achique al tamaño o al rango de la epistemología ha sido el resultado de un prolongado proceso de debilitamiento y descomposición.

Palabras-chave: Educación; Epistemología; Filosofía; Platón; Hegel; Kant.

²⁴ Id. *ibid.*, p. 412.

²⁵ Id. *ibid.*, p. 415.

²⁶ Id. *ibid.*

²⁷ Id. *ibid.*

²⁸ Id. *ibid.*, p. 416.

²⁹ Id. *ibid.*, p. 419.

³⁰ Id. *ibid.*

³¹ Id. *ibid.*, p. 420.

³² Id. *ibid.*, p. 424.

³³ Id. *ibid.*, p. 431.

³⁴ Id. *ibid.*, p. 433.

³⁵ Id. *ibid.*, p. 434.

³⁶ Id. *ibid.*, p. 439.

³⁷ Id. *ibid.*, p. 441.

³⁸ Id. *ibid.*, p. 442.

³⁹ Id. *ibid.*, p. 446.

⁴⁰ Id. *ibid.*, p. 447.

⁴¹ “La función en gracia a la cual se admite la existencia de Dios, con objeto de infundir mayor respeto a la ley moral mediante la idea de un legislador divino, se halla en contradicción con el postulado de que el ethos consiste justo en que la ley sea respetada pura y exclusivamente en gracia a ella misma”, Id. *ibid.*, p. 448-449.

⁴² KANT, I. **Crítica del juicio.** Trad. M. García Morente, México: Espasa-Calpe, 1985. p. 75.

⁴³ HEGEL, G. W. F. (1955) *op. cit.*, p. 455.

⁴⁴ Id. *ibid.*, p. 456.

⁴⁵ Id. *ibid.*, p. 457.

