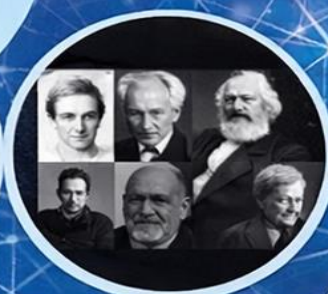




Revista Interdisciplinaria de Ciencias de la Educación,
Salud y Sociología



Santo Adolfo Anglada De Paula

» <https://orcid.org/0009-0006-3167-0543>

» santoaanglada@gmail.com

» Universidad Pontificia Católica Madre y Maestra (PUCMM)

» República Dominicana

» <https://doi.org/10.66136/qd0w6a98>



Los paradigmas en el pensamiento filosófico moderno contemporáneo

Dado el carácter histórico y social del lenguaje, las palabras, y por ende todos los elementos que comprenden el acervo léxico de una cultura, son

depositarios del dinamismo y adaptabilidad que refleja el progreso de los hablantes y de los demás usuarios de una lengua. Por ello, es muy probable que hoy en día un establecido término esté sometido a las restricciones que predominaron. Tal es el vocablo paradigma, el cual ha alcanzado un grado tal de madurez que lo ha convertido en una de las palabras de mayor transferencia y trascendencia en el habla de los cultores del hacer filosófico, científico, sociológico, político y económico, entre otras disciplinas. Es por esta razón que nos atrevemos a reflexionar sobre la evolución histórica que ha tenido esta palabra desde que fuera usado primogénitamente por los griegos Platón y Aristóteles hasta la época actual, moderna, contemporánea, cuando gracias a la obra del físico y filósofo de la ciencia estadounidense Thomas Samuel Kuhn, adquiere una notable relevancia en el ámbito de la epistemología.

El primer capítulo de la investigación está dedicado a la evolución histórica de los distintos tipos de paradigmas. Aquí reflexionamos sobre el concepto de paradigma que, según Thomas Kuhn, no son

	Santo Adolfo Anglada De Paula
	https://orcid.org/0009-0006-3167-0543
	santoaanglada@gmail.com
	Universidad Pontificia Católica Madre y Maestra (PUCMM)
	República Dominicana
	https://doi.org/10.66136/qd0w6a98

Published: 11/03/2026

Revista Interdisciplinaria de Ciencias de la Educación, Salud y Sociología
<https://www.riceso.org>

editor@riceso.org

© 2026. Este artículo es un documento de acceso abierto distribuido bajo los términos y condiciones de la **Licencia Creative Commons, Atribución-NoComercial 4.0 Internacional**.



más que modelos o patrones aceptados. Los paradigmas son las conductas para seguir, nuestras costumbres, tradiciones, modos de ser, actuar, pensar, los que nos definen y dan consistencia. En este capítulo analizamos las características de los paradigmas. La característica principal de un paradigma es superar el paradigma anterior brindando soluciones ante la realidad que se quiere presentar como modelo, modelo que servirá de conductor a unos saberes y unas creencias establecidas.

El segundo capítulo está dedicado al paradigma moderno. Este paradigma se distingue por el rechazo absoluto del teocentrismo, el cual es propio de la Edad Media. La Edad Media fue creadora de su propio paradigma. Los pensadores de esa época postularon la razón como paradigma de todo pensamiento. El pensamiento moderno propiamente dicho se inicia con Descartes. Él es el primer gran filósofo sistemático de la Edad Moderna, considerado el mayor filósofo francés de todos los tiempos, padre de la filosofía moderna, iniciador del racionalismo.

Con el *cogito ergo sum* de Descartes, la interpretación tradicional del mundo sufre una transformación total. Ya no son como antaño *el arjé*, ni Dios, los centros donadores de sentido. El nuevo eje, quicio, desde el que se explica la realidad, va a ser la razón. Puedo decir que las

cosas son porque las pienso y puedo pensarlas. La ley de las cosas es la razón. La razón es la que decide el existir de las cosas. Hay un nuevo señor y legislador, el pensamiento. Es el dador de sentido, en el que pone reglas y orden, el que decide lo que es y no es en las diversas esferas del vivir humano. Para hablar del mundo, de la sociedad, del hombre y de Dios hay que hacerlo desde la racionalidad: ella es la garantía de realidad y criterio de verdad. Kant va a decirle al hombre moderno: atrevete a usar la razón, el único modo de salir de la minoría de edad en la que el ser humano ha permanecido por tanto tiempo. La máxima, pensar por sí mismo.

El pensamiento moderno se caracteriza por la reinvención de la razón; la afirmación de la razón conlleva a la negación de la tutela religiosa existente hasta el momento con respecto al conjunto de la vida social. Se trata de la reivindicación de la autonomía de la razón. Por esta razón, la modernidad es afirmada como arribo de la humanidad, como atrevimiento de decisión de pensar sin muletas a la razón. La razón es asumida como posibilidad de comprensión y dominio de la naturaleza y de la sociedad.

La razón ha quedado recluida al ámbito de lo científico y natural de la matemática. Han ignorado otras formas de racionalidad y pensamiento, a las que han considerado menores o irracionales, especialmente a la racionalidad propia del pensamiento humanístico. Muchas regiones de la realidad y del conocimiento humano han perdido su estatus científico por no poder acomodarse a las exigencias de la ciencia natural o matemática.

El pensamiento moderno se presenta como una racionalidad capaz de llegar hasta los últimos rincones de la realidad, manifestando con total exactitud su estructura, que siempre es racional. Por los motivos antes expuestos, esa pretensión del pensamiento moderno no tiene sentido, produciéndonos únicamente la apariencia de haber alcanzado el final de la realidad, cuando el final es inalcanzable, sencillamente porque no existe, porque la realidad es un puro hacerse, nunca un acabamiento.

En el tercer capítulo presentamos los paradigmas que surgieron en la época contemporánea, lo cuales van en contradicción con el paradigma moderno. Aquí nos encontramos con lo que hemos llamado pluralidad de paradigmas por no haber una línea de pensamiento establecida, como fue el caso de la Edad Moderna. El pensamiento actual es una lucha contra la realidad y sus normas; opone una serie de filosofías de la vida a la filosofía de la razón. El pensamiento contemporáneo hace una devaluación de la razón, le resta importancia, y eso hace que se vea como pura problemática

y no como solución de problemas, ya que la filosofía se afana por la búsqueda de algo verdaderamente válido. Desde este punto de vista, la filosofía puede considerarse como la autodisolución de pensamiento y como una filosofía que mira la disolución de la filosofía moderna.

El pensamiento contemporáneo se olvida de los conceptos universales y necesarios, hay una escasa valoración de la realidad trascendente: (Dios y el mundo espiritual), se ocupan de los problemas de la vida. Es por esto por lo que este pensamiento es reaccionario contra el racionalismo y el idealismo moderno y se ocupa de cosas concretas. La filosofía se convierte en filosofía de la praxis. La filosofía se encarga de problemas que históricamente habían sido tratados por otras ramas del saber cómo la psicología, la política, la sociología, la medicina, etc. La filosofía se desviste del traje de la razón: el ser, la idea, lo trascendente, el conocer, la metafísica, etc. para revestirse con cuestiones humanas y naturales.

Es posible cuestionar si esto es filosofía. Lo cierto es que una filosofía con ideas abstractas, hoy día, queda desfasada, porque al hombre de hoy le interesa enfrentar filosóficamente sus problemas concretos, como su existencia, su vida, su mundo, su muerte, la economía, la política, la psicología, la medicina, la técnica, etc. Con esta proliferación de la filosofía el pensamiento se ha hecho más abarcador, más concreto y humano. En este mismo sentido, la filosofía ha querido estar al alcance de todos, quiso abrir las puertas del saber y del conocer a todos los hombres y a todos los campos, a diferencia de la filosofía moderna que pertenece a un sector muy culto, inaccesible casi en su totalidad a los hombres comunes.

El pensamiento filosófico en la actualidad crea nuevos paradigmas a la estructura del pensar. La filosofía camina junta con la sociedad, no se queda en las abstracciones metafísicas y conceptos universales; por el contrario, la filosofía responde a las exigencias del mundo contemporáneo. El mundo de hoy exige una filosofía de la praxis y

ésta ha sabido ajustarse a las nuevas necesidades del hombre. El filósofo no puede dejar de lado su vida con su filosofía, sino

que para él filosofar y vivir es lo mismo, como, por ejemplo: la angustia, la existencia, la vida, la muerte, el dolor, la guerra, la paz, el hambre, la justicia, etc. La filosofía se ha hecho presente en casi todas las ciencias y no se ha limitado a ninguna de ellas.

La filosofía si quiere permanecer y ser escuchada, tiene que hacerse solidaria ante las necesidades del hombre y su mundo. La filosofía debe ser filosofía popular, porque al hombre no le interesan los grandes problemas filosóficos planteados anteriormente, sino que al hombre de hoy lo que le mueven son sus problemas, su modo de vivir y estar en el mundo. El pensamiento contemporáneo está fuertemente dominado por la experiencia práctica; el hombre cree en lo que conoce y experimenta, lo que le es útil. Al hombre de hoy no le interesa lo que es, sino para que sirve.

Nunca la filosofía se había preocupado por el hombre como hoy día. Pero no es del hombre esencial, trascendente, sino del hombre del día a día, el hombre arrojado en el mundo, el de carne y hueso, el hombre que sufre muere; el hombre que trabaja, el oprimido, el hombre libre, esclavo, que está en paz o guerra, el que quiere un mundo mejor y tecnifica todo. Es al hombre mismo al que la filosofía mira y se interesa por él, como él se lo está exigiendo. Casi todas las corrientes contemporáneas han iniciado o culminado su teoría en el hombre, hasta el punto de decir que el hombre es el tema central del pensamiento contemporáneo.

No podemos entender la estructura del pensamiento actual sino comprendemos las circunstancias en que se encuentra metido el hombre del siglo XX y de la cual la filosofía ha hecho parte como una vida de subsistir y no quedar en el eterno abandono. El siglo XX, no quiere ningún parámetro, hace huelga a todo lo que diga la ley. Hoy día lo que importa es la relatividad del pensamiento, no normas que especifiquen lo que debe ser. En el siglo XX no hay verdad sino

verdades, no hay razón sino razones, no hay filosofía sino filosofías. Vivimos en un mundo donde todo es válido.

En el pensamiento filosófico contemporáneo se produce un eclecticismo donde se aceptan todas las ideas. Ante este mundo, la filosofía queda vagando, porque viene de una etapa racional, metódica, idealista, altamente intelectualista y se enfrenta a un mundo que rechaza todo lo anterior y deja el campo libre para que todo y todos entren como válidos al menos relativamente. La filosofía se vio obligada a hacerse vida con el hombre común.

La filosofía entra en conflicto porque tiene que enfrentarse a problemas que anteriormente no formaban parte de su acción reflexiva. Para algunos estudiosos del pensamiento contemporáneo esto es la muerte de la filosofía, pero otros creen que la filosofía actual se ha enriquecido con problemas que no son de su campo. Es en el siglo XX cuando la filosofía cumple con la vieja expresión de que todo objeto es objeto de la filosofía y ningún objeto determinado es objeto de la filosofía. La filosofía se abre al mundo, el mundo se abre a la filosofía.

La filosofía contemporánea se va conjugando bajo ciertos ismos que son los que definen este pensamiento en su diversidad: idealismo, vitalismo, historicismo, naturalismo, positivismo, pragmatismo, marxismo, etc., y otras corrientes filosóficas que no se conjugan bajo "ismos" pero que son corrientes afines, que también determinan el pensamiento filosófico de hoy día, como son la fenomenología, la filosofía analítica, la ontología, la filosofía cristiana, la filosofía del hombre, el pensamiento tecnocrático, etc. Todos ellos, en su conjunto, son los representantes de lo que es el pensamiento actual en la filosofía.

Todas estas tendencias tienen en común el ser contrarios al paradigma de la Edad Moderna, la razón por la que ésta no da respuesta a las necesidades actuales del hombre. En la edad

contemporánea surge el interés por la vida, por los sentimientos, por las cosas del hombre, por lo nuevo, lo bueno, y hasta cierto punto lo placentero. La diversidad de corrientes filosóficas no desvirtúa la fuerza de la filosofía, todo lo contrario, la enriquece y la hace más abarcadora, por eso más que hablar de contradicción, podemos hablar de complementación.

En el cuarto y último capítulo, tratamos de definir la Postmodernidad. Postmodernidad es lo que sigue a lo moderno y va después de él. La Postmodernidad se erige contra los discursos y prácticas de la Modernidad, que se consideran agotados u opresores, y entrañan cambios profundos en el

pensamiento, la historia, la sociedad y la cultura. El término Postmodernidad designa generalmente un amplio número de movimientos artísticos, culturales, literarios y filosóficos del siglo XX, definidos en diversos grados y maneras por su oposición o superación del modernismo. En sociología en cambio, los términos postmoderno y postmodernización se refieren al proceso cultural observado en muchos países en las últimas décadas, identificado a principio de los 70s; esta otra acepción de la palabra se explica bajo el término Postmaterialismo.

Las diferentes corrientes del movimiento postmoderno aparecieron durante la segunda mitad del siglo XX. Aunque se aplica a corrientes muy diversas, todas ellas comparten la idea de que el proyecto modernista fracasó en su intento de renovación radical de las formas tradicionales del arte y la cultura, el pensamiento y la vida social.

Uno de los mayores problemas a la hora de tratar este tema resulta justamente en llegar a un concepto o definición precisa de lo que es Postmodernidad. La dificultad en esta tarea resulta de diversos factores. Los principales inconvenientes son la actualidad, y por tanto la escasez e imprecisión de los datos a analizar, como también la falta de un marco teórico válido para poder analizar extensivamente todos los hechos que se van dando a lo largo de este complejo

proceso que se llama Postmodernidad. El principal obstáculo proviene justamente del mismo proceso que se quiere definir, porque es eso precisamente lo que falta en esta era: un sistema, una totalidad, un orden, una unidad, coherencia, en definitiva, un paradigma que dé respuesta a los problemas actuales. La Postmodernidad surge a partir del momento en que la humanidad empezó a tener conciencia de que ya no era válido el proyecto moderno: está basado en el desencanto.

Los postmodernos tienen la experiencia de un mundo duro que no aceptan y que no tienen esperanza de mejorar. Están convencidos de que no hay posibilidad de cambiar la sociedad, por ello han decidido disfrutar del presente de manera despreocupada. La postmodernidad es el tiempo del yo, del intimismo, de valorar los sentimientos por encima de la razón.

Compartimos en lo adelante un recorrido moderado por aquellos paradigmas que han marcado el devenir histórico de una humanidad que gime por un cambio de modelo.

Capítulo I

Visión histórica del concepto paradigma

- 1.1 El concepto paradigma y su evolución
- 1.2 Características de los paradigmas
- 1.3 Resistencia ante de los paradigmas
- 1.4 Durabilidad de un paradigma
- 1.5 Cambio de paradigma
- 1.6 Tipos de paradigmas filosóficos

Capítulo II

El paradigma del pensamiento filosófico moderno

- 2.1 Antecedentes del pensamiento filosófico moderno
- 2.2. Cronología histórica del pensamiento filosófico moderno
- 2.3 El racionalismo cartesiano en el paradigma filosófico moderno 2.4
- El Renacimiento: inicio del paradigma moderno
- 2.5 El siglo XVII: auge del pensamiento filosófico moderno
- 2.6 La Ilustración, etapa culminante del pensamiento filosófico moderno
- 2.7 Crítica al paradigma

Capítulo III

Los paradigmas en el pensamiento filosófico contemporáneo

- 3.1 Diversidad de paradigmas en el pensamiento filosófico contemporáneo
- 3.2 Los paradigmas en el pensamiento filosófico contemporáneo
- 3.3 Corrientes filosóficas de mayor trascendencia

Capítulo IV

Postmodernidad: Camino a un nuevo paradigma

4.1 Antecedentes y contextualización del pensamiento filosófico postmoderno

4.2 El concepto de “postmodernidad” y las corrientes filosóficas postmodernistas

4.3 Filosofía Postmoderna: respuesta a la Edad Moderna y Contemporánea

4.4 Influencia de la filosofía postmoderna en la sociedad

Conclusión

Referencias bibliográficas

1.1 El concepto paradigma y su evolución

En su sentido etimológico, Ferrater Mora (1996c) nos indica que el término paradigma se deriva de la palabra griega *paradeigma*, que significa modelo, ejemplo o patrón. En gramática el término paradigma es empleado para designar los diferentes tipos de declinaciones o conjugaciones de verbos. Los verbos que se utilizan para conjugar otros son los que sirven de modelo o patrones para conjugar a los demás.

Todos los diccionarios de filosofía definen el paradigma como modelo, patrón o ejemplo. Platón empleo la palabra paradigma en todos los sentidos, modelo, patrón, ejemplo, copia, muestra e imagen, para referirse al mundo de las ideas. Platón consideraba como paradigma al mundo de los seres eternos, del cual es imagen el mundo sensible (1963, 888).

Hubo tres filósofos importantes que usaron el término paradigma: Platón en el *Timeo*, Aristóteles en los *Analíticos* y Ludwig Wittgenstein, en las investigaciones filosóficas. Para Platón, como ya hemos dicho, el paradigma es sinónimo de modelo. Las ideas son paradigma del mundo sensible. Aristóteles se refiere al razonamiento que él denomina silogismo de los oradores, el entimema como paradigma, es decir como ejemplo de una inferencia que va de lo particular a lo general omitiendo una premisa intermedia. Como hemos dicho Aristóteles emplea el término de ejemplo en este significado, no en el sentido platónico de modelo. El concepto platónico de modelo obligaba a Platón a explicar la forma en que el mundo sensible se relacionaba con el mundo de las ideas o *paradeigma*. Según Platón, los objetos sensibles imitan o participan de las ideas (2005, 53).

Platón usó el concepto paradigma para hacer énfasis en la acepción de ejemplo, considerado que el ejemplo no es un mero ejemplo, sino

algo ejemplar que sirve de modelo. En cuanto a la copia, pueden considerarse como el plan según el cual las cosas sensibles están hechas. Es mejor entender el paradigma como modelo, y especialmente como el modelo eterno e invariable del cual las cosas sensibles participan (1996c, 2487).

La palabra paradigma aparece en distintos apuntes platónicos en todos los sentidos ya mencionados, pero el más empleado y aceptado es el de modelo. De ahí que en Platón el paradigma es un modelo porque las cosas, buenas o malas, están hechas según el modelo. Es así como Platón habló de los modelos paradigmáticos de la gente perversa: estos siguen un modelo que es la perversidad. En otro sentido, el paradigma es un modelo porque tiene una realidad positiva, en cuanto lo que siguen y hacen las cosas buenas.

Echevarría (1989a) entiende que paradigma es para Platón un modelo. Decir idea y paradigma termina por ser lo mismo desde la concepción platónica del paradigma.

13

El tercer filósofo que emplea el término para referirse al patrón de referencia en la filosofía del lenguaje es Wittgenstein, quien usa el concepto paradigma como modelo o regla que nos permite una comprensión del lenguaje. Este dice:

Lo que corresponde al nombre, sin lo cual no tendría significado, es, por ejemplo, un paradigma que se usa en el juego del lenguaje en conexión con el hombre. El uso que Wittgenstein le da al término de paradigma es complejo ya que emplea el término para referirlo a un componente dentro del “juego del lenguaje” con el que es posible establecer semejanzas y diferencias (2005, 54).

En este sentido, puede establecerse un analogía entre la idea wittgensteiniana de paradigmas que conforman los diferentes juegos de lenguaje o formas de vida, los cuales constituyen redes de superposiciones o “parecidos de familia” y que permiten el aprendizaje y el ordenamiento de las actividades humanas sin la

necesidad de un aprendizaje mecánico de reglas; y la idea kuhniana de paradigma como un conjunto de ejemplares, los cuales posibilitan la coherencia y el desarrollo de los grupos científicos sin ameritar tampoco un aprendizaje de reglas estrictamente establecidas (1988, 71). Según Echevarría (1989a) el concepto de paradigma fue utilizado en la teoría de la ciencia por vez primera por Georg Christoph Lichtenberg, para referirse a las teorías que habían sido aceptadas por las personas y las cuales habían servido de guía del conocimiento.

Un paradigma es desde fines de la década de 1960 un modelo o patrón en cualquier disciplina científica u otro contexto epistemológico. El concepto fue originalmente específico de la gramática; en 1900 el diccionario Merriam-Webster definía su uso solamente en tal contexto, o en retórica para referirse a una parábola o a una fábula. En lingüística, Ferdinand de Saussure ha usado paradigma para referirse a una clase de elementos como similitudes.

El filósofo y científico Thomas Kuhn dio a paradigma su significado contemporáneo cuando lo adoptó para referirse al conjunto de prácticas que definen una disciplina científica durante un período específico de tiempo. El mismo Kuhn prefería los términos *ejemplares o ciencia normal*, que tienen un significado filosófico más exacto.

Sin embargo, en su libro *La estructura de las revoluciones científicas* define a un paradigma de la siguiente manera: 1) Lo que se debe observar y estructurar. 2) El tipo de interrogantes que se supone hay que formular para hallar respuestas con relación al objetivo. 3) Cómo tales interrogantes deben estructurarse. 4) Cómo deben interpretarse los resultados de la investigación científica.

Kuhn define al paradigma como “una completa constelación de creencias, valores y técnicas, etc. compartidas por los miembros de una determinada comunidad”. Esta definición aparece en 1969 como agregado a su libro original, porque en principio el uso del término no había estado claramente definido. Bajo esta definición de Kuhn subyace otro sentido en el uso del término:

Un paradigma también denota una suerte de elemento en esa constelación, la solución concreta del rompecabezas que, empleado como ejemplo o modelo, puede reemplazar a las reglas explícitas como base para la solución de los rompecabezas remanentes de la ciencia normal (1972).

El término permanece impreciso debido a los diferentes usos que se le dan alternativamente, el *Diccionario Oxford* define a paradigma como “un patrón o modelo de un ejemplo”. Así, un componente adicional de la definición de Kuhn es: Cómo debe conducirse un experimento y qué equipamiento está disponible para realizarlo. De esta forma, dentro de la ciencia normal, un paradigma es el conjunto de experimentos médicos capaces de ser copiados o emulados. El paradigma prevalente representa, a menudo, una forma más específica de ver la realidad o las limitaciones de propuestas para la investigación futura, más que un método científico mucho más genérico. Para Kuhn un paradigma es una representación mental de las cosas, un conjunto de ideas y criterios que configuran una imagen de la realidad. El paradigma expresa el ideal emblemático de un objeto, una actividad o una realidad.

Otra definición adoptada por Kuhn es que los paradigmas son universalmente conocidos y que proporcionan modelos de problemas y soluciones. Los paradigmas son los modelos que nos brindan soluciones para enfrentar los problemas de la realidad por un tiempo definido.

Los paradigmas nos brindan los medios para encaminarnos hacia la realidad como tal, no dan las soluciones para enfrentar y de cierto modo interactuar con la realidad. Los paradigmas son aceptados por un grupo y en ocasiones son aceptados universalmente.

Kuhn afirma que un paradigma es lo que los miembros de una comunidad científica comparten. Una comunidad científica está compuesta por hombres que comparten un paradigma. Decía Kuhn que las comunidades científicas pueden y deben ser aisladas sin

previo acceso a los paradigmas; entonces estos pueden ser descubiertos escudriñando la conducta de los miembros de la comunidad. Kuhn ve los paradigmas como puntos de vista preestablecidos y preconcebidos. Una comunidad específica concibe ideas consensuales, la determina y actúa desde ella.

Kuhn dice que los paradigmas son realizaciones que proporcionan modelos de los que surgen tradiciones particularmente coherentes. De ahí que los paradigmas forman parte de nuestra sociedad y a medida que se van conservando pasan a ser parte de nuestra tradición.

Kuhn intenta delimitar el primer significado del término paradigma vinculándolo al concepto de comunidad científica. Así, los paradigmas constituyen los hábitos, valores y compromisos de una comunidad científica, y esta se define como un conjunto de especialistas que comparte un paradigma. Estos especialistas son profesionales que comparten un determinado tipo de entrenamiento y establecen entre sí una clara comunicación sobre los problemas abordados y sus soluciones. De igual modo, formados en una cultura compartida, aprenden a manejar un conjunto de técnicas e instrumentos con los que operan con eficacia y precisión. En la estructura, Kuhn señalaba que la razón explicativa de este consenso y eficacia era la existencia de un paradigma.

Otra definición dada por Kuhn, es que los paradigmas son universalmente conocidos y que proporcionan modelos de problemas y soluciones o sea los paradigmas no dan las soluciones a los problemas durante una época determinada, nos dan las pautas para tratar las crisis del momento y brindar soluciones a la misma. El paradigma expresa el ideal emblemático de un objeto, una actividad o una calidad (2005, 8).

Kuhn afirma que los paradigmas son “inconmensurables”, esto es que ninguno se parece al anterior, que no se tiene en cuenta y, lo que es más importante, que no se pueden comparar. “Cuando los

paradigmas entran, como deben, en un debate sobre la elección de un paradigma, su función es, necesariamente circular. Para argüir en la defensa de ese paradigma cada grupo utiliza su propio paradigma” (1972, 152).

Los paradigmas nos ayudan a ver el mundo -la realidad- desde una óptica distinta, puesto que las cosas buenas o malas siguen un modelo ya establecido; el mismo se da a través de un paradigma que es una representación mental de las cosas.

Adam Smith define al paradigma como “un conjunto compartido de suposiciones. Es la manera como percibimos el mundo: El paradigma nos explica el mundo y nos ayuda a predecir su comportamiento.” La nota que hace Smith sobre la predicción es de suma importancia porque allí está la clave en cuanto a la importancia de asumir los cambios de paradigma en su dimensión educativa, perspectiva y holística, es decir, en lo que tienen que ver con el logro de habilidades para asumir el futuro y el cambio (1979).

17

Son muchos los que han definido la palabra paradigma partiendo desde su interés personal, comunitario, o por alguna razón determinada. Es por esto por lo que nos atrevemos a citar algunas definiciones acompañadas por sus autores.

“Paradigma es un término muy utilizado por aquellos que quisieran tener una nueva idea, pero no se les ocurre ninguna” (Mervyn Allister).

“Paradigma es lo que piensas sobre algo antes de pensarlo” (Faiz Khan).

“Y ésta sería la ley: si usted usa la palabra paradigma sin saber lo que el diccionario dice que ésta significa, usted irá a la cárcel, sin excepciones” (David Jones).

“Paradigma es una concepción fundamental, dentro de un ámbito determinado, que informa, estructura y modifica los principios en los

que se base una ciencia o que regulan una actividad humana” (Humberto Garzazo).

Un paradigma es el resultado de los usos y costumbres de creencias establecidas, de verdades a medias. Un paradigma es ley hasta que es desbancado por otro nuevo. Los paradigmas nos los han impuesto los dioses primero, y luego nosotros nos hemos creado otros para sostener los primeros, y así sucesivamente. Kuhn establecía que al cambiar el paradigma todo volvía a cero, pero los paradigmas son más complejos ya que no actúan aislados sino interactúan a sí mismos con los demás.

Los paradigmas son un conjunto de conocimientos y creencias que forman una visión del mundo – cosmovisión- en torno a una teoría hegemónica, en determinado período histórico. Cada paradigma se instaure tras una revolución científica, que aporta las características fundamentales, su inconmensurabilidad, ya que ninguno puede considerarse mejor o peor que el otro. Además, cuentan con el consenso total de la comunidad científica que la representa.

Los paradigmas cumplen una doble función: por un lado, la positiva, que consiste en determinar las direcciones en las que ha de desarrollarse la ciencia normal, por medio de la propuesta de enigmas a resolver dentro del contexto de las teorías aceptadas. Por otro lado, la función negativa del paradigma es la de establecer los límites de lo que ha de considerarse ciencia durante el tiempo de su permanencia. Según Thomas Kuhn, “cada paradigma delimita el campo de los problemas que pueden plantearse, con tal fuerza que aquellos que caen fuera del campo de aplicación del paradigma ni siquiera se advierten”.

Las teorías que se inscriben en un paradigma no pueden traducirse en términos de las teorías que forman el paradigma posterior; cada revolución científica es un cambio total de la percepción del mundo y por lo tanto viene acompañado de un cambio paradigmático.

Según Kuhn: Un rasgo característico, es la importancia dada al carácter revolucionario del progreso científico, donde una revolución implica el abandono de una estructura teórica y su reemplazo por otra, incompatible con la anterior. Kuhn expresa su idea acerca del progreso de la ciencia por medio del siguiente esquema abierto: Presencia - Ciencia Normal – Crisis – Revolución -Nueva Ciencia Normal - Nueva Crisis.

El paradigma está constituido por supuestos teóricos, leyes y técnicas de aplicación, que deberán adoptar los científicos que se mueven dentro de una determinada comunidad científica. Los que trabajan dentro de un paradigma, ponen en práctica la ciencia normal. Es probable que, al trabajar en ella, desarrollarán el paradigma en su intento por explicar el comportamiento de sus aspectos del mundo y resulten dificultades. Si estas dificultades se hacen inmanejables, se desarrollará un estado de crisis.

La crisis se resolverá en el surgimiento de un paradigma completamente nuevo, el cual cobrará cada vez mayor adhesión o aceptación por parte de la comunidad científica, hasta que finalmente se abandone el paradigma original. Este cambio no es continuo, sino por el contrario es discontinuo y constituye una revolución científica. El nuevo paradigma enmarcará la nueva actividad científica normal, hasta el surgimiento de un nuevo paradigma.

Cada revolución es la oportunidad de pasar de un paradigma a otro mejor. Si se desarrolla una crisis, el pasaje de un paradigma a otro se hace necesario, y este paso es esencial para el progreso de la ciencia. Si no hubiera “revoluciones”, la ciencia quedaría atrapada o estancada en un solo paradigma y no se avanzará más allá de él. No es una evolución hacia un objetivo determinado sino un mejoramiento desde el conocimiento disponible: cada paradigma nuevo es un instrumento para resolver enigmas.

En la ciencia, un paradigma es un conjunto de realizaciones científicas universalmente reconocidas, que durante un tiempo proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica. En el campo de las ciencias, esto es una secuencia en espiral: un paradigma inicial forma un estadio de ciencia normal-sigue una crisis que desestabiliza el paradigma-se crea una revolución científica nueva se establece un nuevo paradigma-que forma una nueva ciencia formal normal; esto significa empezar de nuevo, pero con paso adelante, pues se supone que el nuevo paradigma servirá para resolver los problemas que el paradigma anterior no pudo resolver.

Cuando una comunidad tanto científica, filosófica, religiosa o política da por sentado un paradigma, se crea un espacio-tiempo lineal en donde nada cambia de verdad y se establece como verdad inmutable y la evolución se estanca. El paradigma vigente llega a determinar nuestra percepción de la realidad, no existe una percepción neutra, objetiva, verdadera, de los fenómenos, sino que la percepción se ve teñida, enmarcada, tamizada por el paradigma en turno que nos controla y dirige.

El paradigma no sólo nos envuelve, sino que también nos controla, nos define, nos delimita todo lo que percibimos, y creemos que esa es la verdad. Define lo que es realidad y descalifica las demás opciones. La capacidad de percepción está basada en la apertura de conciencia que tenemos, y está fundada en la capacidad de uso de nuestros cerebros, tanto los físicos como los dimensionales. La mente humana no sólo piensa, sino que lo hace con ideas y creencias que en su mayoría adopta, o se apropia de la sociedad en que se vive.

Volverse consciente del entorno y de la sociedad que nos rodea, de sus creencias, de sus verdades, es extremadamente difícil. Volverse crítico consciente de nuestras presuposiciones y puntos de vista requiere de una verdadera apertura de conciencia y deseo de progresar, de evolucionar. Todo puede verse directamente, menos el ojo con el que vemos. El paradigma es un requisito previo para la

percepción misma. Lo que ve una persona depende tanto de lo que mira como de su experiencia visual conceptual previa que lo preparado a ver. Los paradigmas pueden tener vigencia durante siglos y hasta milenios sin cambio alguno, dependiendo de que se empiecen a acumular crisis que hagan insostenible el paradigma en turno, a menos que los círculos de poder, a los que les convenga seguir con ese mismo paradigma, creen soportes y otros paradigmas que sostengan el paradigma original.

Sólo en las grandes crisis, donde hay cambios de eras o edades, las crisis son tan grandes y su energía es tan fuerte, que acaban por romper todos los viejos paradigmas para dar paso a uno nuevo. Un cambio de paradigma implica un profundo cambio de mentalidad de la época, de los valores que forman una visión particular de la realidad en turno.

En esta época de cambios de paradigmas la variante es la velocidad y la profundidad de cambio. Este se está dando en todos los niveles, tanto filosófico, social, como espiritual, conceptual, político, económico etc.

El cambio de era conlleva cambios profundos de paradigmas desde las raíces del paradigma original donde se originó el problema que ha creado la crisis y que el paradigma en turno no es capaz de solucionar; esto crea lo que ya hemos dicho anteriormente, una revolución, y la revolución trae consigo un nuevo paradigma, el cual dará respuesta al problema del momento. Este nuevo paradigma superará el anterior en todos los sentidos y se establecerá como paradigma reinante hasta que surja otro problema, y dicho problema da paso a una revolución que exigirá una nueva forma de pensar, de ver la realidad: un nuevo paradigma.

1.2 Características de los paradigmas

Un paradigma es un conjunto de reglas que “rigen” una determinada disciplina. Estas “reglas” se asumen normalmente como “verdades incuestionables” “porque” son tan evidentes” que se tornan transparentes para los que están inmersos en ellas.

Un paradigma puede ser un modelo para alcanzar, un ejemplo a seguir, un ideal, un esquema mental o también una idea que cesa de ser un medio para la consecución de un objetivo para convertirse en el objetivo mismo. Es un resumen de la forma en que un individuo (o una sociedad) percibe, interpreta y organiza la realidad.

Un paradigma, entonces, puede transformarse en un axioma, un principio sobre el que se asienta toda una teoría sobre la realidad, muy resistente al cambio, relativamente impermeable y que difícilmente admite duda o controversia alguna.

Los paradigmas cuentan con una serie de características para poder ser aceptados en la sociedad como tales, después de haber sido cuestionados. De ahí que se dará lo que Kuhn llama choque de paradigmas (1972, 59). Choque porque el paradigma siguiente debe presentar soluciones concretas a los problemas que el antiguo paradigma no pudo resolver, pero las normas que presente el nuevo paradigma para la solución chocarán con las propuestas por el paradigma reemplazado.

Un paradigma nace a partir de una crisis de paradigmas: esto ocurre cuando el paradigma anterior es insuficiente para resolver problemas y dar respuestas. De ahí que la característica principal de un paradigma es superar al paradigma anterior brindando soluciones ante la realidad que quiere presentar como modelo, modelo que servirá de conductor de unos saberes y unas creencias establecidas.

El nuevo paradigma toma los elementos positivos del anterior, les crea otros nuevos y lo supera, dejando desfasado el viejo paradigma.

El nuevo paradigma será lo nuevo de lo nuevo, debe ser algo que forme parte de nuestra lógica para que pueda cambiar nuestra forma de ver la realidad.

El nuevo paradigma debe explicar los errores e insuficiencia del paradigma anterior, y debe justificar, demostrar, porqué debe ser cambiado. Es por esto que decimos que un paradigma nace de una crisis, cuando el otro paradigma se ha considerado incompatible. El nuevo paradigma también trae consigo una crisis, al quererse presentar como el paradigma que tiene la verdad del problema, la solución (1972, 60).

Una característica muy fundamental de los paradigmas es que solo son válidos dentro de un campo determinado de aplicación, pues resulta ambiguo aplicarlo a otro estructuralmente relacionado (1972, 16). De ahí que no se puede aplicar el paradigma de una disciplina a otra, porque entraríamos en un problema conceptual, de lenguaje: problemas sociales, políticos, religiosos y hasta culturales.

23

Los paradigmas deben ser precisos en la muestra de sus contenidos. Mientras más claridad y transparencia muestre el paradigma, mayor será su aceptación y valoración. Los paradigmas deben poner al descubierto las imperfecciones de los paradigmas anteriores y deben dar respuestas a su nuevo campo de aplicación. Los paradigmas deben ser radicales, deben ser resistentes ante los enemigos que quieren imponerse como paradigmas y deben ser persistentes ante la resistencia de los miembros de los grupos de los cuales sirven como modelos.

Los paradigmas deben ser transformadores del pensamiento, del modo de ver las cosas, de la manera de actuar e incluso de vivir. Tienen que darnos las pautas para entrar en otros campos más progresivos que nos permitan un desarrollo dentro de la realidad que los apliquemos. De ahí que los paradigmas nos harán la vida más fácil, de forma tal que podamos dar respuestas más ciertas ante las

cuestionantes que surgen día tras día con relación a las distintas problemáticas del existir del hombre.

1.3 Resistencia ante los paradigmas

La resistencia se da cuando surge un nuevo paradigma. El paradigma del momento es distinto al nuevo y este distinto a las ideas y forma de pensar de las personas que están sumergidos en el paradigma anterior. Como los paradigmas nuevos no concuerdan con las estructuras del pensamiento anterior, el grupo se resiste aceptar el nuevo paradigma. El cambio de paradigma no se da sin que surja alguna fuente de resistencia y rechazo del mismo de los y las que están sumergidos en el viejo paradigma: es muy difícil para estos dejar los modelos antiguos para aventurarse a unos nuevos.

La resistencia ante los paradigmas es diferente en cada persona y en cada grupo y en relación directa con las formas de pensar, las costumbres, los valores y con la personalidad misma. La respuesta a la resistencia se da de acuerdo con las condiciones y reflexiones personales. Por lo general nos encontramos con personas distintas: unas son abiertas a los paradigmas, a los cambios, y más decididas que otras en cuanto a cambiar la forma de ver las cosas, la realidad misma, personas que están dispuestas a asumir lo nuevo sin mayor dificultad, que buscan cosas diferentes para aprender y hacer, pero del polo opuesto hay personas cerradas, estructuradas, que responden a unas costumbres y hábitos invariables, con una formación lineal inmutable, que durante toda su existencia han actuado de una sola forma, y sacarlas de esa estructura implica su eliminación en cuanto a lo funcional; esto crea una resistencia escéptica ante los nuevos paradigmas. El cambio les produce pánico, incertidumbre, inestabilidad e inseguridad.

En cuanto a la resistencia nos encontramos con personas que son indiferentes a los paradigmas, al cambio; otros lo rechazan en el mismo momento, y otros lo asumen como parte del diario vivir.

Atendiendo a la reflexión del profesor Leonardo Díaz, estas reacciones no son del todo negativas ya que “no debemos aceptar de inmediato todo lo que se nos presenta como una teoría o un descubrimiento, sino que más bien debemos mostrar un cierto escepticismo” (2005, 9), de ahí que todo paradigma, antes de ser aceptado, debe verse probado en el crisol de la crítica y debe brindar una cierta seguridad, ya que los paradigmas si son verdaderos y cumplen con las características ya mencionadas se sitúan o más bien se imponen aunque se les resistan, y una vez establecidos deben convencer a todas las personas de su valor, dejando bien claros los errores e insuficiencia de los paradigmas anteriores.

1.4 Durabilidad de un paradigma

En su acepción más general durabilidad designa el intervalo que circunscribe la existencia de alguna cosa o acontecimiento. Aristóteles la definió como la totalidad de un intervalo que, si se aplicase el tiempo en su globalidad, coincidirá con la eternidad, entendida como prolongación indefinida del tiempo. Para los racionalistas cartesianos, la duración equivalía a la persistencia de las cosas en su realidad, y el tiempo sería la medida de la duración. Locke concibió la duración como una generalización de la experiencia interna, de la misma manera que la extensión es, según él, la generalización de la experiencia externa de la distancia. Por su parte, Leibniz consideró la duración como unida a la medida del tiempo, pero, contrario a Locke, sustentó que, aunque la sucesión de percepciones despierta en nosotros la idea de duración no la constituye. Para él, la duración está relacionada con la medida de movimientos periódicos uniformes (1996a).

De manera semejante, como cantidad mensurable a partir de la permanencia, la concibió Kant en la primera de las analogías de la experiencia, donde afirma que “la existencia según diferentes partes de la serie temporal sólo puede adquirir una magnitud a través de lo

permanente. Esta magnitud recibe el nombre de duración". Desde otra perspectiva, Micrea Eliade (1973) distingue entre una duración propia del tiempo y otra propia del tiempo sagrado. Según Eliade, el hombre religioso conoce intervalos "sagrados" que no participan de la duración temporal que les precede y les sigue, que tienen una estructura totalmente diferente y otro "origen" pues es un tiempo primordial santificado por los dioses.

1.5 Cambio de paradigma

Los cambios de paradigmas son los que transforman la forma de pensar y actuar en todos los campos del conocimiento: filosóficos, sociales, económicos, políticos, religiosos y culturales, brindando un mayor desarrollo y ajustándose a las necesidades de cada grupo. Los cambios se hacen necesarios para buscar mejor forma de vida, abriendo las puertas a nuevas oportunidades. Cerrarse a los cambios es cerrarse al progreso, y por decirlo así, cerrarse al mundo en el cual vivimos y existimos. Los cambios deben ser constructivos, positivos, buscando siempre el bienestar de la mayoría. Es por esto que deben surgir nuevos paradigmas que sirvan de modelo para actuar ante las distintas necesidades. Los nuevos paradigmas deben servir de guía al comportamiento humano y su forma de pensar.

Los paradigmas aspiran a cambiar al mundo y su forma de pensar. Los nuevos paradigmas buscan forjar un mundo más humano, más habitable, más perfecto. Este cambio tendrá lugar cambiando de paradigma. En palabras de Kuhn: "Cuando cambian los paradigmas el mundo cambia con ellos" (1972, 176). La sociedad irá cambiando en la medida que las personas vayan cambiando su forma de pensar, de actuar, dejando de lado las viejas estructuras que ya han sido superadas y las mismas son insuficientes para dar respuesta a los problemas planteados en la actualidad. De ahí que el cambio de paradigma se nos presenta como una necesidad: es necesario cambiar si queremos progresar, si queremos ser diferentes.

Se hace imposible tener un futuro mejor si no nos atrevemos a cambiar el presente. El cambio nos garantiza el futuro. El cambio es signo de progreso. No es posible vivir sin cambiar. “No podemos mirar con nostalgia el pasado ni afincarnos inertes en el presente”. Debemos seguir la corriente del cambio y con él competir seguros ante los nuevos desafíos, ir más allá y dar respuestas a las problemáticas del presente, de la crisis actual (2002b, 46).

La importancia del cambio de paradigma radica en el hecho mismo de dar respuesta, de presentar soluciones, de ofertarnos medidas para una vida mejor. Kuhn llama “revolución” los nuevos paradigmas que surgen para dar soluciones cuando los viejos paradigmas no pueden responder a la crisis del momento. El término revolución es de suma importancia en nuestra reflexión ya que el mundo necesita que revolucionemos nuestra forma de pensar, revisar el modo de ver las cosas, para que pueda darse un progreso colectivo donde todos tengamos las mismas oportunidades. Necesitamos revolucionar en todos los niveles: políticos, económicos, religiosos, sociales, educativos, filosóficos, humanos... Los cambios se hacen imprescindibles, necesarios, debemos revolucionarlos. De ahí que debemos estar preparados para los cambios, saber adaptarnos a ellos y ver el lado positivo de los mismos (2002b, 27).

27

Los paradigmas son los mejores ejemplos, los que han logrado establecerse superando a los demás son los mejores, aunque su perfeccionamiento no se perciba de inmediato.

Nos dice monseñor Fausto Mejía (2002b) que “los cambios pueden conducirnos a un lugar nuevo y mejor, aunque en el momento que se avecinan no lo parezcan”. De igual modo los cambios de paradigmas vienen a presentarnos nuevas soluciones ante una posible problemática, pero como bien sabemos y ya lo hemos dejado claro en los párrafos anteriores, los nuevos paradigmas crean resistencia y es a esto lo que se refiere monseñor Mejía, cuando nos dice que, aunque no lo parezca en el mismo momento en que surgen, los

nuevos paradigmas nos proponen formas distintas de pensar y actuar haciéndonos la vida más cómoda hasta cierto punto.

1.6 Tipos de paradigmas filosóficos

La filosofía se ha visto marcada por grandes momentos o épocas, de las cuales hay mucho que hablar y reflexionar. Para nuestra investigación sólo nos limitaremos a mencionar aquellas que han repercutido en toda la historia de la filosofía, y en estas presentaremos los paradigmas que se han dado en cada uno de estos períodos. Bien sabemos que hubo una época antigua-medieval, una moderna, otra contemporánea. En cada uno de estos momentos hubo una forma de pensar distinta, marcada por unos modelos. A estos modelos llamaremos aquí paradigmas que sirvieron de guía al pensamiento filosófico antiguo-medieval, y un paradigma en la filosofía moderna. No pasa lo mismo en la filosofía contemporánea y postmoderna; en esta filosofía no encontramos un paradigma único como en los pensamientos ya mencionados. En la filosofía contemporánea nos encontramos con lo que llamamos una pluralidad de paradigmas por no haber una sola línea de pensamiento, sino que hay múltiples formas de pensar, en la que cada una cree tener la repuesta a la problemática del momento.

28

1.6.1. Paradigma filosófico antiguo-medieval

Se considera época antigua-medieval al pensamiento filosófico propio de Occidente que abarca desde finales de la Antigüedad, fin del Imperio Romano en el 476, y el apuntar de la llamada Edad Moderna (1994, 271). En ocasiones se ha llamado filosofía medieval a la filosofía escolástica a través del pensamiento de los Padres de la

Iglesia. De ahí que se divide la Edad Media en dos grandes momentos: la filosofía patrística y la filosofía escolástica.

El paradigma de esta época es el teocentrismo. El pensamiento teocéntrico concibe a Dios como creador y ordenador de todas las cosas. En este período la teología pasa a ser la fuente principal del conocimiento sobreponiéndose a la filosofía, la cual fue llamada sierva de la teología. La filosofía habría de sustentarse sobre el plano de la fe. Sobre esta base tuvo que desenvolverse el filósofo y muchas veces no hizo este más que servir a la fe, prestándole defensas, apoyos, esclarecimientos, análisis, síntesis científicas. La filosofía, que en otros contextos aplica generalmente la fuerza de la razón para dar respuestas a los grandes problemas en torno al mundo, al hombre y a Dios, se encuentra de frente con la fe religiosa, y la fe religiosa con ella (1994, 272).

En tal sentido la expresión de san Agustín: “Entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender”. Esta expresión implica una unidad y mutua exigencia de ciencia y fe, pero también significa que el pensador cristiano no arroja la filosofía, sino que quiere cultivarla y está dispuesto a cultivar para sí (2002a, 129).

29

Durante esta época el mundo occidental más que nada vive seguro en sus ideales sobre la existencia de Dios, su sabiduría, poder y bondad, sobre el origen del mundo, su orden, gobierno y su lugar, sobre la esencia del hombre y su lugar en el cosmos, el sentido de la vida, sobre su dignidad, su libertad y su inmortalidad. Estos elementos vistos desde la fe dieron lugar a una gran unión y consolidación del pensamiento cristiano.

Los antiguos-medievales reconocen a Dios como el ser supremo, del cual emanan los demás seres. Estos ven la existencia de una inteligencia superior que conoce y domina toda la creación. Este ser no puede ser material. Este ser es conocido como alma del universo, o principio motor que mueve las demás cosas. Dios es un ser eterno

e inmutable, que existe desde siempre y por siempre. Sin Dios no hay pensamiento, porque de Él es que vienen las ideas.

1.6.2. Paradigma filosófico moderno

“El pensamiento moderno se inició en el Renacimiento, es decir con el amor y entusiasmo delirante por la Antigüedad greco-romana, unido al estudio e imitación exagerado de la misma”. Tuvo su aurora aquí con varios autores que profesan el ideal de un nuevo pensamiento, que comenzará con un renacer a lo clásico y un rejuvenecimiento de nuevas ideas, impulsadas a la transformación de una moderna sociedad que requiere su autonomía de pensamiento y sus libertades físicas, religiosas, políticas, sociales, etc. Seguida del Renacimiento o época de transición, viene la etapa de auge, evolución y desarrollo en todo el quehacer reflexivo humano, Nace una nueva filosofía: la filosofía natural que mira al hombre plenamente humano como lo requería el espíritu de la época.

30

La Edad Moderna fue creadora de su propio paradigma. Los pensadores de esta época postularon la razón como modelo – paradigma- de todo pensamiento. El pensamiento moderno propiamente dicho se inicia con Descartes. Él es el primer gran filósofo sistemático de la Edad Moderna. Considerado el mayor filósofo francés de todos los tiempos, padre de la filosofía moderna, e iniciador del Racionalismo.

El pensamiento moderno se caracteriza por la reinvención de la razón; la afirmación de la razón conlleva a la negación de la tutela religiosa existente hasta el momento con respecto al conjunto de la vida social. Se trata de la reivindicación de la autonomía de la razón. Así y por esta razón, la Modernidad es afirmada como arribo de la humanidad, como atrevimiento -decisión- de pensar, sin muletas externas a la razón. La razón es asumida como posibilidad de comprensión y dominio de la naturaleza y la sociedad (2002a, 66).

La Modernidad se identifica con la Ilustración y las consecuencias de ésta. El ideal ilustrado es el dominio absoluto de la razón, entendida como la forma de conocer que excluye el principio de no contradicción, es decir, la posibilidad de afirmar lo mismo sobre lo mismo y lo contrario sobre lo mismo al mismo tiempo. La convicción ilustrada de que la razón es capaz de llegar a conocer con veracidad cada rincón de la realidad (1973, 55).

La Ilustración y sus hijas han dado riendas sueltas a la razón como único criterio de conocimiento del mundo, como la única forma legítima de conocer la realidad. La Modernidad ha confundido la razón, entendida como facultad, con una forma de racionalidad concreta.

Toda la razón ha quedado recluida al ámbito de la razón científica natural y matemática. Han ignorado otras formas de racionalidad y de pensamiento, a las que han considerado menores o irracionales, especialmente a la racionalidad propia del pensamiento humanístico. Muchas regiones de la realidad y del conocimiento humano han perdido su status científico por no poder acomodarse en las exigencias de la ciencia natural o matemática.

El pensamiento moderno se presenta como una racionalidad capaz de llegar hasta los últimos rincones de la realidad, manifestando con total exactitud su estructura, que siempre es racional. Por los motivos antes expuestos, esa pretensión del pensamiento moderno no tiene sentido, produciéndonos únicamente la apariencia de haber alcanzado el final de la realidad, cuando el final es inalcanzable, sencillamente porque no existe, porque la realidad es un puro hacerse, nunca termina.

1.6.3 Paradigma filosófico contemporáneo

Se conoce como filosofía contemporánea específicamente a la filosofía del siglo XX. Pero las grandes temáticas tratadas en este siglo aparecieron en la segunda mitad del siglo XIX, aunque aquí fue donde alcanzaron su valor filosófico y pudieron establecerse como otra nueva forma de pensar y ver el mundo.

Compartimos ideas con Antonio Aróstegui (1975) al decir que los límites históricos y filosóficos del pensamiento actual son imprecisos, ya que no se puede trazar una línea divisoria entre la Modernidad y la Contemporaneidad, porque el pensamiento contemporáneo, en cierto sentido es una prolongación del moderno, debido a las influencias y contactos de uno con otro, tanto en las ideas como en el orden real.

En la época contemporánea no hubo un paradigma único establecido, como fue el caso de la época moderna; más bien se dio una pluralidad de paradigmas. Cada grupo o corriente filosófica quiso imponer su forma de pensar sin llegar a un consenso. Esto dio paso a las distintas corrientes filosóficas que hoy conocemos: racionalismo, vitalismo, pragmatismo, idealismo, marxismo, humanismo, fenomenologismo, neoplatonismo, existencialismo, entre otras (1994, 47).

“El pensamiento filosófico contemporáneo es una lucha contra la razón y sus normas; opone una serie de filosofías de la vida a la filosofía de la razón” (1975, 18). El pensamiento contemporáneo hace devaluación de la razón, le resta importancia, y esto hace que la filosofía se vea como pura problematización y no como solución de problemas, pues la filosofía hoy se afana por la búsqueda de algo verdaderamente válido. Desde este punto de vista, la filosofía contemporánea puede considerarse como la autodisolución del pensamiento y como una filosofía en la que mora la disolución de la filosofía moderna (1950, 613).

La filosofía contemporánea se va conjugando bajo ciertos “ismos” que son los que definen los pensamientos actuales en su diversidad: idealismo, vitalismo, historicismo, naturalismo, positivismo, pragmatismo, marxismo, naturalismo, y otras corrientes filosóficas que no se conjugan bajo “ismos”, pero que son corrientes afines que también determinan el pensamiento filosófico de hoy día, como son la fenomenología, la filosofía analítica, la ontología, la filosofía cristiana, la filosofía del hombre, el pensamiento tecnocrático, etc. Todos ellos, en un conjunto, son los representantes de lo que es el pensamiento actual en la filosofía.

El pensamiento actual se olvida de los conceptos universales y necesarios para ocuparse de los problemas de la vida. Es por esto por lo que este pensamiento es reaccionario contra el Racionalismo y el Idealismo Moderno y se ocupa de cosas concretas. La filosofía se convierte en la filosofía de la praxis. La filosofía se encarga de problemas que históricamente habían sido tratados por otras ramas del saber cómo psicología, política, sociología, medicina, etc. La filosofía se desviste del traje de la razón: el ser, la idea, lo trascendente, el conocer, la metafísica, etc., para revestirse con cuestiones humanas y naturales.

Todas estas tendencias tienen en común el ser contrarias a la razón porque ésta no da respuestas a las necesidades actuales del hombre. Surge el interés por la vida, por los sentimientos, por las cosas del hombre, por lo nuevo, lo bueno, y hasta cierto punto, lo placentero.

La diversidad de corrientes filosóficas no desvirtúa la fuerza de la filosofía, todo lo contrario, la enriquece y la hace más abarcadora, por eso más que hablar de contradicción, podemos hablar de complementación.

El pensamiento filosófico en la actualidad crea un nuevo paradigma a la estructura del pensar. La filosofía camina junto con la sociedad, no se queda en las abstracciones metafísicas y conceptos universales, por el contrario, la filosofía responde a las exigencias del mundo contemporáneo. El mundo de hoy exige una filosofía de la praxis y ésta ha sabido ajustarse a las nuevas necesidades del hombre.

El filósofo no puede separar su vida de su filosofía; para él filosofar y vivir es lo mismo. Es por esto por lo que la filosofía responde a las circunstancias de los pensadores y del mundo, como por ejemplo la angustia, existencia, vida, muerte, dolor, guerra, paz, hambre y justicia, etc. La filosofía se ha hecho presente en casi todas las ciencias y no se ha limitado a ningunas de ellas.

CAPÍTULO II

El paradigma del pensamiento filosófico moderno

35

2.1 Antecedentes del pensamiento filosófico moderno

La Edad Moderna es la tercera de las etapas en las que se divide tradicionalmente en Occidente la historia universal, desde Cristóbal Celarius. En esa perspectiva, la Edad Moderna sería el período en que triunfan los valores de la Modernidad (el progreso, la comunicación, la razón), frente al período anterior, la Edad Media, que el tópico identifica con una edad oscura o paréntesis de atraso, aislamiento y oscurantismo. El espíritu de la Edad Moderna buscaría su referente en un pasado anterior, la Edad Antigua, identificada como época clásica (1994, 47).

El mismo hombre moderno se pregunta por lo que está más allá del conocimiento, lo trascendente. Lo metafísico se desarrolla bastante en el siglo XVII porque el hombre, enfrentado a problemas filosóficos que van más allá de él mismo y de sus experiencias cotidianas, se pregunta por lo que ve y por lo que no ve, lo que conoce y lo que no conoce.

Muy importante para el pensamiento moderno es aceptar que existen verdades particulares, que el conocimiento de la realidad no es el conocimiento en sí, sino el modo de cómo el sujeto aprehende los fenómenos.

La revolución del pensamiento moderno representa el punto de partida de un cambio de perspectivas irreversibles en el desarrollo intelectual del hombre occidental. Dicha revolución tuvo sus orígenes en las investigaciones astronómicas de Copérnico que se fueron desarrollando con Galileo y Kepler. La astronomía de Copérnico no fue muy aceptada por sus contemporáneos; nadie creía en el movimiento de la tierra, pero Galileo se propuso sacar el problema del campo de la astronomía y plantearlo en la filosofía natural. Es así como cambia la vieja visión física y filosófica del mundo, transforma

el sentido y la mentalidad de las personas y se produce una transformación intelectual en la concepción de la Realidad-Mundo.

La revolución copernicana significa una reforma en los conceptos fundamentales de la astronomía, pero esa revolución no se limita a la reforma astronómica, sino que la verdadera revolución fue la del pensamiento filosófico; los paradigmas medievales se rompen y comienza una nueva época para la historia de la filosofía, un espacio donde el filósofo comienza a dar respuestas a las grandes problemáticas y al oscurantismo de la Edad Media; llegamos de un forzado Renacimiento a la luz de la Ilustración superando todos los momentos de crisis y angustia que produjo la época de transmisión en los comienzos del Renacimiento.

Para acentuar el pensamiento moderno hay que tomar en cuenta dos factores muy decisivos en el desarrollo de este pensamiento, por un lado, el desarrollo de las ciencias y por otro el de la teología. Fruto de la revolución copernicana es la revolución científica del siglo XVII. La revolución científica produjo una revolución de perspectivas, una revolución en la concepción del mundo, que desempeñó un papel muy importante en el desarrollo y evolución del pensamiento de la sociedad occidental en el mundo moderno.

En la Edad Media la filosofía estaba al servicio de la teología, se pensaba dogmáticamente, pero en la Edad Moderna, la filosofía cambia de amos y se une a las ciencias y es por esto por lo que es tan sublime el pensamiento tanto en lo científico como en lo filosófico, que hasta cierto punto nos parece difícil diferenciarlo, como lo era en la Edad Media filosofía y teología. La unión entre filosofía y ciencia era tan cercana que muchos filósofos son físicos, matemáticos, científicos, y como la ciencia se desarrolla grandemente no deja de lado su más fiel colaboradora, la filosofía. Gracias a la ciencia, el pensamiento filosófico se desarrolló diferente y opuesto a lo anterior como ella misma (1942, 301).

En el plano teológico un acontecimiento de vital importancia fue la reforma de Lutero y Calvino. El protestantismo opone la fe a la razón,

pero su punto más decisivo es la autonomía de la autoconciencia, creando así el subjetivismo y el individualismo.

Dichos conceptos influyen grandemente en la filosofía y obligan a la Iglesia Católica a replantearse algunos problemas teológicos y de fe. Los aportes de la reforma no son tan determinantes al desarrollo de la filosofía, pero aportan algunos elementos que incentivan a la Iglesia a defender su fe y sus dogmas desde ámbitos razonables y más humanos.

La revolución del nuevo pensamiento filosófico comienza en el plano científico con la aceptación e impulso de las matemáticas. Newton y Galileo desarrollaron un lenguaje matemático para la comprensión del mundo; ellos matematizan la realidad: para comprender el mundo hay que comprender la matemática. Galileo propone la unión entre la observación y la matemática para integrar las concepciones de Copérnico al campo de lo filosófico.

Para Descartes el conocimiento es científico en la medida que es matemática, y las matemáticas son aplicables a la totalidad de la realidad, porque no hay nada en la naturaleza que no sea de orden matemático. La matemática se aplica a todo; filósofos y científicos quieren pensar de forma matemática, es decir, el pensamiento debe ser evidente y riguroso. De modo que el que quiere hacer filosofía tiene que pensar con evidencia y rigor como en la matemática (1960, 35).

Descartes (1960, 21) aspira a “establecer algo firme y durable en las ciencias”. Con ese objeto, según lo planteado en la tercera parte del Discurso, por un lado, él cree que en general conviene proponerse metas realistas y actuar resueltamente, pero prevé que, en lo cotidiano, así sea provisionalmente, tendrá que adaptarse a su entorno, sin lo cual su vida se llenará de conflictos que lo privarán de las condiciones mínimas para investigar. Por otra parte, compara su situación a la de un caminante extraviado, y así concluye que, en la investigación, libremente elegida, le conviene seguir un rumbo

determinado. Esto implica atenerse a una regla relativamente fija (un método), sin abandonarla “por razones débiles”.

El pensamiento tradicional tiene como telón de fondo el carácter antropocéntrico de la concepción del mundo, por eso consideraba la filosofía como un estilo de vida. Asimismo, la filosofía natural del Renacimiento toma como punto de partida el puesto del hombre en el cosmos. Esta nueva forma de pensar le da vital importancia a la vida humana, al hombre.

El pensamiento moderno no se queda solo en el hombre racional, sino que valora al hombre en sus esencias, por lo que es, las cualidades humanas y divinas que posee el hombre. Esta valoración del hombre, darle el puesto que le pertenece en el cosmos, provoca cambios decisivos para la nueva imagen, para la nueva concepción del mundo. En el campo político es donde más refleja el deseo de ser libre del hombre y que se vea de forma diferente en el mundo. Muchos pensadores expresaron con sus plumas este anhelo de ser del hombre, uno de ellos es Thomas Moro y su obra *La Utopía*, en la que plantea una ciudad perfecta donde todos seamos iguales (1993, 332).

39

De igual modo que la tierra, el hombre dejó de ser el centro del universo. Sin embargo, la teoría estática peripatética de la analogía entre microcosmos y macrocosmos, que ve la esencia del hombre en la energía cósmica, vuelve a surgir en el Renacimiento y domina gran parte de la teoría del conocimiento de esta época. El hombre es visto como un pequeño cosmos dentro del gran cosmos. Y precisamente como dice Valentín Weigel: “Solo se puede conocer lo que es”. Asimismo, lo confirma Tommaso Campanella al decir “que todo conocimiento del mundo enraíza el autoconocimiento del hombre, por ende, el hombre solo se conoce propiamente a sí mismo y a los demás partiendo de sí propio”.

Otro gran factor de corte revolucionario para la formación de un pensamiento moderno fue el Renacimiento (1993, 307). El

Renacimiento fue un rechazo a la filosofía dogmática de la Edad Media, y una vuelta a lo clásico, a la filosofía de Plotino, Platón y Aristóteles. Este grandioso acontecimiento le abrió la puerta al mundo moderno y nació una nueva estructura de pensar, que fue tomando fuerza poco a poco hasta definirse como una época diferente en la historia de la filosofía. En el siglo XVII la filosofía estuvo dominada por las corrientes del Empirismo y el Racionalismo y en el siglo XVIII por la Ilustración y toda la filosofía kantiana y postkantiana.

Bernardino Telesio fue el primero que impugnó la concepción aristotélica del mundo, propia de la Edad Media, y proclama la necesidad de una reforma radical de la filosofía natural pretendiendo instalarla simultáneamente como una corriente sólida, para reformar la investigación de la esencia del conocimiento, que es lo que nos da la experiencia a través de los sentidos.

2.2. Cronología histórica del pensamiento filosófico moderno

40

El pensamiento moderno se inició con el Renacimiento, es decir, con el amor y entusiasmo delirante por la antigüedad grecorromana, unido al estudio e imitación exagerado de la misma. Tuvo su aurora aquí con varios autores que profesan el ideal de un nuevo pensamiento, que comenzaría con un renacer a lo clásico y un rejuvenecimiento de nuevas ideas impulsadas a la transformación de una moderna sociedad que requiere su autonomía de pensamiento y sus libertades físicas, religiosas, políticas, sociales, etc. Seguida del Renacimiento, o época de transición, viene la etapa de auge, evolución y desarrollo en todo el quehacer reflexivo humano. Nace una nueva filosofía: la filosofía natural que mira al hombre desde lo plenamente humano, como lo requería el espíritu de la época.

El siglo XVII es la parte central de la Modernidad, dominando las dos mayores tendencias filosóficas. Por un lado, el Empirismo de Bacon y por otro, el Racionalismo de Descartes, y con ellos todos los discípulos de ambas corrientes filosóficas. El Racionalismo le entrega

en bandeja de plata a la Ilustración del siglo XVIII, donde se propone “la autonomía de la inteligencia humana, sus derechos a establecer sus propias conclusiones, sin supeditarse a los dictados de la autoridad y la tradición”. En esta tendencia se desarrolla Kant como máximo exponente del pensamiento moderno y luego de él, sus seguidores mejor conocidos como neokantianos e idealistas.

El pensamiento moderno debe su origen a varios factores que influyen en el impulso para la transformación de una nueva sociedad. Entre estos factores podemos mencionar las nuevas ciencias como el álgebra, la química, biología, y nuevos instrumentos de trabajo como microscopio, telescopio, los descubrimientos y progresos de las ciencias físicas, astronómicas y naturales, así como la invención de la imprenta, que dio origen a la publicación de libros para difundir la lectura a todo el mundo. Otro factor decisivo fue el descubrimiento del Nuevo Mundo y la decadencia de la escolástica medieval. Sin embargo, el factor más decisivo para que surja una revolución en el pensamiento fue la vuelta a la antigüedad clásica o renacimiento al humanismo. El humanismo renacentista estuvo dominado por la belleza armónica y perfecta, así como por el clasicismo griego. El humanismo marca el inicio de una nueva época de pensamiento y la filosofía no tiene más opción que responder al espíritu de los tiempos.

41

2.3 El racionalismo cartesiano en el paradigma filosófico moderno

Esta terminología data al menos del siglo XVII y ha sido definido de diversas maneras, siendo quizás el significado más extendido el siguiente: Doctrina de los que no reconocen como fuente del conocimiento más que la razón, rechazando, por tanto, la revelación y la fe. Sin embargo, los historiadores de la filosofía describen este concepto en forma más restringida, como lo veremos más adelante.

La ambición de Descartes, como la de Galileo, y en general, la ambición que instaura la modernidad tiene como paradigma cognitivo, por un lado, las rigurosas demostraciones geométricas presentadas por Platón como un ideal general de todo tipo de razonamiento, y por otro lado, la comprensión teórica (la episteme de los griegos) como estándar del conocimiento propio de la investigación.

Tres podrían ser los ejes principales que permitirían caracterizar la racionalidad moderna instaurada en el siglo XVII: 1) el fundacionismo no-falibilista, esto es, el postulado de que se puede construir un sistema general de creencias y de conocimientos (filosófico y científico) que lo abarcara todo –omniabarcante– a partir de enunciados indubitadamente verdaderos. 2) El deductivismo, es decir, la concepción regulativa del conocimiento como un sistema deductivo de enunciados cuya verdad está asegurada por pruebas. 3) El transparentismo, o sea, la idea de que el sistema de conocimiento puede expresarse siempre en un lenguaje construido a partir de conceptos que expresan ideas claras y distintas (1993, 45).

42

De la asunción de estas tesis se infiere que el objetivo final de la investigación es la obtención de una especie de conocimiento filosófico y científico y de un sistema de creencias cuasi divino, esto es, eterno, completo, absoluto y perfecto. Por supuesto Descartes y los representantes de esta posición no pretenden estar en posesión de ese conocimiento, pero lo postulan, al menos, como objetivo perseguible “por el honor del espíritu humano” (1960).

Se considera a Descartes como fundador de la corriente racionalista. Las características más importantes son las siguientes: Confianza plena en la razón humana. La razón es la única facultad que puede conducir al hombre al conocimiento de la verdad. Razón se opone, entonces, no a la fe-revelación, sino a los sentidos, a la imaginación y la pasión, que son considerados como engañosos. El poder de la razón radica en la capacidad de sacar de sí misma las verdades

primeras y fundamentales (llamadas ideas innatas), a partir de las cuales y por deducciones es posible establecer todas las demás y construir el “sistema” del mundo. Esto supone a la razón como una facultad sistemática y coincidente con la realidad. Reaparece así el postulado de Parménides, en el que se afirma que es lo mismo pensar y ser; el racionalismo, como método, se opone al empirismo inglés. Bacon, el autor método-empírico, describe muy gráficamente la diferencia: “Los empiristas al igual que las hormigas se contentan con acumular y utilizar; los racionalistas son como los arañas: tejen telas a partir de su propia substancia (1960, 231).

Búsqueda de un nuevo método: Descartes inicia su obra magistral *El discurso del método* explicando: “La facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso que es propiamente lo que llamamos buen sentido o “razón”, es por naturaleza igual en todos los hombres, por lo tanto, la diversidad de nuestras opiniones no procede de que unos sean más racionales que otros, sino tan solo que dirigimos nuestros pensamientos por caminos distintos y no consideramos las mismas cosas. No basta, ciertamente, tener buen entendimiento, lo principal es aplicarlo bien”. Por lo tanto, no sólo hay un reconocimiento de la razón sino la búsqueda de un método adecuado.

Los intelectuales del siglo XVII, y especialmente Bacon en su obra *Novum Organum* (1620) habían denunciado que los métodos lógicos de Aristóteles sólo permitían ordenar el conocimiento ya conocido, pero no descubrir nuevos. El objetivo radica entonces en encontrar el método de descubrimiento. El modelo de este método se encuentra en la metodología lógica de las matemáticas. Se trata entonces de utilizar la metodología matemática transfiriéndola a todas las demás disciplinas. El modelo perfecto para ellos son los principios de la geometría de Euclides. Se establecen ciertos axiomas (construidos a priori por la razón) de los cuales pueda deducirse un sistema de explicaciones cerrado. Adopción de un carácter mecanicista. El mundo es una máquina, que para explicarlo no tienen

sentido las categorías causales de Aristóteles. Lo único importante son las causas eficientes, que son movimientos que dan lugar a otros movimientos.

Es un método universal y único: al afirmar esto, Descartes se opone a los planteamientos de Aristóteles. Para el pensador clásico las matemáticas y la geometría eran ciencias distintas y por lo tanto los métodos matemáticos no podían utilizarse para interpretar la realidad. Descartes desarrolla un método matemático para interpretar la realidad siguiendo el camino de Kepler y Galileo. Para Descartes todas las ciencias poseen una unidad orgánica. Según Descartes, su método tiene ventajas comparativas con respecto al método clásico. Le permite: 1) exponer y demostrar; 2) evitar el error y, 3) descubrir nuevos conocimientos. En general, el método racionalista tiene las siguientes partes:

Evidencia. No aceptar nunca algo como verdadero, si no se tiene una certeza clara y con evidencia de lo que es. Para ello, la duda sistemática es una gran ayuda.

Análisis. La división de cada uno de los problemas a estudiar en tantas partes como fuese necesario.

Síntesis. Conducir ordenadamente los pensamientos comenzando en los objetos más simples y fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los demás compuestos y suponiendo un orden aún entre aquellos que no se proceden naturalmente unos a otros. Comprobaciones. Hacer revisiones completas sin olvidar nada.

Cuatro reglas poseen el método racionalista: Primera regla. Sólo se debe aceptar como verdadero aquello que aparece con absoluta evidencia. La evidencia se da en la intuición, es decir, en un acto puramente racional por el que la mente “ve” de modo inmediato y transparente una idea. El sello propio de las ideas evidentes e inmediatamente intuitas es doble: han de ser claras y distintas. Dice

Descartes: “Llamo clara a la percepción que es presente y manifiesta a un espíritu atento... y distinta a la que es de tal modo precisa y diferente de todas las demás que no comprendo en sí misma más que lo que aparece manifiestamente a quien la considera como es debido” (1960, 55).

Al introducir la primera regla, Descartes plantea un nuevo concepto de verdad. Ya no consiste en la adecuación del pensamiento a la realidad como lo plantea el paradigma clásico aristotélico, sino que es una propiedad de las ideas en sí mismas; la verdad es inmanente al espíritu.

Segunda y tercera reglas. Indican cómo se ha de proceder para alcanzar la verdad y qué hay que hacer cuando ya se está en posesión de ideas claras y distintas. Se trata de un procedimiento de análisis y síntesis: el elemento a estudiar ha de ser analizado hasta encontrar sus elementos más simples -las naturalezas simples es la expresión cartesiana-, los cuales pueden ser intuitidos mediante ideas claras y distintas. Una vez en posesión de las “naturalezas simples” se procede inversamente a recomponer la cuestión por un procedimiento semejante al empleado en geometría, es decir, la síntesis consiste en un proceso ordenado de deducción que encadena unas ideas a otras (1960, 56-59).

Cuarta regla. Puesto que es la evidencia intuitiva lo que garantiza la verdad de nuestros conocimientos, Descartes exige que se hagan frecuentes comprobaciones del análisis y revisiones del proceso sintético de acuerdo con el principio de identidad de las ideas y de no-contradicción.

2.3.1 Características generales del paradigma (pensamiento) moderno

El mundo moderno ofrece nuevas perspectivas y señala nuevas metas al pensamiento humano. Es un pensamiento lleno de libertad y optimismo. El hombre se descubre a sí mismo al pensar, no solo como razón sino como libertad.

La filosofía, lo social y todo lo demás respondían a una de las características fundamentales del pensamiento moderno es su oposición a la escolástica. Esta filosofía comienza con el renacimiento en los siglos XV y XVI, donde se presenta un conjunto de ideas, de doctrinas, de tendencias bastantes confusas, e incluso incoherentes, pero tienen la característica común de ser una reacción contra la escolástica y la Iglesia, contra el cristianismo y toda clase de religión. La filosofía, lo social, etcétera, todo respondía a un conjunto de dogmas establecidos que nadie podía escapar de ellas so pena de muerte, e inclusive, estaban sometidos a un idioma común. El primer rasgo de la filosofía moderna es lograr la autonomía del pensamiento, frente a los dictados del dogma teológico, y sus fuerzas por elaborar paulatinamente una nueva interpretación del mundo y de la vida. Por eso surge la filosofía de la naturaleza para ocuparse de lo propiamente humano, de lo que concierne al hombre y su mundo. Una característica muy peculiar del pensamiento moderno es su vuelta atrás, hacia la antigüedad clásica. La modernidad viajó al pasado para hacerlo presente y vivirlo desde las condiciones humanas como nos lo dice Wilhem Wildelban, que por mucho que el espíritu moderno aparezca frente al hombre antiguo, con más intensa autoconciencia e inserto en las profundidades de su ser, su primera manifestación autónoma intelectual ha sido el retorno a una concepción de la naturaleza no influida por intereses de otra índole. Es decir, que el paso de esta filosofía por la antigüedad no fue más que una forma de preparación para el nacimiento de una nueva filosofía. Fue una vuelta al pasado sin detenerse en él, sino para

extraer de él algunos valores que le permitan al nuevo pensamiento volar con sus propias alas y radicalizar una estructura de pensamiento firme, conforme a la modernidad y en oposición a lo medieval.

El nuevo pensamiento, familiarizándose con el mundo conceptual y griego, adquirió la aptitud para señorear intelectualmente su propia y rica vida externa y de este modo impulsa a la ciencia, del mundo de la intimidad a la investigación de la naturaleza, para abrir con ella nuevas y detalladas rutas. El pensamiento moderno encuentra en el pensamiento antiguo las fuerzas necesarias para impulsar su propio modo de pensar hacia fines más específicos, comenzando con la filosofía natural y las preocupaciones del hombre en darle libertad al pensamiento.

Dionisio Domínguez expone algunos puntos chocantes entre la Edad Media y la Modernidad que van definiendo esta última como una filosofía con caracteres propios y entusiastas que invitan al pensador a dejarse conducir por el espíritu moderno; en cuanto al método y formas externas, la Modernidad sustituye la deducción especulativa metafísica por la inducción y observación del fenómeno, sustituye el dogmatismo razonable de la escolástica por un criticismo o racionalismo exagerado. Opone la razón a la revelación. La Edad Media fue religiosa y moral; en cambio la Moderna olvida y falsifica la moral y la religión. Concluye Domínguez diciendo que esta es una época progresiva y está dominada por el prurito de la novedad, de decir cosas nuevas sin importar lo antiguo.

Un rasgo muy peculiar del pensamiento filosófico moderno es su proximidad con la ciencia que busca la afirmación racional de los hechos. La filosofía y la ciencia se dan la mano para comenzar sus empresas juntas. Junto a la ciencia cabe resaltar el desarrollo de la física, la química y la matemática, que hacen de la filosofía y la ciencia saberes más objetivos y menos teóricos, porque están dominadas por la experiencia, la observación y la razón. Como lo afirma Galileo,

ninguna ciencia humana puede darse si no pasa la demostración matemática, es decir, que va de la experiencia a la teoría.

Junto a la estrecha relación de la ciencia con la filosofía, otro rasgo muy distintivo de la filosofía y el pensamiento moderno es pretender la comprensión de las cosas mediante el libre uso de la inteligencia con una firme predilección por lo natural, con lo concretamente humano, lo terrenal. Adjunto a esto, liberación de la individualidad como una de sus principales preocupaciones históricas de esta Época Moderna. El individualismo profesa la liberación de los grupos nacionales con el surgimiento de la filosofía política. En política se proclama el derecho natural, la libertad individual, la creación de estados nacionales y fortalecimiento del poder civil.

En Francia y en Inglaterra fue eliminado el modelo feudal por el burgués y juntamente con estos se iba aboliendo la esclavitud. Surgen grandes autores que difunden la integridad de los individuos y las naciones y proclaman los derechos del hombre como criatura no como objeto. “Thomas Moro escribe la *Utopía* de interpretación preponderantemente social; le siguieron la *Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella, de estructura político teológico y *La Nueva Atlanta* de Francis Bacón, en la que la sociedad ideal se fundamenta en el disfrute de los descubrimientos científicos” (1993, 128). Puntualizando, el pensamiento moderno en cortes filosóficos y político proclama la dignidad del hombre.

En el plano religioso se desarrollaron ideas de toques panteístas. El panteísmo influenció parte del pensamiento religioso. Estas ideas fueron iniciadas por Baruch Spinoza quien dice que Dios es la naturaleza y que la naturaleza es una manifestación de Dios al mundo.

También que Dios es el principio supremo, la razón de ser última de todas las cosas. Para él Dios es anterior a todo, tanto en el orden del conocimiento como en el orden del ser, puesto que solo tenemos

idea de lo finito por relación de la idea de lo infinito. Por eso el único conocimiento que puede tener el hombre es el conocimiento de Dios, la naturaleza. Otro panteísta fue Nicolás Malebranche quien afirma que “Dios solo obra con el fin de mostrar perfección”. Para él la creación es una forma de Dios amarse a sí mismo y que en Él está todo lo que ha creado. Al igual que Spinoza, Malebranche considera la naturaleza como parte de Dios.

Las ideas panteístas no se desarrollaron grandemente; sin embargo, sus raíces no dejaron de tener efectos en la estructura del pensamiento Moderno. Dichas ideas tuvieron sus defensores que además de predicarla la vivían a plenitud como su estilo de vida. De Dios no se puede dejar de hablar porque “Él es la razón de todo” como dice Spinoza.

Dios fue fuente de conocimiento e investigación no solo en el orden religioso, teológico, y panteísta, sino que lo fue también en el orden filosófico. Los pensadores modernos no lo excluyeron de su actividad reflexiva; por eso lograron madurar algunas ideas que estaban plasmadas en la Edad Media debido al dogmatismo teológico religioso. Los medievales creen conocer a Dios mientras que los modernos dicen que a Dios no se le puede conocer ni racionalizar, porque Él sobrepasa el límite de la razón y que sólo se manifiesta al hombre a través de las criaturas.

En este sentido nos vamos a limitar a exponer brevemente los conceptos de Descartes y Kant sobre la idea de Dios, debido a su gran autoridad como pensadores de la modernidad y porque ellos son vistos como paradigmas del pensamiento moderno: Descartes en el siglo XVII con el Racionalismo y Kant en el siglo XVIII con la Ilustración. Para Descartes “Dios es causa en sí; no es solamente su propia razón de ser, sino su propia causa, se engendra a sí mismo, su esencia produce su existencia; Dios es causa del mundo, es decir, su creador”. Dios es causa de sí mismo y causa del todo; esta idea de Dios

concebida por el principio de casualidad no es propia de la Modernidad, sino que desde los antiguos se viene entendiendo a Dios como causa, pero el hecho de que Descartes conciba a Dios como causa de todo, hace del pensamiento moderno la idea de un Dios que permanece y que es anterior a todo. Para Descartes “Dios crea libremente, no solo la existencia de las criaturas, sino también su esencia y las leyes necesarias del ser, los principios primeros, la distinción del bien y el mal porque Dios es la causa permanente del mundo” (1996, 253).

Para Kant Dios es el fin último al que todo tiende. Es la unidad de la totalidad, es decir, Dios es la unidad de los sujetos y del mundo. El hombre y el mundo deben tener una unidad, un fin último que una todas las cosas y Kant concibe a Dios como ese fin supremo. Dice que “del mismo modo que la razón práctica nos asegura la libertad, también nos justifica la existencia de Dios y la inmortalidad del alma”. El hombre sólo tiene experiencia de cosas, por eso no puede tener experiencia de Dios, pero por la razón nosotros presuponemos a Dios. Asimismo “nuestra aspiración a un bien perfecto y el debido equilibrio o correspondencia entre virtud y felicidad denominan la existencia de un Dios sabio, omnipotente, bondadoso, justiciero y de una vida futura”. Kant aplica cualidades muy sublimes a Dios como lo habían hecho muchos pensadores, pero Kant se diferencia de otros pensadores al decir que Dios no puede ser conocido, sino creído o presupuesto por la razón. Dios es el principio y el fin de todo cuanto existe, la unidad de todo, lo no conocible por la razón práctica, pero que por la misma razón sabemos o presuponemos su existencia.

Son muchos los aspectos que definen el paradigma del pensamiento moderno como hemos podido ver en el desarrollo de este acápite; sin embargo, la característica más peculiar de la filosofía moderna es: “un anhelo de un método de investigación, de un camino seguro para el descubrimiento de un *ars inveniendi* (método de investigación)”. Así lo expresa W. Windelban y muchos otros filósofos de la historia

del pensamiento moderno. F. Bacon, el innovador y propulsor de la Modernidad, cree que la inducción es el único proceso adecuado para conocer la realidad. Descartes, considerado como el Padre de la Modernidad, dice que el único modo de conocer clara y distintamente es por la duda, y Kant, el más destacado filósofo de esta época, usa la crítica como método filosófico para conocer.

El conocimiento fue un tema muy importante para los modernos. Las preguntas claves son: ¿Qué puedo hacer? ¿Cómo puedo conocer? ¿Qué me está permitido conocer? Hay un ansia de conocer y una preocupación por el modo para conocer.

De ahí la gran variedad de pensamientos y corrientes filosóficas que surgen. Muchos creen conocer por la experiencia, otros por la razón. Y como hay diferencia de métodos, hay también pugna interna y deseo de demostrar qué método es más real que otro.

Para F. Bacon “el principio de todo conocimiento es la observación de la naturaleza; por tanto, el primer esfuerzo del espíritu debe consistir en librarse de los prejuicios (ídolos) porque se interponen entre el sujeto y las cosas”. Mientras que para Descartes el instrumento general de conocimiento es la razón o el buen sentido, es decir, la capacidad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso”.

Spinoza clasifica el conocimiento en tres especies:

a) por testimonio, que es el conocimiento fruto de la percepción sensible o la experiencia vaga; b) el conocimiento por demostración o deducción, que es el que se concibe por medio de la matemática; este concibe la esencia de las cosas y lo aplica a sus principios, y c) el conocimiento por la intuición, que tiene como objeto propio el principio supremo, la razón última de todas las cosas, es decir, Dios.

Por otro lado, Wilhelm Leibniz desarrolla sus ideas del conocimiento sobre el innatismo virtual. Para Leibniz el alma tiene en sí misma como formas de ideas de ser, sustancia, acción de identidad, es decir, que el alma tiene ideas innatas, universales y necesarias a priori de la experiencia. Así mismo, sostiene D. Hume que sólo podemos conocer nuestras propias impresiones (percepciones). De las ideas que han trascendido más y que han perdurado está la teoría de Kant.

Para Kant la experiencia presenta hechos dispersos y diversos, y el espíritu los une según las leyes necesarias que él inventa. Por consiguiente, es el espíritu humano el que ofrece la inteligencia a los hechos, pero es la experiencia la que da un contenido real al pensamiento, es decir, que todo conocimiento se hace por el encuentro real de una forma y una materia. La forma es a priori, es un acto del sujeto, independientemente de la experiencia, y la materia es pura diversidad, está constituida de elementos dispersos. Para Kant el sujeto puede conocer los fenómenos, además de que a más de que es posible hacer juicios sintéticos porque lo universal y necesario no da la experiencia, sino que son a priori; a este tipo de conocimiento él lo llama trascendental.

52

Según nuestras apreciaciones, la Modernidad es el núcleo de la filosofía; creemos que es donde el pensamiento humano ha alcanzado su nivel máximo en sentido filosófico, porque se jugó con el pasado, y predijo el futuro. Cuando se habla del pensamiento filosófico hay que hablar de la Edad Moderna, especialmente los siglos XVII y XVIII. Y uno de los puntos claves es que la filosofía comenzó a preguntarse sobre el hombre y su mundo. La filosofía respondió al espíritu de la época y ha trascendido los siglos siguientes.

Francisco Romero nos presenta un análisis del modo cómo se desarrolló el problema del conocimiento en el mundo moderno, así como esas tendencias filosóficas se iban sucediendo y

reincorporándose para fortalecer el pensamiento moderno. “A la propensión mística de los pensadores renacentistas sucede un intelectualismo que asciende en el racionalismo de Descartes, Spinoza, Leibniz y el empirismo de J. Locke. Los procedimientos matemáticos, triunfantes en la nueva ciencia de la naturaleza, influyen en el ideal que se profesa de la perfección de la filosofía.”

La parte principal del pensamiento la constituyen las grandes construcciones sistemáticas de Descartes, Hobbes, Spinoza y Leibniz y las investigaciones de Locke en la teoría del conocimiento y la filosofía. En lo tocante al problema del conocimiento, será preocupación fundamental en lo adelante.

Descartes asigna la función principal a las ideas innatas, y este innatismo es batido por Locke y reivindicado después por Leibniz; en el siglo siguiente, Hume volverá a rechazar el innatismo. Kant con un nuevo y diferente alcance en su doctrina apriorística del conocimiento.

53

En lo tocante a la realidad: Descartes establece el estrecho dualismo y heterogeneidad de la sustancia externa o material y la pensante. Thomas Hobbes tiende a unificarla en un común régimen mecánico. Spinoza sostiene la existencia de una sustancia única en la que sintetiza, como atributo, la extensión y el pensamiento cartesiano, una divinidad, que era para Descartes la sustancia absoluta, y Leibniz procura evitar las graves dificultades suscitadas por el dualismo cartesiano, con su doctrina de las mónadas y de la armonía preestablecida que las gobiernan.

La filosofía moderna ha sido muy variada y en consonancia con los intereses particulares y la lucha por establecer un modo confiable y único del conocimiento. También la gran expansión del pensamiento que se divulgó por muchos países hacía de la filosofía una ciencia más abierta, flexible y libre, ya que esta rompe con el dogmatismo y el absolutismo medieval heredado de los griegos en la Teoría del

Conocimiento. La filosofía se muda de lugar, así como cambió de estructura de pensamiento: de los pueblos prehelénicos y helenísticos, la filosofía pasó a Grecia y Roma, seguida de la Edad Media y el desarrollo de la filosofía cristiana.

En la Edad Moderna la filosofía se traslada a Europa, específicamente a Francia, Alemania, Inglaterra y España. Es en este continente donde la filosofía muestra su gran riqueza y variedad; pero a pesar de su variedad y sus diversas tendencias de pensamiento, la filosofía moderna es una. Ella implantó un hito en el pensamiento, una forma diferente de pensar. Marcó un nuevo paradigma en la estructura del pensamiento filosófico: el paradigma de la Modernidad.

Para hablar del pensamiento filosófico, hay que hablar del pensamiento moderno. A los pensadores contemporáneos se les hace difícil escapar de la modernidad cuando quieren hablar de filosofía, tanto para los que la defienden como estructura lineal de pensamiento como para quienes se oponen a ella.

54

2.4 El Renacimiento: inicio del paradigma moderno

El Renacimiento surgió en medio de un ambiente de inventos científicos, de descubrimientos geográficos, florecimiento de la cultura greco-romana, luchas religiosas y políticas. El pensamiento renacentista se impulsa por dos vías: por un lado, la vuelta a lo clásico, y con esto un rechazo a la escolástica y, por otro lado, el nacimiento de la ciencia natural donde la filosofía se ocupa del mundo, del hombre y de la naturaleza. Con estas dos vías se desarrollan varios intereses de reestructurar la filosofía, de girar el modo de pensar. Con el Renacimiento comienza el deseo de experimentar lo nuevo, el deseo de cambiar: los pensadores se abren al espíritu de la modernidad y la novedad.

Para W. Windelban “el renacimiento de la filosofía es el renacimiento de Platón y Plotino, porque son los platónicos bizantinos quienes aportan mayor número de pensamientos inéditos y además la inclinación estética del humanismo compagina íntimamente con la del ateniense Plotino. El Renacimiento vuelve a experimentar el pensamiento clásico griego, valora lo antiguo y rechaza lo escolástico. Busca los principios de belleza, bondad y verdad, es decir, lo estético, tanto en el pensamiento como en las artes, la cultura, la política etc. Busca lo bello y lo humano-natural por encima de todo.

Se renace al pasado, pero como una forma de vivir el presente. En lo clásico la modernidad encontró los elementos necesarios para comenzar una etapa diferente en la filosofía. La vuelta de lo clásico fue un tiempo de preparación de la nueva filosofía, pero el pensamiento renacentista no se detuvo en lo clásico, por el contrario de él aprendió a defenderse en las garras del dogmatismo medieval e impulsar la filosofía por el camino de una nueva ciencia, la ciencia natural, que es la que rompe el silencio e incentiva los espíritus para que la filosofía se fije en el hombre y su mundo y para que determine el verdadero puesto del hombre en el cosmos.

“El Renacimiento, familiarizándose con el mundo conceptual griego, adquirió la aptitud para señorear su propia y rica vida externa, y así, pertrechando, impulsa a la ciencia con sobrada energía del mundo de la intimidad al mundo de la naturaleza, para abrir con ella misma una nueva y más dilatada ruta”. A mediados del siglo XV llegaron a Italia varios sabios y filósofos griegos y con ellos surge el interés por la filosofía antigua, como intento de crear una nueva visión del mundo. Son las ciencias modernas la que impulsan la nueva filosofía. En los siglos XIV y XV hubo una gran evolución de las ciencias y varios descubrimientos científicos; la física de Aristóteles había decaído y se incentivaron los métodos de las ciencias naturales; se desarrollaron los usos de varios instrumentos de trabajo, así como el uso de las matemáticas, que sustituyeron las apreciaciones cualitativas por las

cuantitativas y mecánicas en el uso de las ciencias naturales. Se creó un espacio donde los hombres tomaban los elementos antiguos y los reducían a lo natural. El Renacimiento orienta la filosofía en el cambio del conocimiento de la naturaleza y en este intento contó con el apoyo, primero, de la Antigüedad, y luego, la evolución de las ciencias modernas. La filosofía se aprovecha del desarrollo de las ciencias naturales y junto de esta conduce sus teorías por un camino nuevo, el cual encuentra la aceptación y valoración de casi todos los sectores.

“El rasgo fundamental de la filosofía de la naturaleza del Renacimiento, según W. Windelban, es la concepción llena de fantasías de la unidad divina de la vida cósmica, la representación maravillosa del macrocosmos”. Con la representación del macrocosmos surgen algunas teorías panteístas y teosofistas que enfrentan la teología católica, la Reforma y la creación del individualismo, obligaron a la Iglesia a repensar su filosofía y su teología. Con el panteísmo renace la teoría estoica de la analogía entre macrocosmos y microcosmos; esta teoría considera al hombre como un pequeño cosmos dentro del gran cosmos.

56

No podemos negar que “la ciencia natural ha influido de modo decisivo en el desarrollo de la filosofía moderna, pese a que, con creaciones conscientemente metódicas, fue conquistando su propia autonomía; partiendo de esa conquista, pudo determinar su forma y contenido”. El pensamiento renacentista se preocupa por redescubrir al hombre y darle el valor que se merece como persona, como individuo, como ser de razón y sentimiento, que busca lo verdadero. “El hombre parece dotado en ella de un ánimo juvenil que lo impulsa a experimentar, a buscar la novedad, explorar por todos los rumbos”. El hombre está dominado por un anhelo de lo nuevo, de conocer, investigar, ser él mismo. Es por ello que la ciencia natural es uno de los mayores aportes del Renacimiento, porque influye en la filosofía y la obliga a tomar en cuenta los problemas que le propone

y le proporcionan las bases para una técnica de creciente eficiencia que modificará el aspecto de la existencia humana.

2.5 El siglo XVII: auge del pensamiento filosófico moderno

El siglo XVII es el punto fuerte de la filosofía moderna. La pugna entre el Renacimiento y la escolástica ya se había superado bastante y también todas las crisis que produjo la etapa de transición. Esta nueva etapa del pensamiento moderno cuenta con el apoyo incondicional de la revolución científica, y la filosofía aprovecha esta oportunidad para ir de manos con la ciencia. Las teorías astronómicas de Copérnico estaban siendo aceptadas luego de una serie de demostraciones de Galileo Galilei. El pensamiento del siglo XVII recoge los aportes de la ciencia natural y del humanismo como impulso al desarrollo de su filosofía. Francisco Romero señala el siglo XVII como “la madurez de la ciencia filosófica moderna”.

57

El problema principal de la filosofía del siglo XVII es el conocimiento. ¿Cómo conocer objetivamente las cosas? Es preciso señalar que en la modernidad el conocimiento no es igual a la realidad, sino que el conocimiento es el modo como el sujeto experimenta. Los pensadores del siglo XVII creen que para conocer se necesita un método del conocimiento. Es aquí donde comienza la pugna en esta etapa de la filosofía moderna.

Por un lado, tenemos a Francis Bacon, quien entiende que el conocimiento se da a través de la experiencia, y por otro lado se encuentra Descartes, quien piensa que el conocimiento se logra a través de la razón. Así se forman las dos grandes escuelas filosóficas del siglo XVII: el Empirismo y el Racionalismo. El conflicto producido entre estas dos corrientes enriquece la filosofía. “La mezcla de ambas corrientes producen una mentalidad filosófica: autónoma, naturalista, irreligiosa, vida de la evidencia, luminosa, empírica o matemática”. El Racionalismo y el Empirismo son las dos grandes

vertientes de la filosofía, no solo del siglo XVII, sino de cualquier etapa filosófica. Cualquier corriente filosófica, de un modo u otro, choca de frente al Racionalismo o al de Empirismo o ambas juntas.

En el siglo XVII surgieron otras corrientes filosóficas en métodos de conocimiento, aunque de menos valor y aceptación que las dos mencionadas. Una de estas es el Escepticismo, que niega cualquier tipo de conocimiento; también el Panteísmo y el Teosofismo, que no han sido tan relevantes a la hora de estructurar el pensamiento filosófico de la Modernidad.

“El pensamiento del siglo XVII se inaugura con dos tratados metodológicos: *El nuevo órgano* de F. Bacón y *El discurso del método* de R. Descartes. Ambos asumen el trabajo filosófico de este siglo, y ejercen una función clarificadora que contribuye a definir y polarizar en adelante la fauna de los filósofos” (1996, 255). Estas dos corrientes se diferencian de la renacentista por su estructura metodológica y su deseo de querer establecer un camino que permita conocer sin prejuicios, clara y distintamente, los principios necesarios para establecer y definir concretamente la estructura del pensamiento filosófico moderno, encontrando su auge en este siglo.

58

El espíritu de la época responde al principio de que todo conocimiento debe ser metódico. El método es la única forma como el conocimiento se puede aproximar a la realidad. Por eso en este espacio de la filosofía dominan dos grandes métodos de conocimiento filosófico. Para Bacón el método de la observación de la naturaleza, mientras que, para Descartes, la duda, es decir, dudar de todo porque los sentidos nos engañan, hasta llegar a lo que no se puede dudar, lo claro y distinto.

“El Empirismo es importante en la historia de la filosofía moderna, no tanto como esfuerzo constructivo, puesto que sus principales le impiden construir una metafísica o un sistema cualquiera de explicación del mundo, sino como fuerza negativa y crítica. El

Empirismo rechaza el Racionalismo, porque todo conocimiento debe ir de la experiencia a la teoría y no lo contrario, como lo hace el Racionalismo. El Empirismo pretende un conocimiento matemático, como llegó a afirmar Galileo que lo que pasa por la matemática no puede ser conocimiento. Punto interesante de Empirismo es querer hacer del mundo una máquina, es decir, reproducir en un laboratorio todo lo que la naturaleza hace. Los empiristas pretenden matematizar la realidad como lo afirma Hume: “Las ciencias claras son las matemáticas, son seguras porque son ideas, son sensibles, siempre claras y distintas, y porque se limitan a sustituir una idea por otra por identidad”.

Como el método de los empiristas es la observación de la naturaleza, Bacón aconseja liberarse de los prejuicios que se interponen entre el sujeto y la realidad. A éstos prejuicios él los llama ídolos y hace una especificación de cuatro tipos de ídolos que no nos permiten conocer la realidad, porque sus prejuicios nos condicionan a pensar a su modo. Los ídolos son ideas vanas del conocimiento, son fantasmas o ideas falsas que bloquean el entendimiento y nos llevan a la falsedad.

Los ídolos son pura argumentación retórica que embellece el lenguaje, pero el contenido está camuflado. Esto es una forma de Bacón criticar la Escolástica y su discurso. Entre los ídolos podemos ver: a) la tribu: son los que nos hacen ver todas las cosas iguales, nos hacen ver que lo que creemos es la realidad y nos hacen universalizar muy rápido; b) ídolos de la caverna, son aquellos propios de la naturaleza, del hombre como individuo, su educación, su cultura, modelo, la diferencia de espíritu, etc., c) ídolos del teatro, son los dogmas de la filosofía recibidos, la ciencia mal hecha, la irreflexión. En consecuencia, el que quiera conocer tiene que liberarse de los ídolos y someter a la experiencia todo aquello que es objeto de conocimiento.

Entre los más destacados filósofos del Empirismo podemos mencionar a Thomas Hobbes, John Locke, Jorge Berkley y David Hume. Ellos, arrastrados por el testimonio de la ciencia, hacen del saber filosófico un campo empírico del conocimiento.

El Racionalismo por su parte sostiene que el método del conocimiento es la razón. Solo se puede conocer aquello que ha pasado por la razón. Descartes cree que los sentidos nos engañan y por eso no debemos fiarnos de ellos. Los racionalistas creen en el innatismo, es decir, que hay verdades que están en la conciencia y por la razón podemos conocerlas; por eso los racionalistas se preocupan en buscar esas verdades evidentes del espíritu, que son las que fundamentan las demás verdades.

El Racionalismo es la capacidad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso. Los racionalistas creen en unas verdades innatas, donde se sostienen todas las demás verdades. Por eso Leibniz, Galileo y Descartes buscan aquello que, de manera innata y evidente, se impone al espíritu, y por cuyo enlace vienen a fundarse todos los conocimientos.

Los racionalistas prescinden de los sentimientos y aunque no rechazan la experiencia, aseguran que por la sola razón se puede llegar al conocimiento de las cosas, partiendo de que las ideas verdaderas ya están en la mente, son innatas, y que la razón es el instrumento para descubrir o conocer esas ideas. El Racionalismo es un sistema filosófico mucho más completo que el Empirismo, porque hay verdades que no se pueden conocer a través de la experiencia y que la razón las concibe como ideas claras, precisas, coherentes y tan perfectas que si se experimentan dejarían de serlo. El racionalismo no dogmático ha influido muchísimo en la identificación del pensamiento moderno y de cualquier filosofía posterior.

Dentro de los grandes empiristas seguidores de Descartes, cabe mencionar a: Baruh Spinoza, Nicolás Malebranche y Wilhelm Leibniz, que ayudarán a la definición del pensamiento filosófico del siglo XVII y principios del XVIII.

El empirismo y el racionalismo no se contradicen, por el contrario, se complementan, y como método filosófico del conocimiento, enriquecen la filosofía moderna y definen su estructura del pensamiento y hacen que la filosofía se abra al mundo y a los hombres.

2.6 La Ilustración, etapa culminante del pensamiento filosófico moderno

La gran labor intelectual surgida en el Renacimiento y en el siglo XVII siguió su avanzado desarrollo en el siglo XVIII con rasgos más peculiares y una filosofía más crítica, racional y defendida. La filosofía del siglo XVIII es reconocida como filosofía crítica o kantiana, debiendo su nombre al ilustre Immanuel Kant y sus críticas. Es Kant quien marca un hito en el pensamiento filosófico, el mayor filósofo alemán y quizás del mundo entero. En su libro *Crítica de la Razón Pura* se fundamenta toda la ciencia y la cultura del pensamiento filosófico moderno. Es por esto por lo que cabe hacer de su filosofía una corriente del pensamiento moderno (1996b, 229).

La filosofía crítica marca una nueva etapa dentro del pensamiento moderno. El Criticismo procura la universalidad y necesidad del conocimiento, ya que solo es verdadero conocimiento aquel que tiene estas dos categorías.

La filosofía crítica es un intermedio entre el Empirismo y el Racionalismo, aunque lo del Criticismo no es establecer un sistema filosófico, sino que su objeto es ver lo que hay de transcendental en

el conocimiento científico, es decir, lo que hay de universal y necesario.

Otros historiadores de la filosofía moderna prefieren llamar a este período con un nombre más abarcador y menos metódico. Se denomina este período como Iluminación o Ilustración, y es así por una razón. Los ideales del Humanismo, la Reforma y la filosofía natural, junto al Empirismo y el Racionalismo, habían penetrado en toda Europa, formando parte de la vida cotidiana y de todas las ramas del saber humano. En todas partes se quería llegar a tener ideas claras y distintas acerca de la naturaleza de las cosas. Se pretendía llegar a un conocimiento cierto e inconcluso, apoyado en ideas evidentes y empíricas. De este modo, surgen en Inglaterra, Francia y Alemania los librepensadores, o como se les llamó propiamente, iluminados o ilustrados. Los ilustrados vienen a marcar un paradigma en el pensamiento filosófico de la Modernidad; pretenden llegar a un conocimiento objetivo, claro, evidente, verdadero, ya sea por la razón o por la experiencia. La Ilustración es un período libre en el pensamiento, donde lo importante no es el método del conocimiento, sino el conocimiento en sí. Cualquier camino que nos lleve a la verdad es válido. La Ilustración se considera como la etapa de la luz en la historia de la filosofía, porque es donde la filosofía se expande por el mundo como una luz, más clara y evidente, con más principios sólidos, universales -para todo el mundo- y necesarios-en todo tiempo y en todo lugar.

62

“La Ilustración aspira a una moral sin ambiciones totalizantes para lograr la felicidad en general mediante el progreso”. Los dos períodos anteriores a la Ilustración buscaban una liberación de la vida humana, de la filosofía, del pensamiento, pero es en ella donde este deseo llegará a convertirse en una visión común de la realidad. El hombre es libre de pensar, tiene su autonomía, y esto le permite a la filosofía navegar por todos los rincones de la humanidad. La filosofía está, como su nombre lo indica, iluminada. La filosofía salió del

oscurantismo al que estaba sometida. El Renacimiento y el siglo XVII encendieron las primeras bombillas para que la filosofía en el siglo XVIII y posteriormente, pueda alumbrar con luz propia el pensamiento humano y esclarecer todos los caminos de la humanidad.

“El rasgo capital de la Ilustración es el propósito de difundir e imponer los resultados del pensamiento nuevo, ya que los pensadores pretenden convertir la mente en una visión teórica de la realidad de acuerdo con la conquista de la indagación filosófica científica.” Los pensadores ilustradores muestran gran interés para que sus teorías sean conocidas y aceptadas por todo el mundo.

Para ellos la vida humana tiene que elevarse a los niveles alcanzados por la inteligencia. Este pensamiento, además de promover su propia autonomía, propone un respeto y valoración de la vida, y esto lo podemos ver en cualquiera de los niveles humanos donde la Ilustración tomó partido: sociales, políticos, religiosos, artísticos, educacionales, musicales, etc., pues la Ilustración propone elevar la vida a su máximo nivel. Es de apreciar cómo nos lo afirma F. Romero: “La Ilustración propone la autonomía de la inteligencia humana, sus derechos a establecer sus propias conclusiones sin supeditarse a los dictados de la autoridad y la tradición.”

Dentro de la Ilustración, desarrollada básicamente con la filosofía crítica o kantiana, surgió un movimiento que tuvo un gran apogeo dentro del pensamiento moderno. Estos fueron quienes le dieron continuidad al kantismo. Los idealistas o neokantianos crearon una concepción tan sublime de la idea, que ni con los griegos se había tenido tan perfecta y detallada concepción sobre la misma.

Para los idealistas el pensamiento (*cogito*) es la fuente de todo idealismo, puesto que el pensamiento es la única realidad dada inmediatamente al espíritu y cualquier otra realidad debe ser

deducida de aquella (1960, 128). Los idealistas tienen como punto de partida el paso trascendental del criticismo kantiano. Esta filosofía se caracteriza por una profundidad y un radicalismo del pensamiento. Ellos elevan la tesis de Kant sobre la originaria unidad sintética de la apreciación al tema central del pensamiento y desarrollo sistemáticamente, en diversos aspectos y distintas designaciones como el yo, la razón, el espíritu, la idea etc. Los más destacados idealistas son: Joham G. Fitchte Schelling y George G. Federico Hegel. Ambos suponen el principio idealista, prescinden de toda experiencia e intentan deducir toda la realidad de un solo principio apriorístico.

En conclusión, nosotros resaltamos la unidad de pensamiento moderno y que gracias a su gran recorrido pudo cumplir con lo prometido: elevar la dignidad humana y buscar la autonomía de la inteligencia, y así poder desarrollar la máxima plenitud del pensamiento humano. El Renacimiento vela por una vuelta al mundo clásico para rechazar el dogmatismo escolástico y rejuvenecer la filosofía, orientándola por otros caminos. La filosofía, al igual que la astronomía, da un giro y se produce una revolución en el pensamiento.

64

Esta coyuntura la aprovechan los pensadores del siglo XVIII y crean los dos mayores sistemas o métodos filosóficos del conocimiento, el Empirismo y el Racionalismo, que marcan un nuevo paradigma para la historia de la filosofía. La filosofía alcanzó un desarrollo nunca visto: los hombres comienzan a pensar y actuar diferente. Impulsado por esto, viene el siglo XVIII y da el último toque a la obra y se desarrolla toda una etapa crítica de la filosofía, un espacio de iluminación y expansión al pensamiento filosófico y científico, logrando así que algunos sueños hayan sido alcanzados. F. Romero define la actitud de la Ilustración como intelectualista porque recorre la herencia del Empirismo y del Racionalismo y también porque en su afanada lucha contra las formas tradicionales del pensamiento y vida, aplica la crítica al examen racional.

Estos tres momentos de la filosofía moderna representan el mayor sistema filosófico del pensamiento en toda la historia de la filosofía. Este pensamiento no ha sido superado, por el contrario, los filósofos posteriores a la Modernidad se alimentan de él para crear sus modos de pensar. Pero a finales del siglo XIX y todo el siglo XX, la Modernidad entra en crisis, porque se rechaza todo racionalismo e idealismo y se quiere una filosofía centrada en los problemas del hombre, su realidad, su mundo, su persona, su vida, su libertad, su economía, modo de hablar, comunicarse. La Modernidad entra en crisis y fruto de ésta, la filosofía clama un cambio en la estructura del pensamiento.

2.7 Crítica al paradigma filosófico moderno

Toda la razón ha quedado recluida al ámbito de la razón científica natural y matemática. Han ignorado otras formas de racionalidad y de pensamiento, a las que han considerado menores o irracionales, especialmente a la racionalidad propia del pensamiento humanístico. Muchas regiones de la realidad y del conocimiento humano han perdido su estatus científico por no poder acomodarse a las exigencias de la ciencia o de la matemática.

El pensamiento moderno se presenta como una racionalidad capaz de llegar hasta los últimos rincones de la realidad, manifestando con total exactitud su estructura, que siempre es racional. Por los motivos antes expuestos, esa pretensión del pensamiento moderno no tiene sentido, produciéndonos únicamente la apariencia de haber alcanzado el final de la realidad, cuando el final es inalcanzable, sencillamente porque no existe, porque la realidad es un puro hacerse, nunca un acabamiento.

Descartes concibe al mundo como un “modelo de la máquina”. En esto participa de las mismas ideas de los científicos de su época. Para

él la razón es la expresión del espíritu y la extensión es la expresión de la materia. Son dos realidades diferentes irreducibles. Es decir, él plantea un dualismo. La afirmación que la materia es extensión implica consecuencias muy importantes. Veamos las más relevantes: No existen últimas partículas indivisibles (átomos), ya que resulta inconcebible que la extensión no pueda ser divisible infinitamente.

- No existen últimas partículas indivisibles (átomos), ya que resulta inconcebible que la extensión no pueda ser divisible infinitamente.
- No existe vacío, sino que todo está lleno de materia. (En efecto, si la materia es extensión, un espacio vacío extenso sería una contradicción).
- No solamente se eliminan las “cualidades secundarias” (olor, color), sino también el peso y cualquier activo interior a las cosas. Esta última cuestión es fundamental. Descartes elimina todas las “cualidades ocultas” de los aristotélicos y al hacerlo elimina todas las “fuerzas”. Así pues, no hay Ley de Gravedad, sobre la cual no puede haber una idea clara y distinta. De este modo el movimiento se explica por contacto en el interior de un espacio “lleno”; el origen del movimiento queda sin explicar, salvo que se recurra a Dios que es lo que precisamente hace Descartes.

66

La percepción del futuro para el paradigma cartesiano, la percepción sobre el devenir del paradigma cartesiano, no puede independizarse de sus categorías filosóficas. Los hechos humanos y la percepción de la historia van a estar determinados por la búsqueda del conocimiento sustantivo del obrar humano, de sus atributos y modos que históricamente se plasman. No existe la idea de progreso en este modelo de pensamiento. El universo y la naturaleza habían sido creados perfectos desde su inicio. Dios había dado el impulso inicial del movimiento del universo y también sus reposos. De ahí que ningún movimiento tiende a detenerse, si no hay algo que le ofrezca resistencia. Todo tiende a mantenerse y conservarse. “Todo cambia,

para que nada cambie”. La lógica del movimiento es seguir una línea recta. Por lo tanto, al estudiar el comportamiento del hombre, las categorías cartesianas buscan descubrir las regularidades y continuidades de la historia. El descubrimiento de estos principios reguladores del obrar humano permitiría al hombre sabio explicar la conducta humana del presente y del devenir.

La perspectiva de Descartes inspira a los historiadores a descubrir la frecuencia en que se presentan determinados momentos y las circunstancias en que se manifiestan. Cuando se manifiesta una alta frecuencia de ocurrencia de un hecho, bajo circunstancias idénticas, permite plantear una explicación cuantitativa. Esta lógica nos lleva directamente hacia el desarrollo de la estadística, con todos sus instrumentos.

Sin embargo, la inmutualidad y la conservación se da sólo en la naturaleza material y no en el comportamiento espiritual del hombre. La inteligencia no es previsible. En estricto rigor, los seres humanos tienen la tendencia a actuar en algunos ámbitos con ciertas regularidades, pero por efecto de la libertad humana, que hace que muchos comportamientos del hombre sean contingentes, es decir, no necesarios y por lo tanto imprevisibles. No existe una fórmula teórica para cambiar la justa proporción de estos factores, que denominaremos de “coherencia” (regularidades) y el de “contingencia” (imprevisibilidad).

Debemos precisar, sin embargo, que el principio de “coherencia” es casi solo discernible al nivel de agregados, por lo que es más conveniente hablar de “probabilidades” de que los seres humanos se comporten de una determinada manera. Ahora bien, el método cartesiano exige que se genere una síntesis. Es decir, no basta tener un banco de datos y de mediciones de medida central, medición de correlaciones de hechos, o cálculo de probabilidades de ocurrencia de acontecimientos. Esta interpretación va a depender de la riqueza

del marco conceptual que el analista posea y de la capacidad para discriminar las causas primeras de las causas segundas. Lo que se debe evitar es caer en explicaciones basadas en dogmatismo, mitología o ideología, porque ellas modifican la realidad para adecuarlas a sus propias categorías. Una interpretación basada en estas categorías entregaría una visión distorsionada del devenir.

A este enfoque de la racionalidad pueden oponerse distintas líneas de crítica. De hecho, a lo largo del presente siglo, el blanco principal de los ataques ha sido el fundacionismo falibilista. Pocos son hoy, quienes, tras la tesis falibilista de Popper (Popper 1959), asumen la infalibilidad del conocimiento, incluso en sus formas de conocimiento más complejas. Hoy es común la idea de que no existe nada que nos asegure que ninguna de nuestras creencias y piezas de conocimiento, teóricas, preceptuales o matemáticas está libre de error. Incluso un filósofo popperiano como W. W. Bartley propone reemplazar, en un registro muy próximo al posmodernista, el justificacionismo fundamentista característico de la modernidad por la crítica: nada puede ser justificado; todo puede ser criticado (1989b, 148).

68

Otra crítica al racionalismo moderno de orientación cartesiana toma como blanco de su ataque al deductivismo. El desarrollo de la lógica y la matemática en el siglo XX ha tendido a considerar este elemento del programa cartesiano como un ideal cognitivo. De hecho, incluso en nuestros días, algunos enfoques filosóficos consideran que la actividad conceptualizadora en general debe establecerse según el paradigma de un sistema deductivo. Pero hoy parece claro que este requerimiento sólo puede establecerse de manera ideal. Otras formas no deductivas de razonamiento han sido propuestas en las filas analíticas también como formas genuinas del razonamiento y de obtención de verdades, de suerte que no parece plausible una actitud monista en este aspecto. Sea como fuere, cada vez son más los filósofos que asumen la idea de que puede conservarse una noción de “verdad” concebida como “aquello que prevalece en una

confrontación libre y abierta”, en el decir del paradigma Rorty, es decir, la idea de que la verdad es “nuestra verdad”, de que no puede ser universal sino solo local (Rorty 1997, pp.35ss). Más aún, ya desde el “continental” Duhem a principios de siglo (Duhem 1906), diversos enfoques aceptan que incluso puedan coexistir temporalmente postulados contradictorios en un mismo sistema local de creencias.

Las dos componentes anteriores de la modernidad se acrisolan en torno a la tercera. El transparentismo es, en efecto, el elemento central de la racionalidad moderna, el que sostiene a los otros dos. No hay fundacionalismo o deductivismo sin la posibilidad de construir un lenguaje claro y distinto, sin presuponer la deductividad de un sistema. De ahí que el ataque más radical al racionalismo moderno cartesiano es el dirigido contra la idea de que el conocimiento y las creencias pueden formularse en un lenguaje cuyos términos expresan ideas claras y distintas. Según Descartes una idea es clara si y sólo si es aceptada de tal manera que se le reconozca en todas sus ocurrencias; una idea es distinta si no contiene nada que no sea claro. Esto es, una idea es percibida distintamente si podemos dar una definición precisa de ella. Como los pragmatistas mostraron ya a finales del siglo XIX, no es posible identificar esas ideas. El significado de un término no puede fijarse a menos que lo vinculemos con un dominio abierto de la práctica, lo que lo convierte necesariamente en una entidad no clara y no-distinta. Los términos son en general imprecisos y complejos (Peirce 1877).

Me adelanto a una posible línea de crítica. Alguien puede argumentar que existe hoy un buen arsenal de instrumentos teóricos para, justamente, eliminar o tratar al menos la vaguedad e indeterminación de los conceptos. El análisis lógico sería justamente uno de ellos. La aplicación del análisis lógico a términos vagos y oscuros nos permitiría entonces aproximar esos términos al ideal de las ideas claras y distintas, de suerte que podría considerárselos como una aproximación de un lenguaje formal ideal. La dificultad de este

enfoque radica en que la imprecisión y vaguedad son esenciales a los términos. Los conceptos son imprecisos y vagos debido a su naturaleza característicamente orientada a la aplicación. (Más adelante explicitaré qué entiendo por naturaleza orientada a la aplicación). Es decir, los conceptos son imprecisos porque están orientados hacia el mundo. Esta idea no es capturable por la racionalidad moderna cartesiana que distingue esencialmente entre el lenguaje preciso y su aplicación al mundo.

De la afirmación de las tres tesis constitutivas del racionalismo cartesiano se deriva un enfoque dicotómico valorativo del conocimiento y las creencias. El racionalismo moderno considera como esencialmente diferentes el conocimiento teórico y práctico. Al primero es posible asociar, al menos en principio, las características atribuidas al conocimiento perfecto. El conocimiento práctico, sin embargo, se caracteriza por su carácter provisional. En los asuntos prácticos no podemos sino manejarnos de manera incompleta, heurística, y estar preparados para aceptar métodos de razonamiento y argumentación preliminares e incluso defectuosos. La filosofía moderna ha fijado una tradición centrada de manera axial en el conocimiento teórico y en sus aspectos epistémicos. Frente al conocimiento teórico el conocimiento “aplicado” resulta desvalorizado como objeto de estudio.

CAPÍTULO III

Los paradigmas en el pensamiento filosófico contemporáneo

71

3.1 Diversidad de paradigmas en el pensamiento filosófico contemporáneo

Nos hallamos en la pluralidad filosófica porque la efervescencia de las racionalidades experimenta diferentes mundos en múltiples direcciones racionales. Hoy vivimos de esta revitalización filosófica porque la ciencia filosófica camina entre senderos diferentes, convergentes y oposicionales. Dentro de esta esencia, hay fenómenos que cambian y no pertenecen a una época nueva o tardía. Un mismo período histórico puede ser subdividido en períodos, como tiempos del tiempo, demarcados por coherencias e ilogicidades entre sus sentidos y significados mutables, que se desarrollan diferentemente, pero dentro de esa misma filosofía, otra filosofía, una corriente y un filósofo.

Un período antecede y sucede a otro aunque cada período sea sucedido y antecedido por sus crisis internas y externas, es decir, diversos momentos en que las posiciones establecidas mediante una organización quedan comprometidas hasta el punto tal que parece imposible armonizar las argumentaciones, teorías y respuestas, porque de lo ordenado que era, al menos en el principio, ahora se expanden, introduciendo principios de desorden en relación al orden de “verdades ya presupuestas” o tenidas como incuestionables. El período actual de una filosofía, empero, escapa de una caracterización porque en sus periodizaciones las crisis fraccionan considerablemente el orden y la organización de las mismas características. Entre el período y la crisis de una filosofía, empero, puede entenderse, aunque no medirse, la amplitud o extensión de los momentos de las incoherencias y de las ilogicidades inherentes.

Por la presencia de la crisis y del período cualquier filosofía se muestra, en sus características cambiantes, directa o indirectamente, como algo nuevo, y las mismas denominaciones, auto comprensiones, continuamente están exigiendo nuevas

remodelaciones., definiciones, porque la crisis persiste dentro de un período con relación a otro con sus propias características, es decir, el período de una filosofía en sus períodos diferentes que constituyen el cambio de factores argumentativos y el mismo soporte es reforzado (1959, 166).

Como no hay un instrumento para medir el período de una filosofía, a no ser su posibilidad en el tiempo, que son diferentes según los cambios contradictorios y hegemónicos, y porque el proceso de la filosofía es de crisis permanente, la filosofía es una crisis sucesiva de las manifestaciones particulares que crean nuevos estados de crisis, es decir, la solución a un problema filosófico no es histórico ni estructural como muchos sostienen, sino que participa de su propia naturaleza y de sus características jamás caracterizadas totalmente. Producir una historia de la filosofía, empero, es imposible por una regulación histórica de períodos, porque esto implicaría haber conducido a la misma filosofía dentro de procesos homogéneos y legitimados por una comprensión de interpretaciones fraccionarias. Una historia de la filosofía es un territorio siempre precario, aunque sus resultados hayan obtenido grandes logros.

73

El período histórico de una filosofía determinada históricamente es crítico porque la necesidad de entender a la filosofía dentro de una determinada historia, como periodización del tiempo, es una necesidad obsesiva de temporalización y centralización que corresponde a una “normalización” inflexible de lo que es flexible por naturaleza. Si la situación normal de toda filosofía es de crisis, los equilibrios periodizados en un único período son una última tentativa de comprender lo que no se quiere reconocer como ignorancia. Pero como que la misma historia de la filosofía ha ayudado a considerarla como un camino histórico único. Todavía no es posible alejar la ideología de considerar una única crisis como imposibilidad de abrir caminos nuevos a un mismo período transformándolo en diversos períodos en un mismo período (1959, 65).

Una vez constatada la pluralidad filosófica, no es de sospechar que algunos, dentro de sus espacios geográficos de sus razones de filosofar, se encuentran pendientes a interrogarse hacia donde se orienta su modo de filosofar en medio o por fuera de la pluralidad y, porque los caminos de respuestas son varios, ellos deberán prever si sus racionalidades cultivadas se dirigen hacia una nueva reforma de la filosofía propiamente dicha, es decir, como ciencia universal.

Las configuraciones actuales del filosofar determinan la comprensión del concepto de filosofía sin con ello negar el dinamismo de tomar conciencia de lo que está sucediendo en el campo filosófico, porque seguir

o ser partidario de una corriente filosófica también puede significar no haber comprendido siquiera el proceso y el horizonte del filosofar humano.

Las racionalidades tienen que ser activadas e integradas, de forma positiva y creativa, no según los caprichos de una doctrina filosófica “oficial y global” y tampoco como una seguridad delante de las nuevas sensibilidades filosóficas. El hecho de reconocer la diversidad racional no significa que ha de adoptarse un eclecticismo laxo ni un tradicionalismo que siquiera haga frente a los minúsculos fragmentos de sentido que la profundidad de cada realidad pudiera reconocerse. En la práctica multiforme y pluriforme de actitud filosófica se podrá evitar la caída en la moda filosófica de una filosofía de la actualidad, y por tanto, lo mejor que un filósofo ha de hacer es entrar en diálogo y confrontación ético con la configuración de las racionalidades filosóficas, sin seguir las corrientes y un impulso de universalismo, despertando las nuevas racionalidades. Esta acción puede, sin embargo, ser planificada, como también es una exigencia intrínseca a las circunstancias de la razón y sus modos de aprehensión de la realidad. Es decir, un proyecto que no termina una vez se detectan los sentidos y significados de lo que sugiere o podrá sugerir la

captación racional, ya que las perspectivas filosóficas no son una mezcla de insatisfacciones y satisfacciones. Habrá que indagar sobre la sensación de cada plasmación de la aprehensión de lo fundamental en cada proceder racional, y así superar la fatiga de una razón incapaz de proseguir la marcha una vez logrado sus propios objetivos.

No se trata, empero, de una mera reconstrucción de la filosofía ni de una confrontación, sino un desafío allende los fundamentalismos y tradicionalismos filosóficos. Esto así, porque las racionalidades reclaman una continua reflexión de la misma filosofía hasta hoy propagada. El desarrollo de esas racionalidades filosóficas sugiere perspectivas nuevas que, en principio, no están en el objetivo de la filosofía de sensibilidades de las racionalidades en sus diferencias y afinidades. No es posible hacer filosofía, por tanto, sino en referencia a la situación plural de la razón, y la necesidad de confrontación de la misma razón en su pluralidad de manifestación. Esto hace posible una filosofía con nuevos rasgos y no apenas con una nueva configuración (1941, 18-19).

75

La aparición de las racionalidades es una interpelación para la misma comprensión de lo que es la filosofía y rechazarlas sería como negar la misma filosofía que deja al descubierto su debilidad y fuerza entre su peculiaridad plural de la inteligencia humana, pero no cuestión de pensar que la filosofía consigue sus objetivos por haber cultivado ésta u otra racionalidad filosófica, que bien pueden contrastarse críticamente y por interpretaciones diferentes, sino que su realidad es multifacética y nuestro tiempo, aquí y ahora, es un continuo trabajo de obtención de nuevos caminos filosóficos allende de posibilidades de un modo único de racionalidad filosófica.

Las filosofías tradicionalmente buscaron entablar un diálogo entre sí, pero comprendiendo la realidad de diferentes modos en cada una de ellas. Hoy existen muchos filósofos que pretenden reducir todas las filosofías a senderos muy semejantes hacia la comprensión del ser

humano y de la realidad, es decir, no se trata de un relativismo sino de compartir una experiencia común y plural del filosofar donde las mismas concepciones, argumentaciones y teorías filosóficas obtienen un carácter funcional para llegar hacia el mismo centro. No se trata, empero, de una filosofía de la diferencia, sino de la convergencia sin eclecticismo y relativización, y con ello se pretender superar cualquier tentativa de acercamiento de la comprensión y conocimiento de las realidades que son objeto de diversos cuestionamientos.

Existe una flexibilidad dogmática y antidogmática de interpretar el acervo doctrinal de las filosofías y es posible, por medio del proceder, juzgar de manera fragmentada y desfragmentada. Sin embargo, la presentación de una doctrina, bajo la coherencia, puede direccionar a la obtención de diferentes dudas, no saber qué pensar sobre ello, no posicionarse o no dar credibilidad, en absoluto, y, por tanto, una gran mayoría puede considerar que la otra filosofía, de otros, no es verdadera. Sin embargo, muchos denotan que en otras filosofías existen verdades fundamentales que deben ser respetadas y divulgadas. Este hecho se podrá considerar como una apertura, así como también la adhesión al subjetivismo y al relativismo.

76

No es cuestión de reconocer cómo el edificio de las posiciones filosóficas se resquebraja, o que el edificio de las doctrinas filosóficas haya entrado en un estado de depreciación tal que haya pocas posibilidades de entender lo que sucede, ya que no se trata de afirmar y negar una filosofía según los gustos y necesidades, como si se tratará apenas de algo preferencial. No falta quien interpreta la filosofía actual, y esto de modo reduccionista, como un individualismo que cada vez más se aleja de la tradición filosófica y de las autoridades. La misma acreditación individual es un derecho y obligación delante de la instancia institucional de aquella filosofía, que ha dejado en la indiferencia e inflexibilidad a tantas personas, y que innumerables veces las consideran como filósofas. Este título es,

sin embargo, una añadidura, desde que no sean capaces de manifestar las formas de hacer filosofía allende a algún reencantamiento por un cuerpo de doctrinas expuesto durante un período de tiempo histórico.

Tal vez, lo que pasa es que hoy por hoy tenemos otras formas de filosofar menos estructurales, pero más flexibles en comparación a años anteriores y, sin embargo, esto no es exclusivo de nuestra época. Tenemos un conflicto filosófico donde cada filosofía se ve dentro de una pérdida del monopolio de la verdad y de la comprensión de la realidad. Esto así, las cuestiones filosóficas no son exclusivas de las cuestiones de una cierta filosofía que creían **tener** a su favor las verdaderas respuestas a los cuestionamientos filosóficos. La filosofía es, en sus afirmaciones, flexible, porque no tiene región, es decir, está desregionalizada, y ni siquiera sabe hoy de modo absoluto dónde está, porque su estar es en un no sabemos dónde, pero este modo de proceder no se debe atribuir exclusivamente al período postmoderno.

77

Delante de la pérdida del monopolio de la verdad por una filosofía que hoy está exclusivamente dentro de un sistema y corriente filosófica, algunos han perdido el control doctrinal y la flexibilización de respuestas, que libremente son manipuladas e reinterpretadas, configuradas de acuerdo con la fluidificación de la razón. Esto no implica que la realidad es igual al eclecticismo y al individualismo como los autodefensores y reaccionarios entendieron esta situación, sino que la misma reacción es una confirmación comprensible de que ciertas interpretaciones doctrinales no más se refuerzan por salvaguardar una coherencia y un control doctrinal; el pluralismo no es obstáculo alguno para la determinación de las doctrinas consolidadas. Ahora, entre una vinculación y otra de diferentes visiones, existe la desprivatización de la filosofía, la desvinculación con doctrinas filosóficas conservadas y conservadoras de una

supuesta verdad que solamente una filosofía pretendía tener sensibilidad, claridad y seguridad de posesión.

No es una mera cuestión de encontrarse delante de una “nueva” situación filosófica, de nuevos subjetivismos y relativismos, sino un complejo problema de deshomogeneización filosófica, una desfragmentación del fragmento filosófico considerado hasta entonces como totalidad filosófica. Es decir, ser pro, contra o anti no es la reacción al movimiento plural de la acción filosófica, sino filosofías pluralistas que no se encajan en lo que hasta entonces se consideraba sistema corriente. Se vive de interpretaciones no tradicionales de la filosofía en busca, no muy “esencialistas ni fundamentalistas” que buscan o defienden un fundamento, y tal proceder sería falso entenderlo apenas como un desajuste, una falla y un exceso filosófico o una reducción, sino que es la configuración, cargada de reconfiguraciones, de las racionalidades filosóficas actuantes en un mismo tiempo y período no meramente reconfigurable en el mero tiempo cronológico, como no pocos vienen haciendo y considerando.

78

3.2 Los paradigmas en el pensamiento filosófico contemporáneo

Se conoce como filosofía contemporánea específicamente a la filosofía del siglo XX. Las grandes temáticas tratadas en este siglo aparecieron en la segunda mitad del siglo XIX, aunque aquí fue donde alcanzaron su valor filosófico y pudieron establecerse como otra nueva forma de pensar y ver el mundo (1950, 103).

La filosofía contemporánea comienza con la crisis del Idealismo alemán (Fichte, 1762-1814, Hegel, 1770-1831, y Schelling, 1775-1854), en la segunda mitad del siglo XIX, como un intento de superación del pensamiento hegeliano. Resulta muy difícil establecer las características de esta época, a no ser la existencia de múltiples y opuestos sistemas filosóficos, ninguno de los cuales parece dominar

sobre el resto. Dada la puntualización anterior, es posible arriesgarse a conformar una caracterización común si nos limitamos a dos cuestiones:

1) Escasa valoración de la realidad trascendente (Dios y el mundo espiritual). Tal vez éste es uno de los rasgos más comunes a los sistemas filosóficos posthegelianos, pues de una u otra manera la filosofía contemporánea se despreocupa de lo trascendente (con la excepción de la fenomenología y de corrientes menores como el personalismo y la neoescolástica), y en algunos casos parece definirse incluso por su oposición a lo trascendente (marxismo, vitalismo, filosofía analítica).

2) Crisis de la razón. Es también común la duda respecto de que la filosofía pueda alcanzar una descripción racional de la realidad, al menos en el sentido fuerte de racionalidad que ha dominado durante la mayor parte de la historia de la filosofía. La razón como el instrumento para el conocimiento absoluto (objetivo,

universal, informativo y explicativo), en algunos casos porque expresamente se reivindica el irracionalismo (Nietzsche), en otros porque se defiende, también expresamente, el ámbito de la finitud (marxismo, existencialismo), y, finalmente en otros porque se declara que sólo las ciencias son capaces de obtener un verdadero conocimiento de la realidad (positivismo, neopositivismo y filosofía analítica).

Compartimos ideas con Antonio Aróstegui al decir que los límites históricos y filosóficos del pensamiento actual son imprecisos, ya que no se puede trazar una línea divisoria entre la Modernidad y la Contemporaneidad, porque el pensamiento contemporáneo, en cierto sentido es una prolongación del moderno, debido a las influencias y contactos de uno con otro, tanto en las ideas como en el orden real.

El pensamiento actual, por ser un pensamiento nuestro, reciente, de hoy día, se nos hace difícil; establecerlo y más aún, diferenciarlo del moderno, porque los autores contemporáneos no se han escapado de Descartes ni de Kant y sus escuelas. Hay sin embargo una serie de elementos que nos permiten hablar de un nuevo pensamiento, de que hubo cambio de paradigma en la filosofía actual la filosofía que escapa de las normas de la razón y que mira específicamente al hombre y sus necesidades.

Para hacer fotografía del pensamiento contemporáneo, tenemos que remontarnos hacia el romanticismo de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, donde el hombre se opone a la ley y las normas de la razón y se centra en los sentimientos, los instintos, la voluntad y las necesidades suyas. Es así como nos lo va a afirmar Federico M. Sciacca al afirmar que las corrientes filosóficas actuales tienen como matiz común el romanticismo.

80

El pensamiento actual es una lucha contra la religión y sus normas; opone una serie de filosofías de la vida a la filosofía de la razón. El pensamiento contemporáneo hace una devaluación de la razón, le resta importancia haciendo que la filosofía se vea como pura problematicidad y no como solución de problemas. La filosofía hoy se afana por la búsqueda de algo verdaderamente válido. Desde este punto de vista, la filosofía Contemporánea puede considerarse como la autodisolución del pensamiento y como una filosofía que mira a la disolución de la filosofía Moderna.

El pensamiento actual se olvida de los conceptos universales y necesarios para ocuparse de los problemas de la vida. Es por esto por lo que este pensamiento es reaccionario contra el Racionalismo y el Idealismo modernos y se ocupa de cosas concretas. La filosofía se convierte en filosofía de la Praxis.

Es posible cuestionar si esto es filosofía. Lo cierto es que una filosofía con ideas abstractas hoy día está desfasada, ya que al hombre de hoy le interesa enfrentar filosóficamente sus problemas concretos, como su existencia, su vida, su mundo, su muerte, la economía, la política, la psicología, etc.

Dice José Ferrater Mora (1995, 139), que llega un momento en que todos los problemas filosóficos se centran en la pregunta: ¿Qué es el hombre?, y que una buena filosofía es aquella que saca conclusiones acerca de la existencia, la historia y la estructura del hombre; es así como la filosofía enfrenta sus problemas a partir de la existencia humana.

El pensamiento filosófico en la actualidad crea un nuevo paradigma a la estructura del pensar. La filosofía camina junto a la sociedad, no se queda en las abstracciones metafísicas y conceptos universales; por el contrario, la filosofía responde a las exigencias del mundo contemporáneo; el mundo de hoy exige una filosofía de la praxis y esta ha sabido ajustarse a las nuevas necesidades del hombre.

81

La filosofía, si quiere permanecer y ser escuchada, tiene que hacerse solidaria de las necesidades del hombre y su mundo. La filosofía debe ser popular porque al hombre no le interesan los grandes problemas filosóficos planteados en la antigüedad, sino que el hombre de hoy se mueve por sus problemas, por su modo de vivir y estar en el mundo. El pensamiento contemporáneo está fuertemente dominado por la experiencia práctica: el hombre cree lo que conoce y experimenta, lo que le es útil. Al hombre de hoy no le interesa el qué es, sino el para qué sirve (1995, 155).

Nunca la filosofía se había preocupado por el hombre como hoy. No del hombre esencial, trascendente, sino del hombre común, el hombre arrojado al mundo, de carne y hueso, que sufre, que muere, que trabaja; del oprimido, del libre, del esclavo, del que está en paz

o en guerra; del hombre que quiere un mundo mejor y tecnifica todo. Es al hombre mismo al que la filosofía mira y por quien se interesa, como él mismo se lo está exigiendo. Casi todas las corrientes contemporáneas del pensamiento han iniciado su teoría en el hombre, hasta el punto de decir que el hombre es el tema central de la filosofía contemporánea.

No podemos entender la estructura del pensamiento actual si no comprendemos las circunstancias en que se encuentra metido el hombre de los últimos dos siglos. Vivimos en una época donde parece que no hay Verdad sino verdades; no hay Razón sino razones; no hay Filosofía sino filosofías. Vivimos en un mundo donde todo es válido (1995, 154).

En el pensamiento filosófico se produce un eclecticismo donde se aceptan todas las ideas. Ante este mundo, la filosofía queda vagando porque viene de una etapa racional, metódica, idealista, altamente intelectualista, y se enfrenta a un mundo que rechaza todo lo anterior. Deja el campo libre para que todo y todos entren como válidos, al menos relativamente. La filosofía se ha visto obligada a hacer vida con el hombre común.

La filosofía entra en conflicto porque tiene que enfrentarse a problemas que anteriormente no formaban parte de su acción reflexiva. Para algunos estudiosos del pensamiento contemporáneo esto representa la muerte de la filosofía, aunque otros creen que la filosofía actual se ha enriquecido con problemas que no son de su campo. “Todo objeto es objeto de la filosofía y ningún objeto determinado es objeto de la filosofía. La filosofía se abre al mundo, el mundo se abre a la filosofía” (1995, 183).

La filosofía contemporánea se va conjugando bajo ciertos “ismos” que son los que definen el pensamiento actual en su diversidad: idealismo, vitalismo, historicismo, naturalismo, positivismo,

pragmatismo, marxismo, etc., y otras corrientes afines que también determinan el pensamiento de hoy, tales como la fenomenología, la filosofía analítica, la ontología, la filosofía cristiana, la filosofía del hombre, el pensamiento tecnocrático, entre otras. Todos ellos, en su conjunto, son los representantes del pensamiento actual filosófico. En estas tendencias surge el interés por la vida, por los sentimientos, por las cosas del hombre, por lo nuevo y bueno, y en cierto punto, por lo placentero. La diversidad de corrientes filosóficas no desvirtúa la fuerza de la filosofía, todo lo contrario, la enriquece y la hace más abarcadora; por ello, más que hablar de contradicción podemos hablar de complementación.

Ferrater Mora señala tres rasgos de la sociedad contemporánea:

- 1.) *La interdependencia o unificación.* Todas las sociedades están unidas de algún modo entre sí, a través de la comunicación, la globalización, la informática, acuerdos políticos, etc.
- 2.) *La masificación.* Entendida esta como la vasta masa de seres humanos que influyen a niveles sociales antes reservados a unos pocos. Aquí nos referimos a la influencia que tienen los grupos en la toma de decisiones.
- 3.) *La tecnificación.* Para muchos nuestra época es técnica. La invención, la producción y el uso de instrumentos han constituido los tres rasgos más destacados de la sociedad humana.

El hombre actual está altamente comunicado. La tecnología le ha permitido saber más en menos tiempo. Estamos viviendo en la era de la comunicación y la tecnología. Son dos elementos que se han unido en la vida del hombre, ayudándole a dar respuestas rápidas a todo. El mundo exige respuestas filosóficas, en el sentido de que deben ser pensadas por unos pocos y entendidas por muchos. Asimismo, el hombre de hoy se ha movido con un impulso irrefrenable de romper esas barreras que tratan de impedir el acceso de unos hombres y de unos pueblos a los privilegios que otros hombres y otros pueblos

gozan; a esto lo acompaña el sentimiento de libertad que tiene el hombre de hoy. Por eso, los movimientos filosóficos actuales tienden a la liberación de la opresión económica, la opresión cultural e intelectual.

3.3 Corrientes filosóficas de mayor trascendencia

En los subacápites que componen este tema encontraremos el conjunto de teorías que las corrientes filosóficas más importantes y sus representantes nos ofrecen. Helos aquí:

3.3.1 Vitalismo: Nietzsche, Dilthey, Bergson y Ortega y Gasset.

Vitalismo es un término que puede entenderse al menos de tres maneras distintas:

- 1) Como sinónimo de la filosofía de la vida.
- 2) Como sinónimo de organicismo animista.
- 3) Como corriente de pensamiento filosófico-biológica desarrollada desde mediados del siglo XIX hasta comienzos del siglo XX (1996a).

En el primer sentido este término designa el pensamiento de un conjunto de filósofos que situaron la vida en el centro de sus reflexiones, aunque para agruparlos es mejor utilizar el término “Filosofía de la Vida”. Entre estos pensadores podemos citar a Dilthey, que introdujo al vitalismo en las ciencias del espíritu; Simmel, Eucken, Troeltsch representan el vitalismo entendido como filosofía de vida;

Spengler y Klages, distorsionando algunas de la tesis de Nietzsche, desarrollaron una orientación de la filosofía de la vida en sentido biologista; Bergson, elabora el concepto de vida a partir de sus estudios sobre la evolución biológica, porque para él la vida debe

entenderse como un impulso universal que se expande en la lucha contra la resistencia de la materia y evoluciona de manera ascendente. La evolución es un proceso creador. También Ortega y Gasset es considerado un vitalista en el primer sentido señalado arriba.

También se llama vitalismo a ciertas formas de organicismo animista que concibe el mundo como totalidad orgánica dotada de vida. En este sentido, el Hilozoísmo de los filósofos de la Escuela de Mileto es un tipo de vitalismo.

Este término adquiere su significado más importante para designar una corriente de pensamiento filosófico-biológica desarrollada durante el siglo XIX y comienzos del XX que, opuesta a toda forma de materialismo y reduccionismo de la vida a fenómeno físico-químico o mecánico, defiende la existencia de un principio vital específico. En este caso se habla más bien de neovitalismo.

85

La idea de considerar la especificidad de los fenómenos vitales como dependientes de un principio externo a la materia es de una antigüedad ancestral, y la concepción del alma como principio de la vida, y de la vida misma como animación de la materia, ya se encuentra ampliamente desarrollada en Aristóteles. Los estoicos, además, extendieron esta concepción al conjunto del cosmos mismo, animado por el neuma. Ante ello, las concepciones de los atomistas de la antigüedad, como Demócrito y posteriormente Lucrecio, representan la visión materialista de los fenómenos vitales. Ambas posiciones se han reproducido a lo largo de la historia del pensamiento, y el vitalismo aparece bajo diferentes formas como la posición que sostiene la especificidad de la vida y su irreductibilidad a fenómenos meramente físicos o químicos. Por ellos, supone una forma de dualismo en los seres vivos.

Peor, más allá de la consideración del alma como principio vital, desde mediados del siglo XIX, algunos filósofos y biólogos han considerado la necesidad de un principio vital (no necesariamente identificada con el alma) capaz de explicar las características irreductibles de los seres vivos, ya que niegan la reductibilidad de los fenómenos vitales a causas meramente físico-químicas o fisiológicas y, en algunas versiones, afirma la existencia de algún principio o fuerza vital para explicar la diferencia esencial entre fenómenos vitales y meras estructuras orgánicas.

Sus principales defensores fueron: J. Reinke, J. Uexkull y Hans Driesch. Otros importantes biólogos, como J.B.S. Haldane, L.V. Bertalanffy y R. Sheldrake han defendido formas menos estrictas de vitalismo. Entre los filósofos se puede considerar a Bergson como integrante de este movimiento, que también ha sido defendido por algunos físicos relacionados con la mecánica cuántica (Schrodinger, por ejemplo), que afirmaban que las leyes causales propias de la física newtoniana no podían dar explicación de los fenómenos específicamente vitales y que, de la misma manera que la mecánica cuántica, según el principio de indeterminación de Heisenberg, debía afrontar una cierta causalidad en la explicación de los fenómenos microfísicos, debería constituirse una biología independiente de las reducciones mecanicistas heredadas de una concepción física ya superada.

86

Aunque, por comodidad, se agrupen bajo la misma denominación de neovitalistas, cada uno de estos autores mantenía posiciones muy distintas. Así, por ejemplo, unos afirmaban explícitamente la existencia de un principio vital (*entelequia*, la llamaba Driesch, o *élan vital*, le llamaba Bergson), mientras que otros se limitaban a señalar la imposibilidad de reducir lo inorgánico a mecanismo y lo vital a orgánico, sin afirmar de manera explícita una fuerza vital. Justamente la afirmación de tal principio o fuerza vital es el aspecto más débil de estas concepciones, puesto que no se trata de ninguna entidad

observable. No obstante, desde otras perspectivas, algunas corrientes de corte neovitalista (también llamadas organicistas o biologists), o inspiradas en ellas, han impulsado otras ramas de la ciencia, tales como la teoría general de los sistemas, como en el caso de Ludwig von Bertalanffy.

3.4.2. *Pragmatismo*: Charles Sander Peirce, William James y John Dewey.

Pragmatismo, del griego *pragma*, de acción. Escuela filosófica surgida en Estados Unidos a finales del siglo XIX y comienzos del XX, cuyos propulsores más destacados fueron Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey. Peirce fue el iniciador del método que implica este sistema, formulando el principio de que el interés e importancia de un concepto reside únicamente en los efectos directos que consideramos pueda tener en la conducta humana. A este método de otorgar significados a los conceptos, tendente a eliminar lo metafísico, llamó Pierce “pragmatismo” (que luego cambió por pragmaticismo para diferenciarlo de lo que él creía eran desviaciones de su pensamiento), inspirándose en la praxis de la filosofía griega y la práctica de Kant. Estas ideas iniciales se difundieron entre los miembros de denominado “Club Metafísico” de Cambridge, entre los cuales se contaba W. James. Ésta las popularizó sobre todo con su obra *Pragmatismo*, de 1907.

87

James generalizó la búsqueda del sentido no sólo de los términos, sino también de las grandes cuestiones metafísicas, y la configuró como una teoría de la verdad. Según James, más que en un acuerdo o concordancia con la realidad, la verdad consiste en lo que es ventajoso para el pensamiento, o en la consecución de una relación satisfactoria con la realidad; la ventaja y la satisfacción se refieren a lo útil, o a lo práctico; “verdadero” es una clase de “bueno”.

Ese aspecto relativista del pragmatismo fue corregido, o discutido, por J. Dewey, que analiza el concepto de lo “verdadero en la práctica” en términos que se acercan a los requisitos de una investigación científica. Dewey llamó instrumentalismo a su manera de enfocar el pragmatismo: el conocimiento es un proceso de investigación, en el cual las ideas son los instrumentos; de ellas no decimos que son propiamente verdaderas o falsas en sí mismas, sino los medios de que nos valemos para investigar cuales de nuestras creencias sirven para resolver nuestros problemas, que son de índole variada; el término investigación no es la verdad o la certeza absoluta, sino una afirmabilidad garantizada, esto es, un prudente juicio práctico que se apoya en el conjunto de afirmaciones que desarrolla metódicamente la empresa (comunidad) científica. Dewey ha sido considerado como uno de los filósofos americanos más influyentes del presente siglo: muchas de sus ideas han repercutido en diversos aspectos de la educación, la ética, la sociología y la política (1996a).

3.4.3. *Idealismo*: Descartes, Leibniz, Fichte, Hegel, Kant, Berkeley y Schelling

Idealismo, del griego *idea*, forma, imagen mental, idea en general, característica de los sistemas metafísicos que sostienen que la realidad es mental o se explica mejor como idea, o que el ser es idea. Se opone al realismo y al materialismo, y en principio, a las diversas formas de empirismo. Leibniz aplica el término al platonismo en cuanto afirma que la verdadera realidad está en las ideas. Kant distingue el idealismo empírico, que pone en duda (Descartes) o niega (Berkeley) la existencia de cosas exteriores, del idealismo trascendental o formal; el suyo.

El primero de los idealistas modernos, en el sentido de la definición genérica dada, es Berkeley, con su afirmación sobre la inexistencia de

la materia, o inmaterialismo y su fenomenismo. El solipsismo es una forma de idealismo derivada del fenomenismo de Berkeley, para quien no existe nada más que el yo, o uno mismo y sus ideas.

El gran desarrollo moderno del idealismo es el que corresponde al llamado “idealismo alemán”, que tiene sus inicios a finales del siglo XVIII. Se habla de un manifiesto programático del idealismo, que se escribió hacia 1795, publicado en 1917, por Franz Rosenzweig, con el título de *El más antiguo sistema programático del idealismo alemán*, y que en principio se atribuyó a Holderlin, Schelling y Hegel, luego a discípulos de Fichte y finalmente al mismo Hegel.

Este manifiesto expresa el deseo -de claro influjo romántico- de hallar un sistema de pensar que elimine la distinción entre sujeto y objeto, y entre yo y mundo, distinción que se vive como una contradicción. Johan Gottlieb Fichte es el primero en desarrollar un sistema, que recibe el nombre de “idealismo subjetivo”, y que se inspira en una reinterpretación de Kant con claros influjos románticos. El yo trascendental de Kant convierte en un yo práctico, o productor, un sujeto activo, autodeterminado y absolutamente libre; de él surge, por desarrollo dialéctico, el no-yo, o el mundo. La filosofía de Schelling, que recibe el nombre de “idealismo objetivo”, en referencia al sistema de Fichte, que influye de forma notable, y el de la filosofía de la identidad, por la profunda resonancia spinoziana, sostiene una identidad dada antemano entre naturaleza y espíritu, entre lo subjetivo y lo objetivo; la realidad es razón, y a eso todo llama absoluto.

Hegel adopta esta última perspectiva y da a lo absoluto el nombre de la idea sometida al devenir dialéctico de realizarse o de exteriorizarse como naturaleza, y de nuevo como idea o razón, consciente sí misma, o espíritu. El espíritu es lo que debe ser, esto es, reflexión y conocimiento de sí mismo, y por ello, después de expresarse como espíritu subjetivo y espíritu objetivo llega a ser espíritu absoluto o

total comprensión de todo en sí mismo, en forma de concepto, como filosofía.

El idealismo del siglo XIX se enfrenta al positivismo naciente, al que intenta superar. Desde Alemania, donde el giro que da Marx al idealismo de Hegel y a su dialéctica- aprovechando la identidad total entre idea y naturaleza- no permite su supervivencia, el idealismo se traslada a otros países. En Francia son idealistas O. Hamelin y L. Brunschvicg; en Italia, B. Croce y Gentile; en Inglaterra, F.H. Bradley, B. Bosanquet y E.J. McTaggart. En España, el idealismo alemán llega de la mano de K. CH. Friedrich Krause, convirtiéndose en el krausismo, mezcla de idealismo, panteísmo, y misticismo, pero que tendrá el mérito de influir en la aparición, en 1876, de la Institución Libre de Enseñanza, de Francisco Giner de los Ríos (1996a).

3.4.4. *Marxismo*, Marx, Engels y Lenin

90

Término que, en general, designa el conjunto de pensamiento y de actividad política de Marx y de Engels, pero también se refiere a cada una de las diversas, y a menudo contrapuestas, interpretaciones y desarrollos de este pensamiento.

Por esta razón se puede hablar de marxismo en sentido estricto y en sentido amplio. a) En sentido estricto, el marxismo es el contenido teórico y la actividad práctica desarrollados por Marx y Engels (que complementa y divulga la obra de aquél), y es fruto de la síntesis entre la práctica política, sociológica, histórica y filosófica, que están siempre dirigidos por la voluntad de conducir a la emancipación social. b) En sentido amplio, puede hablarse de distintos marxismos, tantos como diversas interpretaciones de la obra de Marx se han dado en los movimientos políticos e intelectuales que se han reclamado herederos de la obra de dicho autor, y que han implicado nuevas y diversas elaboraciones teóricas.

El marxismo, entendido como desarrollo del pensamiento de Marx y Engels se basa, fundamentalmente en los aspectos siguientes: 1) la filosofía y la noción de materialismo en Marx; 2) la concepción de la historia entendida como materialismo histórico, y 3) las críticas de la economía política capitalista. La primera raíz del pensamiento de Marx se halla en su concepción dialéctica del materialismo, surgida de su crítica al hegelianismo en general, y a Feuerbach en particular. En esta crítica, Marx se opone a una filosofía ideológica (en el sentido de falsa conciencia) y abstracta, y sustenta una posición materialista que consiste básicamente en pensar lo real como el proceso concreto de la producción. Según Marx, la tarea de la filosofía ha consistido hasta ahora en interpretar el mundo, pero dado que la filosofía es una de las formas que adopta la superestructura ideológica, en general ha efectuado esta interpretación desde las perspectivas de la clase dominante.

91

En cambio, para Marx, tal como sustenta en la *XI tesis sobre Feuerbach*, la misión revolucionaria de la filosofía ya no ha de ser la de interpretar el mundo sino la de transformarlo. Marx consideraba a Hegel como la máxima expresión teórica de aquella concepción ideológica de la filosofía entendida como “interpretación” del mundo, pero como dicha interpretación es ideológica, es también la máxima expresión de la conciencia mistificada o invertida propia del mundo cristiano-burgués, según la cual todo lo real es el fruto del despliegue del Espíritu o la idea. No obstante, si bien el sistema hegeliano debe ser invertido, o “puesto sobre sus pies”, considera que la dialéctica, previamente desbrozada de su idealismo, es potencialmente revolucionaria al destacar el carácter dinámico e histórico de lo real.

Para Hegel el Espíritu es el sujeto de la historia, y ésta es la realización de la libertad que culmina en el Estado. Marx ataca esta concepción idealista y declara que la esencia humana no surge del Espíritu, sino

del trabajo, es decir de las condiciones materiales de vida y de transformación de la naturaleza. El hombre es un ser natural, pero es hombre porque trabaja, lo que le diferencia de los animales. Por esta razón, “lo que los individuos son depende de las condiciones materiales de su producción”. La esencia no está en las ideas, sino en las condiciones de vida material, y más concretamente, en los medios de producción de subsistencia.

Así, la historia es la lucha del hombre para satisfacer sus necesidades, que se desarrollan en un medio social determinado. Entonces, en lugar de la concepción idealista que afirmaba que el sujeto de la historia es el Espíritu, la concepción materialista de Marx afirma que es el trabajo humano concreto, históricamente determinado. Puesto que en la producción social se engendran clases sociales, el auténtico sujeto de la historia es la clase social trabajadora. No se trata pues, de hacer la historia de las ideas, sino que es preciso estudiar las condiciones reales de la producción.

92

Aunque Marx tenía en alta estima la crítica de Feuerbach al idealismo hegeliano, en las tesis sobre Feuerbach y la ideología alemana consideran que el materialismo feuerbachiano es aún mecanicista, razón por la que no es capaz de absorber los aspectos potencialmente revolucionarios de la concepción invertida de la dialéctica hegeliana. Esta crítica a Feuerbach es, al mismo tiempo, una crítica a la pobreza filosófica de todas las concepciones, materialistas, mecanicistas, como las que habían sido sustentadas por Condillac, Helvetius y D'Holbach, entre otros, y que estaban presentes en las teorías sociales de los que Marx llamaba despectivamente los socialistas utópicos.

Una manifestación de ésta crítica es la que Marx realiza al concepto de lineación religiosa de Feuerbach. Este autor cree que la religión es fruto de una alineación, de forma que es una proyección de la esencia humana en un pretendido mundo sobrenatural, creado a imagen y

semejanza del humano, pero idealizado. Marx comparte esta caracterización de la religión como proyección del hombre, pero rechaza la creencia feuerbachiana en una naturaleza humana, con una esencia inmutable y ahistórica de la humanidad.

Considera que esta crítica aun no va a la “raíz”: ¿Por qué se produce esta proyección? ¿Cuál es la causa de esta alineación religiosa? No es radical la respuesta feuerbachiana que se limita a declarar que proviene de la misma naturaleza humana, sino que es preciso ver que en su raíz se da una alineación más básica: la alineación económica, originada por las condiciones materiales de existencia de la humanidad.

De la misma manera que Marx invierte el hegelianismo, poniendo en la base el estudio de las condiciones económicas de producción de la vida humana, también su crítica a la religión -a la que declara “el opio del pueblo”-, enraiza en el estudio de la alineación ideológica. La concepción marxista de la historia es conocida como materialismo histórico, y el mejor resumen de dicha concepción nos lo proporciona el propio Marx en su crítica de la economía política: En la producción social de su vida, los hombres traban determinadas relaciones necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a un determinado estado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre lo que se levanta una superestructura económica, jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia.

El modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, a la inversa, su ser social el que determina su conciencia. En un determinado estadio de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran

en contradicción con las relaciones de producción existentes. De formas de desarrollo que eran de las fuerzas productivas, **estas** relaciones de producción se convierten en sus trabas. Empieza entonces un proceso de revolución social. Con la alteración del fundamento económico se subvierte más rápido o más lentamente toda la gigantesca superestructura. Del mismo modo que no se puede juzgar a un individuo por lo que él se imagina ser, tampoco es posible juzgar una tal época de transformación por su conciencia, sino que hay que explicar ésta por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Según Marx, pues, toda la historia es la historia de las contradicciones reales (no entre ideas, como en la filosofía hegeliana), entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El factor determinante de la historia lo constituye esta contradicción dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, expresada en la lucha de clases, que se convierte en el motor de la historia. Así se engendra la base económica sobre la cual se edifica la superestructura, que está formada por el conjunto de leyes, ideas, filosofías, arte, religión, etcétera, que expresa la conciencia que cada época tiene de su realidad social y configuran la “ideología”. Pero, en la medida que está edificada sobre unas determinadas relaciones de producción, en cada época, la ideología dominante es la ideología de la clase dominante. Así, las concepciones ideológicas son formas invertidas o falsa conciencia que tienden a esconder el verdadero fundamento sobre el que reposan, y deforman la conciencia de la realidad, considerando como naturales hechos, ideas y sistemas sociales que son solamente producto de los distintos modos de producción.

En la sociedad capitalista, los elementos ideológicos fundamentales los suministra la economía política burguesa que, como en la teoría política de Locke, parte de considerar la propiedad privada como un

dato “natural”, como si existiese una naturaleza humana inmutable (que Marx ya criticaba en Feuerbach), y como si fuese un hecho “natural” la aprobación de la fuerza de trabajo de unos hombres por otros y no un acto de fuerza e injusticia. Este es el carácter deformador e ideológico de la economía política burguesa, a la que Marx se apresta a combatir. Pero esta crítica no puede realizarse sin tomar simultáneamente en consideración las categorías de análisis económico y las categorías de análisis político.

Dado a que en el marxismo son inseparables sus análisis económicos, sociológicos, históricos y filosóficos de su voluntad de emancipación social, algunos autores, por ejemplo, Popper, lo critican como una forma de pseudociencia, que no solo no es verificable, sino que no es axiológicamente neutral. Desde las filas del marxismo se rechaza esta objeción criticando el carácter ideológico de la concepción burguesa del saber, y señalando que ninguna ciencia es realmente neutral. Es el caso de la interpretación dada por Reich, por los miembros de la escuela de Francfort y, con matices diferentes, por Lukacs.

95

Autores, que en muchos casos se opusieron también a la esclerotización del marxismo convertido en una escolástica dogmática en los llamados países del “socialismo real”. La crisis de estos regímenes manifestada desde finales de 1989, y que ha supuesto la desmembración de la URSS y el paso a la economía de mercado de los anteriormente llamado países socialistas, ha sido interpretada como una definitiva crisis del marxismo. No obstante, es preciso distinguir entre el pensamiento de Marx y las realizaciones políticas que posteriormente se llevaron a cabo bajo el nombre de “marxismo”. A este respecto vale la pena señalar que Marx mismo dijo en una ocasión: “yo no soy marxista”, indicando con ello que su pensamiento no debía entenderse como un sistema absoluto ni como un dogma, sino, bien al contrario, una contribución crítica a la filosofía, la economía, la política y la teoría de la historia, desde la perspectiva de las clases oprimidas. Por ello, son también muchos los

autores que consideran que es preciso considerar el pensamiento y la obra de Marx independientemente del uso que, posteriormente, se le ha dado bajo numerosos “ismos” (1959, 209).

3.4.5. Humanismo: Franceso Petrarca, Coluccio Solutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini y León Batista Alberti

Humanismo, del latín, *humanistas*, humanidad, naturaleza humana (en Cicerón, cultura del espíritu, en un sentido semejante al de *paideia* en griego), o bien de *humanus*, lo que concierne al hombre.

En general, toda doctrina que se interesa básicamente por el sentido y el humor del hombre y de lo humano, tomándolo como punto de partida de sus planteamientos. El término, no obstante, se aplica en tres momentos históricos distintos: al fenómeno sociocultural de los siglos XIV y XV, conocido como “humanismo del Renacimiento”, al “nuevo humanismo” del período del clasismo y del romanticismo alemán de los siglos XVIII y XIX y a los “humanismos contemporáneos”, basados en sistemas filosóficos más generales y de orientación fundamentalmente ética (1996a).

El primer humanismo se caracteriza no solo por el Renacimiento y el cultivo de los *studia humanitatis* o de los *studia humaniora*, a saber, los estudios de gramática, dialéctica, retórica, historia, poética y ciencias morales basadas en el cultivo de la filología y el aprecio del texto clásico, en latín y griego, alejándose así de la tradición escolástica y la filosofía árabe, sino también por un nuevo concepto de “hombre”, más acorde con los nuevos ideales cívicos humanos de la aristocracia comercial, cuyo ambiente nace alejado de los modelos eclesiásticos y nobles o caballerescos de “hombre” y del modelo medieval de mundo, y que pretende inspirarse en la antigüedad clásica. Este humanismo renacentista recuerda y renueva los antiguos ideales clásicos de cultura de la antigua *humanistas* romana o de la *paideia* griega.

Como humanistas destacan, en Italia, cuna del humanismo, Francesco Petrarca, considerando el primero de los humanistas; Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, León Battista Alberti, Lorenzo Vall y, sobre todo, Marsilio Ficino y Pico de la Mirandola. Fuera de Italia, son humanistas notables Nicolás de Cusa, John Colet, Thomas More, Erasmo de Rotterdam, Luis Vives y Pierre de la Ramée. La “vuelta a lo clásico”, con sus nuevos valores de interés por la naturaleza y el naturalismo, el individualismo, el rechazo de la autoridad, valoración de la historia, interés por la cultura y el saber, se repite una segunda vez cuando, tras la Ilustración, y la reacción a ésta, surge un nuevo humanismo impulsado por el neoclasicismo romántico alemán de los siglos XVIII y XIX, y que halla su expresión sobre todo en Johann Wincklemann, Friedrich Schlegel, Johann Gottfried Herder, Friedrich Schiller, Johann Wolfgang von Goethe y Wilhelm von Humboldt. De esta época es el término “humanismo” acuñado por F.J. Niethammer hacia 1808.

A este nuevo humanismo atribuye H.G Gadamer la configuración de los conceptos básicos del humanismo: el concepto de formación, el proceso por el cual se adquiere la cultura del espíritu, en contraposición a la adquisición de la “mera” ciencia; el sentido común, como opuesto a la sola razón, que es defendido por el renacentista Vico, quien apela al ideal de sabio de la antigüedad, en oposición también al simplemente erudito, o al saber práctico de Aristóteles en oposición al saber técnico, y que define como “sentido que funda la comunidad”; la capacidad de juicio, la capacidad de juzgar, íntimamente relacionada con el sentido común, acerca de juicios morales y estéticos; y el gusto, concepto más moral que estético.

Esta noción integral de “formación”, es el elemento constitutivo esencial del nuevo concepto de “humanidad” que surge en el siglo XVIII y cristaliza en las llamadas ciencias del espíritu del siglo XIX. Los humanismos contemporáneos, a su vez, se inscriben en la línea de las ciencias del espíritu, pero se apoyan propiamente en el esquema

hegeliano de la idea que se constituye a sí mismo a lo largo de la historia.

Por eso, la filosofía sobre el hombre se desarrolla ahora como parte fundamental, o como la totalidad, de un sistema filosófico, cuyo objetivo principal es destacar el valor de la dignidad del hombre como individuo que construye por sí mismo su propio sentido. Los principales humanismos contemporáneos son el marxismo, el existencialismo y el personalismo.

Para el marxismo, que afirma ser una “inversión” del idealismo de Hegel, no es la idea que se hace a lo largo de la historia, sino el hombre que, ligado inicialmente a la naturaleza, se desvincula de ella transformándola y transformándose con el trabajo y es, por ello, creador de su propia naturaleza que, en la etapa capitalista, resulta alineada y alienante por el modo de producción: la alineación, el trabajo enajenado, falsea el propio sentido del hombre y las relaciones con los demás.

98

Por suerte, el existencialismo es justamente un humanismo porque hace posible la vida humana y la fundamenta en la subjetividad del hombre. A su entender, el hombre es lo que él decide ser libremente, no habiendo esencia alguna humana a la que deba asimilarse: “El hombre es lo que hace”. Más tarde, hacia los años setenta, un existencialismo marxismo, cuando ya la sombra del marxismo oscurece a la historia, considerando que éste es, pese a todo, la filosofía de nuestro tiempo, no superada aún por ninguna otra, y sosteniendo, por otro lado, que la interpretación del hombre, hecha desde la situación concreta de su clase, es una manera adecuada de llegar a la existencia del hombre individual, visto en la materialidad de su condición. En alguna medida los humanismos filosóficos suponen una metafísica del sujeto, o de la subjetividad; contra tal metafísica humanista replica Heidegger, en *Carta sobre el humanismo* (1947), una muestra más de olvido de la verdadera pregunta por el ser. El pensamiento filosófico cristiano, católico y

protestante, por su parte, ha intentado elaborar cierto humanismo de signo cristiano recurriendo básicamente a la perspectiva existencialista. *El humanismo integral* (1936), de Jacques Maritain, se inspira no obstante en la tradición aristotélicotomista (1996a).

3.4.6. Fenomenología: J. H. Lambert Husserl y Max Scheler

Fenomenología, lo que aparece, tratado, discurso. En sentido general y etimológico, descripción de lo que aparece a la conciencia, el fenómeno. El uso del filosófico término lo inicia J.H. Lambert (*Nuevo Órgano*, 1764), como doctrina de la apariencia, o del verdadero conocimiento sensible, en oposición a la doctrina de la verdad. Hegel ahonda en el sentido del término y lo aplica al camino vivencial que recorre la conciencia hasta llegar al saber absoluto o ciencia; lo describe como el devenir de la ciencia en general o del saber, y lo define como ciencia de la experiencia de la conciencia. Pero, en sentido propio y usual, se entiende por fenomenología la teoría filosófica de Edmund Husserl, tal como la presenta sobre todo en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), y de las escuelas de fenomenólogos que con divergencia le siguen y a las que da origen durante su paso por las universidades de Gotinga y Friburgo. Sobresalen entre ellos, M. Scheler, D. von Hilderband, H. Conrad-Maritus, A. Koyré, E. Fink, L. Landgrewe y Martin Heidegger.

Más adelante, tras su viaje a París y a las conferencias en la Soborna, en 1929, sus teorías se difunden por Francia y otros países: se adhieren a la fenomenología, en Francia J.-P., Sartre, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, y E. Levinas; en Italia A. Banfi, que publica *Studi filosofici*, revista que publica investigaciones fenomenológicas y, en los Estados Unidos, G. Gurwitch y M. Farber; este último publica y dirige *Philosophy and Phenomenological Research* (1996a).

En su orientación clásica, tal como la entiende Husserl, que la llama fenomenología trascendental, es el método que permite describir el sentido de las cosas viviéndolas como fenómenos (noemáticos) de conciencia. Lo concibe como una tarea de clasificación para poder llegar “a las cosas mismas” partiendo de la propia subjetividad; en cuanto a las cosas se experimenta primariamente como hechos de conciencia, cuya característica fundamental es la intencionalidad. No se trata de una descripción empírica o meramente psicológica, sino trascendental, esto es, constitutiva del conocimiento de sentido de lo experimentado, porque se funda en los rasgos esenciales de lo que aparece en la conciencia.

El método fenomenológico se lleva a cabo por pasos; los más importantes son los siguientes: 1. Reducción fenomenológica consiste en “poner entre paréntesis”, a modo de una suspensión de juicio (*epokhé*), lo que Husserl denomina la “actitud natural”; creencia en la realidad del mundo, cuestionamiento de si lo percibido es real, supuestos teóricos que los justifican, afirmaciones de las ciencias de la naturaleza, etc.

El resultado de esta reducción o *epokhé* es que no queda sino el “residuo fenomenológico”, a saber, las vivencias o fenómenos de la conciencia, cuya estructura intencional presenta dos aspectos fundamentales: el contenido de conciencia, nóema, y el acto con que se expresa este contenido, nóesis. 2. Reducción eidética: la realidad fenoménica, por una libre consideración de todas las posibilidades que la razón descubre en ella, pierde las características individuales y concretas y revela una esencia constante e invariable.

La razón pone en paréntesis todo lo que es fenómeno y, del fenómeno, todo lo que no constituye su esencia y su sentido, su forma y su idea (*eidós*): institución o reducción eidética. La ciencia de esta esencia y su descripción es la tarea fundamental de la fenomenología. 3. Reducción trascendental: resultado de la

reducción fenomenológica no es la aparición de “lo que se da a conocer a la conciencia” (los nóemas), sino también el que todo “es conciencia” (nóesis); la unión de nóema y nóesis configura la unidad de conciencia, o la subjetividad; esto es, el sujeto trascendental. De esta conciencia trascendental, surge el mundo conocido. 4. Mundo e intersubjetividad: en la misma conciencia está ya presente el mundo, porque de la misma manera que no hay conciencia sin sujeto tampoco la hay sin mundo.

La fenomenología lleva metódicamente, a través de los nóemas, al descubrimiento y análisis de los objetos del mundo (cosas, animales, psiquismos) y al descubrimiento y análisis de los demás; los otros inicialmente también puestos entre paréntesis, como sujetos igualmente conscientes, con lo que construimos (intersubjetivamente) el sentido del mundo o un “común” para todos nosotros. La fenomenología no es simplemente un método para llegar a una actitud filosófica desde la abundancia de la actitud natural; Husserl la considera la “ciencia de las esencias” y la identifica como un “idealismo trascendental”. Por ello, como sucede con la filosofía trascendental de Kant, no solo es una crítica del pensamiento, sino también una fundamentación del saber: Husserl cree que todos los conceptos fundantes de los diversos ámbitos científicos deben ser hallados y elucidados (esto es, descritos a priori) mediante el análisis fenomenológico. Esta ciencia a priori de todos los conceptos (1936), de Jacques Maritain, se inspira no obstante en la tradición aristotélicotomista.

101

Sus autores fundamentales son: Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre; a estos acompañan sus discípulos: Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, Karl Löwith, Hans G. Gadamer, Hannah Arendt y otros, y aquellos además que, aunque pertenecientes a otros campos de investigación, han sentido la influencia de las ideas existencialistas, como Albert Camus, en literatura, L. Binswanger, en psicología, O. Bollnow, en pedagogía, R. Bultmann, P. Tillich, R. Guardini y K. Rahner, en teología, y E. Mounier en una filosofía cristiana, llamada personalismo (1996a).

La mayoría de los autores se remiten a Sören Kierkegaard, como punto de referencia inicial. Señala éste el momento de la rebelión contra el idealismo de Hegel y su espíritu de sistema, frente al cual esgrime el valor del pensamiento subjetivo y del “singular”. No son puntos de referencia existencialista menores su sentido de la angustia y de la soledad humanas. Al hombre singular, al modo de existir el individuo, llama “existencia” sin más al existencialismo. Analizar esta existencia es labor de la filosofía existencialista o de la existencia. El hombre *dasein*, “ser ahí, *existenz*, ser para sí”, es el único que propiamente existe, o el único cuya esencia consiste en preguntarse por su existencia.

No es ésta algo dado y acabado, sino sólo proyecto, o posibilidad que se cumple a lo largo del tiempo, no sin la angustia que proviene del desamparo en el que se siente el hombre para lograr hacerlo; la temporalidad y la historicidad son esa misma existencia.

La concepción de la esencia del hombre como existencia individual se complementa bien con la idea de subjetividad. El hombre, conciencia que se hace a sí misma en total libertad. Esto explica también el enlace y la referencia con la fenomenología de Husserl. El existencialismo, el de Heidegger y el de Sartre por lo menos, deja claro que no hay más ontología que la fenomenología.

Significa esto que a la filosofía de la existencia le interesa el fenómeno, no el ser o las cosas en sí, puesto que aquel que se pregunta por el ser, en palabra de Heidegger, aquel a quien “en su ser le va este su ser” se sitúa en el terreno, no de lo real, sino de los posibles, del descubrimiento continuado, de la interpretación. En esto es tributario el existencialismo de la fenomenología: toma de ella sus métodos de análisis aplicados a la existencia humana.

Existen, por otra parte, diferencias fundamentales entre las distintas corrientes de existencialismo. Unas se refieren ya a la manera misma de entender la existencia, distinta para cada uno de los autores; otras

permiten hablar, quizás superficialmente, de un existencialismo cristiano: Marcel es teísta, como lo es Kierkegaard; Jaspers, sin serlo, habla de una trascendencia; Sartre sostiene que el existencialismo representa un ateísmo consecuente; Heidegger, aparentemente ateo, no excluye en su sistema, sobre todo en sus últimas obras, oscuras y enigmáticas alusiones a Dios.

Las obras fundamentales del existencialismo son *El ser y el tiempo* (1927), de Heidegger, y *El ser y la nada* (1943), de Sartre. Sartre escribe esta obra durante el paréntesis en que se halla la filosofía alemana por causa de la guerra. Este existencialismo francés, con la rama cristiana representada por G. Marcel y M. Mounier, muy influido por los demás, Heidegger y Jaspers, es el que logra ser predominante y extenderse a otros ámbitos culturales, ya no expresamente filosóficos, sino también a la literatura y el cine. A ello han contribuido determinados elementos conceptuales del existencialismo, particularmente chocantes, procedentes de la situación histórica en que se desarrolla, el período de entre guerras, y el período en que se propaga, la posguerra, la angustia, el fracaso, el absurdo, la muerte o la culpa.

103

3.3.8. Neopositivismo y Filosofía Analítica: Russell, Schlick, Wittgenstein y Carnap.

Esta corriente filosófica, también llamada “análisis filosófico”, es el conjunto de tendencias de filosofía del lenguaje, resultado del giro lingüístico producido en las primeras décadas del siglo XX, que como característica común sostienen que los problemas filosóficos consisten en confusiones conceptuales, derivadas de un mal uso del lenguaje ordinario y que su solución consiste en una clarificación del sentido de los enunciados cuando se aplican a áreas como la ciencia, la metafísica, la religión, la ética, el arte, etc. Por lo general, los autores que siguen estas tendencias entienden que la filosofía es una

actividad para unos, terapéutica, y para otros, clarificadora, cuyo objeto es esclarecer el significado de los enunciados (1996a).

En palabra de Habermas, se produce un cambio de paradigma, al pasar de una filosofía de la conciencia, o de una epistemología, en la que importan las relaciones entre el sujeto y el objeto, a una filosofía de lenguaje, en la que importan las relaciones entre el enunciado y el mundo, esto es, a una teoría del significado. Una cuestión tan clásica, por ejemplo, como la que puede formularse en teoría del conocimiento acerca de “que es conocer” se reformula y reinterpreta como una cuestión sobre el significado, referente a “que se quiere decir cuando se dice que conocemos algo”.

La actividad dilucidatoria de los enunciados, característica fundamental de todo movimiento analítico, comienza con las tareas de fundamentación lógica de la matemática, emprendidas por Russell y Whitehead con la publicación sobre todo de *Principia mathematica* (1910-1913), obra que, siguiendo los estudios iniciales de G. Frege, funda el lenguaje riguroso de la lógica que permite evitar las ambigüedades y confusiones del uso del lenguaje ordinario; a esta obra se añade la Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), dedicada también a la estructura lógica del lenguaje y centrada en la cuestión de lo que “se puede decir”. Russell y Wittgenstein comparten una misma perspectiva lingüística de la realidad, la del atomismo lógico, según el cual mundo y lenguaje muestran una misma estructura común o “figura lógica”; por ser el lenguaje el espejo del mundo, en él se refleja la naturaleza. De ahí surge la idea fundamental de que la realidad sólo se comprende a través del lenguaje, porque este es el reflejo de la realidad (teoría especular del lenguaje, que sustituye a la teoría especular de la idea del siglo XVII) y que el conocimiento no consiste más que en el análisis del lenguaje. En un primer momento, el análisis del lenguaje se confía a la lógica sistematizada en los *Principia mathematica*, esto es, un lenguaje formal de lógica de enunciados y de predicados, con el que Russell reduce los enunciados compuestos o enunciados simples a fin de

descubrir en ellos los elementos simples que corresponden con los hechos simples del mundo o con los hechos atómicos (Wittgenstein); también el *Tractatus* sigue por la senda de descubrir la estructura lógica del lenguaje.

A esta fase de la filosofía inicial, la filosofía del análisis, sigue una segunda fase de decisivo influjo, la del *Tractatus* sobre el Círculo de Viena, de donde surge el neopositivismo, el cual añade al movimiento analítico una clara postura antimetafísica, al establecer verificabilidad como criterio de significado, considerando que todo enunciado metafísico carece de sentido, una vez sometido al análisis lógico (tal como sostiene Carnap en *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, 1931). W.V.O. Quine ha atribuido a esta fase el procedimiento, que él denomina “ascenso semántico”, mediante el cual, en vez de hablar de cosas y objetos, hablamos del lenguaje con que hablamos de las cosas para evitar las engorrosas cuestiones que se refieren a la existencia de las cosas. Es también el período más significativo de la filosofía analítica.

105

Sigue una tercera fase que corresponde a la vuelta de Wittgenstein a Cambridge en 1929, y al cambio de su filosofía, que se conoce como “segundo Wittgenstein”, expuesta sobre todo en *Investigaciones filosóficas* (publicadas póstumamente en 1952) y que se centra, no en el análisis lógico del lenguaje, sino en los usos cotidianos del llamado lenguaje ordinario. Son también los años de las críticas de Godel al formalismo lógico. Esta filosofía analítica, llamada del “lenguaje ordinario” tiene en cuenta la pragmática del lenguaje y contempla el lenguaje, no en su aspecto de reflejo especular de la realidad, sino en una perspectiva más amplia como una actividad y hasta una “forma de vida”; el análisis del lenguaje no busca una reinterpretación según una sintaxis lógica rigurosa, un cálculo lógico, sino su esclarecimiento a través del reconocimiento de las características naturales del lenguaje vivo, que integra múltiples “juegos del lenguaje”, diversas funciones del lenguaje, y la pluralidad de usos y contextos lingüísticos. En los años cincuenta esta filosofía

analítica influida por el “segundo Wittgenstein” se desarrolla, sobre todo, pero no exclusivamente, en la llamada escuela de Oxford.

Richard Rorty, siguiendo críticas hechas a la filosofía analítica por Quine, Putnam y Davidson, entre otros, considera ya periclitado el supuesto fundamental en que se fundamenta la filosofía analítica y la filosofía del lenguaje en general, esto es, el carácter representacional del lenguaje mismo, como si este fuera en sustancia un esquema de lo que es el mundo, y que determina que la principal cuestión filosóficolingüística sea la relación del lenguaje con el mundo: el significado. Así desaparecen, según este autor, por la fuerza de los acontecimientos, las ambigüedades y los problemas lingüísticos filosóficamente no resueltos, irresolubles incluso por mal planteados, y se afirma el sentido de una filosofía que, en general, ya no se atribuye la misión de fundamentar el conocimiento, sino simplemente la de describir, para un ámbito determinado de personas, determinados problemas, y escribir acerca de ellos sin un perfil excesivamente definido, con una misión no más esencial que la de las demás especialidades humanísticas (historia, crítica, literaria, poesía, periodismo, etc.): participar, como uno más, en lo que denomina la conversación de Occidente o “conversación de la humanidad”.

106

La filosofía contemporánea se extiende desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días. La revolución industrial, a partir de 1789, con el descubrimiento de la máquina a vapor en Inglaterra, produce una revolución tecnológica que modifica totalmente la antigua forma manual de producir, que reemplaza al hombre por las máquinas y la manufactura individual por la producción en serie.

Este hecho histórico y las guerras ponen de relieve las contradicciones de la sociedad inspirando movimientos filosóficos, como el de Hegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, filósofo alemán que sigue a Kant, Fichte y Schelling, marca la cúspide del idealismo y se caracteriza por un sistema racionalista absoluto. La base de su pensamiento es el concepto de la dialéctica como modo de alcanzar

el conocimiento, como un proceso histórico que tiende al absoluto que se identifica con el Ser real.

La dialéctica es el método filosófico que procura definir y resolver las contradicciones del pensamiento y de la realidad histórica. Puede considerarse a Heráclito como precursor de la dialéctica al concebir la realidad como un devenir por las fuerzas de los contrarios. La dialéctica idealista hegeliana supone un proceso de tesis y antítesis y como superación de ambas la síntesis más alta y elaborada que a su vez se puede convertir en una nueva tesis.

La filosofía hegeliana se considera un método y una teoría de toda realidad. Un aspecto de esta doctrina pone el énfasis en la historia y otro aspecto en la dialéctica y su aplicación a los problemas de la realidad cultural, política y económica de su tiempo. El indiscutible aporte del hegeliano es destacar la historicidad de los hechos y la posibilidad de racionalizarlos. El sistema de Hegel obligó a la cultura a ocuparse de los problemas de la historia y Marx fue el encargado más relevante de llevar el idealismo dialéctico hegeliano a la realidad material. Karl Marx, filósofo, político, economista y revolucionario alemán, traslada la filosofía de Hegel a la historia y la transforma en el Materialismo Dialéctico.

En París, Marx entra en contacto con Friedrich Engels y escribe su libro famoso, *El capital*, que es una crítica al capitalismo. El marxismo, ideología y teoría socioeconómica desarrollada por Karl Marx y Friedrich Engels, considerada un determinismo económico al sostener que en toda sociedad lo económico es lo más importante en última instancia, y constituye la base fundamental del comunismo. Según esta doctrina, toda persona tiene derecho a disfrutar del producto de su trabajo, pero en un sistema capitalista la sociedad está dividida en dos clases, el proletariado, que vende su fuerza de trabajo sin ver su producto y los dueños de los medios de producción que no trabajan.

Este estado de alineación de la clase proletaria podrá ser superado una vez que los trabajadores recuperen los medios de producción y se termine la lucha de clases y la revolución es la única forma de lograrlo. Posteriormente, la teoría de Marx y Engels se transforma en el leninismo y el maoísmo que son llevados a la práctica en Rusia y China. La filosofía de Hegel tuvo amplia repercusión en el pensamiento de casi todos los países, que reflejan en general un tipo de actitud idealista frente a los diversos problemas; como la dialéctica existencialista de Kierkegaard (1813-1855) en abierta oposición a Hegel, que defendía la imposibilidad de la conciliación de los contrarios.

La vida para Kierkegaard se vive como una paradoja. No existe una continuidad entre tesis y antítesis a través de la síntesis, porque la diferencia cualitativa entre los contrarios es infinita y porque en el pensamiento que tiene por objeto lo universal y abstracto, se da una existencia finita. La unidad entre pensar y ser sólo se da en Dios. Kierkegaard es un pensador subjetivo que reconoce como único conocimiento esencial la relación del hombre con la realidad, que como totalidad le es inalcanzable.

CAPÍTULO IV

Postmodernidad: Camino a un nuevo paradigma

109

4.1 Antecedentes y contextualización del pensamiento filosófico postmoderno

La acepción más usual de postmodernidad se popularizó a partir de la publicación de *La condición postmoderna* de Jean-François Lyotard en 1979. Varios autores habían empleado el término con anterioridad. Es muy importante destacar que no deben confundirse los términos “modernidad” y “modernismo” con “postmodernidad” y “postmodernismo” respectivamente. “Modernidad” se refiere a un periodo histórico muy amplio que supone referirse a sus características políticas, sociales, económicas, etc. Así podríamos por ejemplo hablar de la civilización o cultura moderna en un sentido muy amplio y ese es el sentido que generalmente se le da en el ámbito de la filosofía política, la teoría sociológica y la teoría crítica. Siguiendo el mismo ejemplo, puede hablarse de la cultura posmoderna.

Por otra parte, “modernismo” y “postmodernismo” se usan para referirse a una corriente estética que emergió primeramente en la literatura, en las artes plásticas y luego en la arquitectura. Así, en este segundo caso, podemos hablar de la literatura modernista o postmodernista, al igual que en la arquitectura. Por ejemplo, suele decirse que la ciudad de Las Vegas en Estados Unidos es un caso paradigmático de arquitectura postmodernista. La confusión entre ambos planos ha generado muchas dificultades de comprensión y debe tenerse siempre en cuenta (1989, 151).

110

Por ejemplo, en el sentido estético, el pintor inglés John Watkins Chapman designó como postmodernismo una corriente pictórica que intentaba superar las limitaciones expresivas del impresionismo sin recaer en el convencionalismo de la pintura académica; el término se popularizó, prefiriéndose la designación de postimpresionismo sugerida por el crítico Roger Fry. Aunque el postmodernismo, en este sentido no guarda más que una relación muy lejana con el postmodernismo, tal como se entiende habitualmente, coincidiendo por lo general, de hecho, con los principios teóricos y metodológicos del modernismo artístico la relación de ambigüedad entre la

superación y la conservación que dificultan la definición de este ya se hace aparente aquí. En el sentido cultural más amplio o más bien dicho en el sentido de civilización, el uso que Arnold J. Toynbee haría del término para indicar la crisis del humanismo a partir de la década de 1870 está relacionado con fracturas amplias, que exceden por mucho los aspectos estéticos, y se relacionan con la organización social en su conjunto, como también lo observarían Marx, Freud y Nietzsche.

En 1934 el crítico literario Federico de Onís presentó, por primera vez, el postmodernismo como una reacción frente a la intensidad experimental de la poesía modernista o vanguardista, identificada sobre todo con la producción de la primera época de Rubén Darío. De Onís sugiere que los distintos movimientos de retorno o recuperación de la sencillez lírica, de la tradición clásica, del prosaísmo sentimental, del naturalismo, de la tradición bucólica, etcétera, son provocados por la dificultad de las vanguardias, que las aísla del público. Varios de estos rangos reaparecerán en análisis posteriores, aunque la obra De Onís no dejó huella directa en la tradición teórica.

111

El uso del término por Bernard Smith en 1945 para designar la crítica a la abstracción por parte del realismo soviético, y por Charles Olson para indicar la poesía de Ezra Pound, estaba a caballo entre las dos concepciones anteriores. Si bien subrayaba la ruptura con las tendencias del modernismo, se carecía de un armazón teórico que permitiese distinguir la producción de las vanguardias, en sí complejas y multiformes, de la de sus críticos, de una manera decisiva. Solo a fines de la década de 1950, a partir de los trabajos de los críticos literarios Hanrry Levin, Irving Howe, Ihab Hassan, Leslie Fiedler y Frank Kermode, el término comenzó a utilizarse de una manera sistemática para designar la ruptura de los escritores de postguerra con los rangos emancipatorios y vanguardistas del modernismo, concibiendo este último como la exploración programática de la innovación, la experimentalidad, la autonomía crítica y la separación de lo cotidiano.

La concepción no estaba exenta de dificultades y algunos autores, a los que Levin y Howe, ambos intelectuales comprometidos y de izquierda, criticaron, como a Samuel Beckett, fueron simultáneamente percibidos por otros teóricos de la cultura, entre ellos Theodor Adorno, un modernista destacado en derecho propio, como la forma más refinada de modernismo. Sin embargo, lo central de esta noción, el postmodernismo, como renuncia a la teleología emancipadora de las vanguardias, sigue siendo considerado el rasgo más distintivo del postmodernismo.

El rasgo fundamental de la ruptura no estuvo en la corrección de la frialdad y las deficiencias arquitectónicas de los edificios modernistas, sino en el rechazo absoluto de la posibilidad de producir una innovación verdaderamente radical. El eje del pensamiento moderno, tanto en las artes como en las ciencias, había estado centrado en la idea de evolución o progreso, entendido como la reconstrucción de todos los ámbitos de la vida a partir de la sustitución de la tradición o convención por el examen radical, no solo del saber transitado, como por ejemplo la forma sinfónica en música, el retrato de corte en pintura o la doctrina clásica del alma en antropología filosófica, sino también de las formas aceptadas de organizar y producir ese saber cómo la tonalidad, la perspectiva o la primacía de la conciencia; la noción de discontinuidad había adquirido dignidad filosófica a través de la interpretación marxista y nietzscheana de la dialéctica de Hegel.

112

En el sentido cultural o de civilización podemos señalar que las tendencias postmodernas se han caracterizado por la dificultad de sus planteamientos, ya que no forman una corriente de pensamiento unificada. Solo podemos indicar unas características comunes que son en realidad fuente de oposición frente a la cultura moderna o indican cierta crisis de esta. Por ejemplo, la cultura moderna se caracterizaba por su pretensión de progreso, es decir se suponía que el progreso en las diversas áreas de la técnica y la cultura garantizaban un desarrollo lineal marcado siempre por la esperanza de que el futuro fuera mejor. Frente a ello, la postmodernidad plantea la ruptura de esa linealidad temporal marcada por la esperanza y el predominio de un tono emocional nostálgico o melancólico.

Igualmente, la modernidad planteaba la firmeza del proyecto de la Ilustración, de la que se alimentaron en grado variable todas las corrientes políticas modernas, desde el liberalismo hasta el marxismo, nuestra definición actual de la democracia y los derechos humanos. La postmodernidad plantea posiciones que señalan que ese núcleo ilustrado ya no es funcional en un contexto multicultural; que la Ilustración a pesar de sus aportaciones tuvo un carácter etnocéntrico y autoritario-patriarcal basado en la primacía de la cultura europea y que, por ello, o bien no hay nada que rescatar de la Ilustración, o bien, aunque ello fuera posible, ya no sería deseable. Por ello, la filosofía postmoderna ha tenido como uno de sus principales aportes el desarrollo del multiculturalismo y los feminismos de la diferencia.

Los principales opositores a los planteamientos de la postmodernidad han sido los miembros de la teoría crítica y los marxistas más contemporáneos que, si bien reconocen los fallos de la modernidad y su centro ilustrado, reconocen como valiosos e irrenunciables ciertos valores democráticos de igualdad ciudadana. Dichos valores, plantean autores como por ejemplos Jurgen Habermas, son la única salvaguarda frente a la fragmentación social y la precarización del estado nacional. Por ello, plantean que más que buscar la postmodernidad, hay que llevar a cabo como proyecto filosófico y político una nueva Ilustración de la modernidad.

113

Después de los atentados del once de septiembre de 2001 y los profundos cambios geopolíticos que estos conllevaron, además del debilitamiento de la fuerza jurídica vinculante de los derechos humanos, la discusión de la postmodernidad perdió empuje, ya que, como hemos dicho antes, ésta se caracteriza por lo menos hasta el momento, por sus definiciones de negación.

El término “postmodernidad” ha dado paso a otros como “modernidad tardía”, “modernidad líquida”, “sociedad del riesgo”, “globalización”, “capitalismo tardío o cognitivo”, que se han vuelto categorías más eficientes de análisis que la de postmodernidad. En cambio, el postmodernismo sigue siendo una categoría que en los

ámbitos estéticos se ha manifestado muy productivo y no necesariamente contradictorio respecto a lo recién indicado.

4.2 El concepto de “postmodernidad” y las corrientes filosóficas postmodernistas

El término “postmodernismo o postmodernidad” designa, generalmente, un amplio número de movimientos artísticos, culturales, literarios y filosóficos del siglo XX, definidos por su oposición o superación del moderno. En sociología en cambio, los términos postmoderno y postmodernización se refieren al proceso cultural observado en muchos países en las últimas décadas, identificado el principio de los años 70; esta otra acepción de la palabra se explica bajo el término postmaterialismo (1989c, 151).

Las diferentes corrientes del movimiento postmoderno aparecieron durante la segunda mitad del siglo XX. Aunque se aplica a corrientes muy diversas, todas ellas comparten la idea de que el proyecto modernista fracasó en su intento de renovación radical de las formas tradicionales del arte y la cultura, el pensamiento y la vida social.

114

Uno de los mayores problemas a la hora de tratar este tema resulta justamente en llegar a un concepto o definición precisa de lo que es la postmodernidad. La dificultad en esta tarea resulta de diversos factores, entre los cuales los principales inconvenientes son la actualidad, y por lo tanto la escasez e imprecisión de los datos a analizar. Asimismo, la falta de un marco teórico válido para poder analizar, extensivamente, todos los hechos que se van dando a lo largo de este complejo proceso que se llama postmodernismo.

No obstante, el principal obstáculo proviene justamente del mismo proceso que se quiere definir, porque es eso precisamente lo que falta en esta era: un sistema, una totalidad, un orden, una unidad coherente, en definitiva, un paradigma que dé respuesta a los problemas actuales.

La postmodernidad surge a partir del momento en que la humanidad empezó a tener conciencia de que ya no era válido el proyecto moderno; está basado en el desencanto. Los postmodernos tienen experiencia de un mundo duro que no aceptan, pero no tienen esperanza de poder mejorarlo. Estos, convencidos de que no existen posibilidades de cambiar la sociedad, han decidido disfrutar al menos del presente con una actitud despreocupada. La postmodernidad es el tiempo del yo, del YO antes que el NOSOTROS: es el tiempo del intimismo.

Tras la pérdida de confianza de los proyectos de transformación de la sociedad, sólo cabe concentrar todas las fuerzas en la realización personal. Hoy es posible vivir sin ideales; lo importante es conseguir un trabajo adecuado, conservarse joven, conservar la salud, etc.

El hombre en la postmodernidad empezó a valorar el sentimiento por encima de la razón. Los postmodernos niegan las ideas de la modernidad sin analizarlas, ya que esto supondría tomar en serio la razón. Rechazan con jovial osadía los ideales propuestos por los modernistas, y dicen que el deseo de saber demasiado solo puede traer males. Opinan que el “pensamiento débil” tiene dos grandes ventajas: a) buscar el sentido único para la vida conlleva una apuesta demasiado alta (todo o nada); b) las grandes cosmovisiones son potencialmente totalitarias. Todo aquel que cree tener una gran idea trata de ganar para ella a los demás y, cuando estos se resisten, recurrirán fácilmente a la implementación de la fuerza (1984, 102).

El individuo postmoderno obedece a lógicas múltiples y contradictorias entre sí. En lugar de un yo común lo que aparece es una pluralidad de personajes. Todo lo que en la modernidad se hallaba en tensión y conflicto convive ahora sin drama, pasión ni furor. El individuo postmoderno, sometido a una avalancha de informaciones y estímulos, difíciles de organizar y estructurar, está en un incierto vaivén de ideas. El postmoderno no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende y sus opiniones pueden modificarse de un instante a otro.

Debido a la falta de confianza en la razón hay una pérdida de preocupación por la realización colectiva y resalta un interés por la

realización de uno mismo. Esto se observa en el retorno a lo religioso: hay un boom de lo sobrenatural y de las ciencias ocultas (quiromancia, astrología, videncia, castas astrales, cábalas, etc.).

En la postmodernidad, a diferencia de la modernidad, no hay perjuicio en aceptar explicaciones, por más irracionales que sean; además de un retorno de lo irracional, también retorna Dios. El Dios del individuo postmoderno no puede ser demasiado exigente. Puesto que el individuo postmoderno obedece a lógicas múltiples, su postura religiosa también las tiene; estructura su mundo metafísico tomando ideas judaístas, cristianas, hindúes y añadiendo quizás una pizca de marxismo y/o paganismo.

Un modelo de sociedad postmodernista estaría conformado por infinidad de microcolectividades heterogéneas entre sí. Los postmodernos renuncian a discutir sus opiniones: “vive y deja vivir”. El individuo postmoderno renuncia a buscar un paradigma, sentido único y totalizante para la vida. La suya es una postura comfortable, alérgica a las exigencias radicales.

116

La postmodernidad se caracteriza porque se ve:

- a) Al hombre como producto de un proceso natural de evolución, que puede explicarse mediante la razón científica sin recurrir a fuerzas ajenas a ese proceso.
- b) El proceso de desarrollo evolutivo desencadenado por el mecanismo de la competencia. La competencia genera el progreso no solo de la especie humana en un entorno hostil, en el que sobrevivirá el más fuerte, sino del individuo humano.

El postmodernismo, como movimiento internacional extensible a todas las artes, históricamente hace referencia a un período muy posterior al modernismo, y en un sentido amplio, al comprendido entre 1970 y el momento actual. Teóricamente se refiere a una actitud frente a la modernidad y a lo moderno. Se trata de un movimiento global presente en casi todas las manifestaciones de la vida.

4.3 Filosofía Postmoderna: respuesta a la Edad Moderna y Contemporánea

La Postmodernidad surge a partir del momento en que la humanidad empezó a tener conciencia de que ya no era válido el proyecto moderno; está basada en el desencanto. Los postmodernos tienen experiencia de un mundo duro que no aceptan, pero no tienen esperanza de poder mejorarlo. Estos, convencidos de que no existen posibilidades de cambiar la sociedad, han decidido disfrutar al menos del presente con una actitud despreocupada (1997).

La filosofía postmoderna le dirá a la filosofía moderna contemporánea que las racionalidades tienen que ser activadas e integradas, de forma positiva y creativa, no según los caprichos de una doctrina filosófica oficial y global y tampoco como una seguridad delante de las nuevas sensibilidades filosóficas. El hecho de reconocer la diversidad racional no significa que ha de adaptarse un eclecticismo laxo ni un tradicionalismo que siquiera haga frente a los minúsculos fragmentos de sentido que la profundidad de cada realidad pudiera reconocerse. En la práctica de la multiforme y plumiforme actitud filosófica se podrá evitar la caída en la moda filosófica de una filosofía de la actualidad y, por tanto, lo mejor que un filósofo ha de hacer es entrar al diálogo y confrontación crítica con la configuración de las racionalidades filosóficas, sin seguir la corriente y un impulso de universalismo, respetando las nuevas racionalidades.

117

Esta acción, sin embargo, puede ser planificada, como también es una exigencia intrínseca a las circunstancias de la razón y sus modos de aprehensión de la realidad. Es decir, es un proyecto que no termina una vez que se detectan los sentidos y significados de lo que sugiere o podría sugerir la captación racional, porque las perspectivas filosóficas no son una mezcla de insatisfacciones y satisfacciones; habrá que indagar sobre la sensación de cada plasmación de la aprehensión de lo fundamental en cada proceder racional y así superar la fatiga de una razón incapaz de proseguir la marcha una vez logrado sus propios objetivos. No se trata, empero, de una mera

reconstrucción de la filosofía ni de una confrontación, sino un desafío allende los fundamentalismos y tradicionalismos filosóficos, porque las racionalidades reclaman una continua reflexión de la misma filosofía hasta hoy propagada.

Delante de la pérdida del monopolio de la verdad por la filosofía, algunos han perdido el control doctrinal y la flexibilización de respuestas, que libremente son manipuladas y reinterpretadas, configuradas de acuerdo con la fluidificación de la razón; no significa que tal realidad es igual a un eclecticismo y al individualismo como los autodefensores y reaccionarios entendieron esta situación, sino que la misma reacción es una confirmación comprensible de que ciertas interpretaciones doctrinales sólo se refuerzan por salvaguardar una coherencia y control doctrinal, pues el pluralismo no es obstáculo alguno para la determinación de la doctrina subconsolidada. Ahora, entre una vinculación de diferentes visiones, existe la desprivatización de la filosofía, la desvinculación con doctrinas filosóficas conservadas y conservadoras de una supuesta verdad que solamente una filosofía pretendía tener sensibilidad, claridad y seguridad de posesión.

118

No es una mera cuestión de encontrarse delante de una nueva situación filosófica, de nuevos subjetivismos y reactivismos, sino un complejo problema de deshomogenización filosófica, una fragmentación filosófica considerada. Ser pro, contra o anti es la reacción al movimiento plural de la acción filosófica propiamente dicha, es decir, no existe un sistema pluralista de filosofía, sino filosofía pluralista que no se encaja en lo que hasta entonces se consideraba sistema y corriente.

4.4 Influencia de la filosofía postmoderna en la sociedad y el hombre actual

El filósofo francés Jean-François Lyotard considera que la explosión de las tecnologías de la información y la consiguiente facilidad de acceso a una abrumadora cantidad de materiales de origen anónimo, en apariencia, es parte integrante de la cultura postmoderna y contribuye a la disolución de los valores de identidad personal y responsabilidad. Como todo, entiende la multiplicidad del estilo postmoderno como parte de un ataque al concepto representativo del arte y lenguaje.

Este autor, Jean-François Lyotard, criticó la sociedad actual postmoderna por el idealismo del dinero, se acomoda a todas las tendencias y necesidades, siempre y cuando tenga poder de compra. Criticó los metadiscursos: idealista, iluminista, cristiano, marxista y liberal, incapaces de conducir a la liberación. La cultura postmoderna se caracteriza por la incredulidad con respecto a los metarrelatos, invalidados por sus efectos prácticos.

Se puede decir que “postmodernismo” deriva del término “moderno”, aunque no significa, de modo absoluto, que de él depende su total comprensión ya que se le suele definir como “lo que sigue a lo moderno y viene después de lo que es moderno”, pues, como veremos, también tiene sus dependencias e interdependencia con otras concepciones filosóficas que no son propiamente modernas. Sin embargo, casi todos los estudiosos prefieren decir que en relación o en contra de la modernidad surge la denominada época postmoderna. No falta quien malinterprete las situaciones postmodernas como una filosofía rota, quebrada, fragmentada, débil. No habrá que soslayar, empero, los aspectos de incidencias sociales, culturales, políticas y económicas de la filosofía y, por lo tanto, desmitologizar algunas concepciones reduccionistas de la filosofía postmoderna.

Quienes tienen un mínimo de análisis filosófico podrán descubrir cuáles son los principales interrogantes filosóficos de las diferentes situaciones

postmodernas y, de pronto, descubrirán que la postmodernidad no es una mera situación y condición. No es de negarse, sin embargo, la validez de la consideración de que esta misma postmodernidad está erigida contra todos aquellos discursos y prácticas de una modernidad incapaz de realizar sus proyectos mínimos, ya casi muy extraña a los más profundos cambios de mentalidades de los hombres que siquiera se sentían miembros de la época que vivían, y que se rebelaron filosóficamente contra las filosofías modernas porque entraron en su estado de agotamiento o porque eran espacios de opresión y exclusión.

Las filosofías actuales no necesitan de ninguna valorización extrafilosófica para ser filosofía y, por tanto, la religión, la cultura, los adelantos tecnocientíficos y económicos no privatizan el interior de ella ni la deja circunscrita a los muros filosóficos, porque no está restringida al ámbito interior y afectivo, sino que tiene diferentes influjos sociales.

La historia de la filosofía está llena de tensos encuentros y desencuentros de las racionalidades, porque en su pluralidad existen algunos rasgos comunes, afirmaciones, incluso contradictorias; renuencia que configuran y reconfiguran lo que es más o menos característico, y no son pocos los que han atendido a un reclamo de comprensión, pero con un modo artificioso de generalización de la racionalidad filosófica, a un solo modo de expresividad, desconociendo las pluralidades.

Conclusión

La historia de la filosofía está llena de tensos encuentros y desencuentros de las racionalidades, porque en su pluralidad existen algunos rasgos comunes, afirmaciones, incluso contradictorias, renuencias que configuran y reconfiguran lo que es más característico o menos, y no son pocos los que han atendido a su reclamo de comprensión, pero como un modo artificioso de generalización de la racionalidad filosófica, a un solo modo de expectativa, desconociendo las pluralidades.

Asistimos a un predominio de una racionalidad sobre otra, por ejemplo, de la tecnocientífica sobre las racionalidades simbólica y moral y, empero, estas mismas racionalidades se convierten en racionalidades funcionales.

La racionalidad funcional, ha sido acusada por la racionalidad moral de no haber sabido hacer bien las cosas que proyectó realizar, pues dejó al ser humano más vacío que antes, sin encontrar una experiencia interior donde sea capaz de marcharse, no por otros caminos de la rutina y funcionalidad arrojada por la razón que le transformó asimismo en un ser medible por lo que produce a un ser sin rostro y anónimo al lado de otros, uno más, valorado por su productividad y utilidad.

De una racionalidad funcional se trasformó en una racionalidad abusiva y una racionalidad cosifista. Aquella misma racionalidad funcional, ahora manifestada por otros ámbitos de racionalidades, no tardó en afirmar que todo lo que está fuera de la explicación científica es supersticioso y primitivo, desconociendo con ello la racionalidad de sus propias respuestas, que no alcanzan aquellos ámbitos de otras racionalidades no científicas. Con la pretensión de ser el último grito y paradigma de ciencia, la racionalidad científica ha quedado prisionera de su percepción y respuesta acerca de las realidades, desconociendo otra comprensión racional no científica de la realidad y, de este modo, se torna en supersticiosa y más primitiva que su supuesta comprensión y acusación a otros campos de conocimientos como “no racionales”. Existe hoy una racionalidad filosófica, que no debe reducirse a un grupo y sector, que suele propagar un repliegue del ser humano en su interior, por medio de diferentes meditaciones y métodos, y así lograr la potencialización, la ampliación y elevación de la conciencia humana, por medio de la propia existencia, hasta anclarse en la trascendencia, formar parte del todo o del Uno. Esta filosofía quiere promover el desarrollo de la conciencia humana a tal punto de llevar a todo ser humano a formar parte de la unidad fundamental con el todo, es decir, consigo mismo, con el cosmos y con los demás.

Esta es, sin embargo, una manifestación de la racionalidad holística que tiende a unificar las realidades, hacer sentir una armonía interna y externa con toda la naturaleza, pues se tiene como presupuesto filosófico que todas las cosas están vinculadas con el todo y, esta visión bastante mística, ecléctica, que también aparece en la “Nueva Era”. Es una racionalidad religiosa dogmatizada y casi universalidad, se cree incapaz de resistir a las críticas y sensibilidades reconocidas como “auténticamente religiosas” y, por tanto, se decreta como una secta desconociendo la presencia de una racionalidad con identidad propia que deberíamos llamar de “racionalidad holista” donde el físico --muy poco de filósofo-- Frijof Capra aparece

como uno de sus fieles representantes o inclusive considerado como el fundador de tal racionalidad.

La racionalidad corporal está muy presente en la postmodernidad, es decir, no hay filosofía sin el cuerpo humano, y es una condición de posibilidad de las filosofías que conocemos. Ahora bien, la fascinación por el cuerpo no es justo entenderla como un mero culto al cuerpo ni como una nueva forma de adoración como suelen entender algunas racionalidades religiosas actuales. Tampoco es una simple obsesión por estar en forma, como si teniendo un cuerpo más perfecto se es más o menos, sino que las diversas exaltaciones del cuerpo, allende a los reduccionismos a que se llega por cultivarlo de este modo y no de otro, es moldeado por la racionalidad corporal que sabe de las razones corporales, persigue un telos o fin, no apenas como una búsqueda del placer hedonista. Es más bien el encuentro de las razones corporales sin malicias ni culpas porque no se está todavía en el ámbito de los valores morales, donde hay posibilidad de reconocer la conjunción de juicios de bien y de mal, sino que la misma manifestación del espíritu humano no sería posible sin el cuerpo, y este mismo espíritu se manifiesta en y por el cuerpo, es decir, las huellas espirituales de un ser humano se revelan corporalmente.

Existen, por ejemplo, racionalidades lógicas, y no la mera racionalidad lógica. En una cierta lógica suelen presentar diferentes raciocinios o inferencias como si fueran desarrollos universales del conocimiento humano a través de medios puramente lógicos, a partir de elementos conocidos y admitidos, a los cuales denominan antecedentes o premisas. Por tanto, todos los raciocinios se apoyan en algunos principios fundamentales que, al principio, pueden parecer evidentes, pero para una mente más desarrollada son y serán siempre cuestionados como realidades no lógicas, ni siquiera válidos universalmente para el conocimiento humano, o también como la presencia y manifestación de otras lógicas hasta entonces no consideradas como tales.

Uno de esos principios, de apariencia universalmente válida, es el denominado “principio de no contradicción”. En aquella lógica, especialmente, por causa de una interpretación parmenideana, es decir, del filósofo Parménides, que nació en el siglo V antes de Cristo, hay una ley universal, aunque con principios metafísicos, que se transformó en el punto de partida de todo aquello que es verdadero o falso, lo que es error y lo que es verdad como distinto, tal posición viene de su famosa tesis de que “el ser es y el no ser no es”, es decir, el ser no es el no ser. Dicha proposición y realidad metafísica se transformó en una realidad lógica conocida con el nombre de “el principio de la no contradicción”, o sea, es imposible negar y afirmar simultáneamente un mismo predicado para un mismo sujeto y, sin embargo, esto es lógicamente verdadero, aunque no necesariamente.

Nos bastaría pensar que existen realidades que son esto y aquello otro, al menos potencialmente son aquello y eso otro que todavía no son. El no ser, empero, no es sinónimo de error y de negación, sino de la posibilidad de ser algo del mismo ser y, por tanto, es falso distinguirlo lógicamente como verdadero o falso, ya que no contiene en sí el universo de aquella imposibilidad de ser o no ser. Con esto no estamos negando la cuestión misma de negar y afirmar simultáneamente un mismo predicado para un mismo sujeto porque, en realidad, no

meramente lógica, es evidente que si este objeto es azul es azul y no no-azul a su vez, aunque puede ser azul y de otros colores a su vez.

La connotación del principio de no contradicción debe reconocerse en su ámbito de afirmación y no en el ámbito de su interrelación con su contrariedad, no como negación, sino como afirmación de la presencia de otra cosa en esta cosa misma sin dejar de ser otra, es decir, de ser esto y no ser aquello otro, de ser aquello otro y no esto, aunque esto y aquello otro puede ser este mismo ser y, por tanto, el no ser es una potencia en el mismo ser, el no ser es posibilidad de un mismo sujeto.

Otro principio es el denominado “tercero excluido que versa así toda cosa es o no es”. Ese principio no es de la lógica en general, sino de una lógica que se denomina “binaria”, ya clásica, que fija una imposibilidad de cualquier juicio tener valor, pero la lógica conocida bajo la designación de “lógicas plurivalentes” aceptan más de dos valores de verdad e inclusive, las lógicas denominadas probabilísticas aceptan una infinitud de verdades, pero no estaríamos procediendo acertadamente con traer una solución a este problema citando el principio de la no contradicción como condición y respuesta a tal problema como, de cierto modo, lo hizo Aristóteles.

Aunque nuestro momento actual dista mucho de los caminos filosóficos transitados por nuestros antecesores, hay apariciones de filosofías que se colocan a la misma altura que las demás. Parece que tienen la misma fuerza efectiva de comprender y transformar la realidad y, por tanto, no se trata de una vuelta a la filosofía, sino que ella forma parte constitutiva de la conciencia de los hombres de ese momento.

La filosofía postmoderna, por lo general, parece no estar presente dentro de los parámetros de la filosofía según un programa y tampoco es institucional, es decir, unida a una corriente determinada. Ella es, antes de todo, hoy, filosofía sin institucionalización ni corriente, aunque la representan y colocan dentro de un panorama de conceptos institucionales con calificativos de tendencias y corrientes.

La misma filosofía, por tanto, considerando lo ya dicho, de cierto modo, no es la misma que la que existió en la modernidad y cada década se restaura, aunque jamás alguien sabrá todas las causas sobre lo que realmente está sucediendo dentro del panorama filosófico, aunque existan pretensiones y estudios que estructuran sus líneas de fuerzas, de conquistas y algunas derrotas. Y no es de menos que un filósofo postmoderno no niegue la caracterización filosófica de la época postmoderna. Ahora bien, cuáles son los dinamismos que impulsan el continuo cambio y movimiento de la filosofía parece escaparse de cualquier tentativa en dibujar y traer a colación un cierto mapa, donde podríamos indicar las tendencias que ella actualmente posee. Esto todavía no significa que el filósofo no pueda dar cuenta de algunas características del estado actual de la filosofía porque, de hecho, el mismo dinamismo ayuda a formular una cierta idea del conjunto y obtener algún pronóstico sobre el panorama, aunque la configuración de nuestro tiempo filosófico queda reducida por el momento histórico de nuestra misma comprensión e interpretación de las tendencias que llamaríamos de actuales. Es difícil, sino imposible, estructurar un mapa filosófico de nuestra época y de la filosofía, y encontrar algunas

características significaría, para el bien o no, reducir nuestro momento filosófico a nuestras comprensiones filosóficas.

Las filosofías, desde la antigüedad, presentaron algunos síntomas de desistematización, inflexibilidad doctrinal tal vez, y dependiendo de las situaciones y circunstancias de la época, estaban unidas a una institucionalización y desinstitucionalización de la sociedad. Es decir, la paradoja dogmática e integrista se difunde, no como algo ecléctico, sino como signo de la cultura y sociedades filosóficas en una única o varias sociedades abiertas y cerradas. Esta parece ser una tendencia constante en las filosofías existentes hasta entonces con sus desafíos para la sensibilidad de una época emergente y otra decadente. Y si se quisiera propiciar un diálogo con los diversos caminos filosóficos de la actualidad, no basta aprender y proponer una difusión de la ya comprendida situación y sensibilidad. Una cosa puede ser planteada en cualquier época por una filosofía: ¿Qué significan las “demás”, las otras tendencias filosóficas ante mi filosofía, nuestra filosofía? Aquí no se tratará meramente de reconocer las percepciones, interrogaciones y respuestas de “otras filosofías” en relación con “ésta” u otra filosofía, sino también en reconocer el juego de los propios problemas, percepciones, sensibilidades, interrogantes y proposiciones filosóficas que permiten, de cierto modo, ingresar en los cuestionamientos de otras filosofías que no son las propagadas por “nosotros”. Se trata, en definitiva, no de un diálogo con las filosofías actuales, sino de una auscultación allende los juegos de lo que es propio.

Nos hallamos en la pluralidad filosófica por la efervescencia de las racionalidades que experimentan diferentes mundos en múltiples direcciones racionales. Hoy vivimos de esta revitalización filosófica porque la ciencia filosófica camina entre caminos diferentes, convergentes y “posicionales”. Dentro de esta ciencia hay fenómenos que cambian y no pertenecen apenas a una época nueva o tardía, sino que un mismo periodo histórico puede ser subdividido en períodos, como tiempos del tiempo, demarcados por coherencias e ilogicidades entre sus sentidos y significados mutables, que se desarrollan diferentemente, pero dentro de esta misma filosofía, otra filosofía, una corriente y un filósofo.

Un período antecede y sucede a otro, aunque cada período sea sucedido y antecedido por sus crisis internas y externas, es decir, diversos momentos en que las posiciones establecidas mediante una organización quedan comprometidas hasta el punto tal que parece imposible armonizar las argumentaciones, teorías y respuestas. Esto así, porque de lo ordenado que eran, al menos en el principio, ahora se expanden introduciendo principios del desorden en relación al orden de “verdades ya presupuestas” o tenidas como incuestionables. El período actual de una filosofía, empero, escapa de una caracterización, porque en sus periodizaciones las crisis fraccionan considerablemente el orden y la organización de las mismas características. Entre el periodo y la crisis de una filosofía, empero, puede entenderse, aunque no medirse, la amplitud o extensión de los momentos de las incoherencias y de las ilogicidades inherentes.

Por la presencia de la crisis y del periodo cualquier filosofía se muestra, en sus características cambiantes, directa o indirectamente, como algo nuevo, y las mismas denominaciones, auto comprensiones, continuamente están exigiendo nuevas remodelaciones, definiciones, porque la crisis persiste dentro de un período en relación con otro con sus propias características, es

decir, el período de una filosofía es sus períodos diferentes que constituyen el cambio de factores argumentativos, y el mismo soporte es reforzado.

Ahora bien, como no hay un instrumento para medir el período de una filosofía, a no ser su posibilidad en el tiempo, que son diferentes según los cambios contradictorios y hegemónicos, y porque el proceso de la filosofía es de crisis permanente, la filosofía es una crisis sucesiva de las manifestaciones particulares que crean nuevos estados de crisis, es decir, la solución a un problema filosófico no es histórico ni estructural como muchos hasta entonces sostienen, sino que participa de su propia naturaleza y de sus características jamás caracterizadas totalmente. Producir una historia de la filosofía, empero, es imposible por una regulación histórica de períodos, ya que esto implicaría haber conducido a la misma filosofía dentro de procesos homogéneos y legitimados por una comprensión de interpretaciones fraccionarias. Una historia de la filosofía es un territorio siempre precario, aunque sus resultados hayan obtenido grandes logros.

El período de una filosofía determinado históricamente es crítico porque la necesidad de entender a la filosofía dentro de una determinada historia, como periodización del tiempo, es una necesidad obsesiva de temporalización y centralización, y corresponde a una “normalización” inflexible de lo que es flexible por naturaleza. Si la situación normal de toda filosofía es de crisis, los equilibrios periodizados en un único período son una última tentativa de comprender lo que no se quiere reconocer como ignorancia. Ya que la misma historia de la filosofía, al modo occidental, que justifica el proceso, ha ayudado a considerarla como un camino histórico único, al camino occidental de hacer filosofía, todavía no le es posible alejar la ideología de considerar una única crisis como imposibilidad de abrir caminos nuevos a un mismo período, transformándolo en diversos períodos en un mismo período.

Una vez constatada la pluralidad filosófica, no es de sospechar que algunos, dentro de sus espacios geográficos, de sus razones de filosofar, se encuentren pendientes a interrogarse hacia dónde se orienta su modo de filosofar en medio o por fuera de la pluralidad filosófica y, porque los caminos de respuestas son varios, ellos deberán prever si sus racionalidades cultivadas se dirigen hacia una nueva reforma de la filosofía propiamente dicha, es decir, como ciencia universal.

Las configuraciones actuales del filosofar determinan la comprensión del concepto de filosofar sin por ello negar el dinamismo de tomar conciencia de lo que está sucediendo en el campo filosófico, porque seguir o ser partidario de una corriente filosófica también puede significar no haber comprendido siquiera el proceso y el horizonte del filosofar humano. La filosofía es una ciencia en marcha y, por tanto, ya no hay crédito alguno, filosófico y lógico, a cualquier racionalidad que monopoliza el camino de la misma filosofía.

Las racionalidades tienen que ser activadas e integradas, de forma positiva y creativa, no según los caprichos de una doctrina filosófica “oficial” y “global” y tampoco como una seguridad delante de las nuevas sensibilidades filosóficas. El hecho de reconocer la diversidad racional no significa que ha de adoptarse un eclecticismo laxo ni un tradicionalismo que siquiera haga frente a los minúsculos fragmentos de sentido que la profundidad de cada realidad pudiera reconocerse. En la práctica de la multiforme y pluriforme actitud filosófica se podrá evitar la

caída en la moda filosófica de una filosofía de la actualidad y, por tanto, lo mejor que un filósofo ha de hacer es entrar en diálogo y confrontación crítica con la configuración de las racionalidades filosóficas sin seguir la corriente y un impulso de universalismo despertando las nuevas racionalidades.

No se trata de una mera reconstrucción de la filosofía ni de una confrontación, sino un desafío allende los fundamentalismos y tradicionalismos filosóficos, porque las racionalidades reclaman una continua reflexión de la misma filosofía hasta hoy propagada. El desarrollo de esas racionalidades filosóficas sugiere perspectivas nuevas, despertadas por el pluralismo filosófico de sensibilidades de las racionalidades en sus diferencias y afinidades. No es posible hacer filosofía, por tanto, sino no es en referencia a la situación plural de la razón y la necesidad de confrontación de la misma razón, en que su pluralidad de manifestación hace posible una filosofía con nuevos rasgos y no apenas una nueva configuración.

La aparición de las racionalidades es una interpelación para la misma comprensión de lo que es la filosofía y rechazarlas sería como negar la misma filosofía que deja al descubierto su debilidad y fuerza entre su peculiaridad plural de la inteligencia humana. No es cuestión de pensar que la filosofía consigue sus objetivos por haber cultivado ésta u otra racionalidad filosófica, que bien pueden contrastarse críticamente y por interpretaciones diferentes, sino que su realidad es multifacética y nuestro tiempo, aquí y ahora, es un continuo trabajo de obtención de nuevos caminos y conocimientos filosóficos, allende las posibilidades de un modo único de racionalidad filosófica.

Las filosofías, que tradicionalmente buscaron entablar un diálogo entre sí, pero comprendiendo la realidad de diferentes modos, en cada una de ellas, hoy existen muchos filósofos que pretenden, y la mayoría de la gente común, reducir a todas las filosofías a senderos muy semejantes hacia la comprensión del ser humano y de la realidad. Es decir, no se trata de un relativismo sino de compartir una experiencia común y plural del filosofar donde las mismas concepciones, las argumentaciones y teorías filosóficas obtienen un carácter funcional para llegar hacia el mismo centro. No se trata más, empero, de una filosofía de la diferencia, sino de la convergencia sin eclecticismo y relativización, y con ello se pretende superar cualquier tentativa de separación de las filosofías, porque las respuestas y teorizaciones son un acercamiento de la comprensión y conocimiento de las realidades que son objeto de diversos cuestionamientos según la racionalidad filosófica en actuación.

Existe una flexibilidad dogmática y antidogmática de interpretar el acervo doctrinal de las filosofías y es posible, por medio de tal proceder, juzgar de una manera fragmentada y desfragmentada, pero la presentación de una doctrina, bajo la coherencia, puede direccionar a la obtención de diferentes dudas, no saber qué pensar sobre ello, no posicionarse o no dar credibilidad, en absoluto, y, por tanto, una gran mayoría puede considerar que la otra filosofía, de otros, no es verdadera pero otros, sin embargo, denotan que en otras filosofías existen verdades fundamentales que deben ser respetadas y divulgadas y este hecho, según los interpretadores y sus filosofías que propagan, se podrá considerar como una abertura como también la adhesión al subjetivismo y al relativismo. No es cuestión, empero, de reconocer el edificio de las posiciones filosóficas como que se resquebrajan mutuamente o que el edificio

de las doctrinas filosóficas entró en una ruptura tal que ya hay pocas posibilidades de entender lo que sucede porque no se trata de afirmar y negar una filosofía según los gustos y necesidades, como que se tratara apenas de algo preferencial. Pero no falta quien interpreta a la filosofía actual, y esto de modo reduccionista, como un individualismo que cada vez más se aleja de la tradición filosófica y de las autoridades, sino que la misma acreditación individual es un derecho y obligación delante de la instancia institucional de aquella filosofía que ha dejado en la indiferencia e inflexibilidad a tantas personas que innumerables veces las consideran como filósofas y este título es, sin embargo, una añadidura, desde que no sean capaces de manifestar las formas de hacer filosofía allende a algún reencantamiento por un cuerpo de doctrinas expuesto durante un periodo de tiempo histórico.

Tal vez, lo que pasa, es que hoy por hoy tenemos otras formas de filosofar menos estructurados, pero más flexibles y fluidas en comparación a años anteriores y, sin embargo, esto no es exclusivo de nuestra época. Tenemos un conflicto filosófico donde cada filosofía se ve dentro de una pérdida del monopolio de la verdad y de la comprensión de la realidad y las cuestiones filosóficas no son exclusivas de las cuestiones de una cierta filosofía, que creían tener a su favor las verdaderas respuestas a los cuestionamientos filosóficos. La filosofía es, en sus afirmaciones, flexible, porque no tiene región, es decir, está desregionalizada y ni siquiera sabe hoy de modo absoluto dónde está, porque su estar es en un no sabemos dónde, pero este modo de proceder no se debe atribuir exclusivamente al periodo postmoderno.

Delante de la pérdida del monopolio de la verdad por una filosofía, que hoy está exclusivamente dentro de un sistema y corriente filosófica, algunos han perdido el control doctrinal y la flexibilización de respuestas, que libremente son manipuladas y reinterpretadas, configuradas de acuerdo con la fluidificación de la razón, no significa que tal realidad es igual a eclecticismo y al individualismo, como los auto defensores y reaccionarios entendieron esta situación, sino que la misma reacción es una confirmación comprensible de que ciertas interpretaciones doctrinales solo se refuerzan por salvaguardar una coherencia y control doctrinal, pues el pluralismo no es obstáculo alguno para la determinación de las doctrinas consolidadas. Ahora, entre una vinculación y otra de diferentes visiones, existe la desprivatización de la filosofía, la desvinculación con doctrinas filosóficas conservadas y conservadoras de una supuesta verdad que solamente una filosofía pretendía tener sensibilidad, claridad y seguridad de posesión.

No es una mera cuestión de encontrarse delante de una “nueva” situación filosófica, de nuevos subjetivismos y relativismos, sino un complejo problema de no homogeneización filosófica, una desfragmentación del fragmento filosófico considerado hasta entonces como totalidad filosófica, es decir, ser pro, contra o anti es la reacción al movimiento plural de la acción filosófica propiamente dicha. En otras palabras, no existe un sistema pluralista de filosofía, sino filosofías pluralistas que no se encajan en lo que hasta entonces se consideraba sistema y corriente. Se vive de interpretaciones no tradicionales de la filosofía en búsqueda, no muy “esencialistas ni fundamentalistas”, que buscan o defienden un fundamento, y tal proceder sería falso entenderlo apenas como un desajuste, una falla y un exceso filosófico o una reducción, sino que es la configuración, cargada de reconfiguraciones, de las racionalidades filosóficas actuantes en un mismo tiempo y período, no meramente reconfigurable en el mero tiempo cronológico, como no pocos vienen haciendo y considerando.

Referencias bibliográficas

A.A.V.V. (1996a). *Diccionario de filosofía*. Disponible en CD-ROM.

A.A.V.V. (1997). *Enciclopedia Barsa*. México.

Abbag, N. (1963). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de la Cultura.

Aróstegui, A. (1975). *Iniciación al estudio del pensamiento actual*. Madrid, España: Marseega.

Casullo, N. (1989c). *El debate modernidadpostmodernidad*. Buenos Aires, Argentina: Punto Sur.

Copleston, F. (1994). *Historia de la filosofía contemporánea*. Barcelona, España: Herder.

_____. (1959). *Filosofía contemporánea*. Barcelona. España: Herder.

De Los Santos, D. (2002a). *Historia de la filosofía. De la Antigüedad a la Postmodernidad*. Santo Domingo, República Dominicana: Tecn-Offset.

Descartes, R. (1960). *El discurso del método*. Madrid, España: Alianza.

Díaz, L. (2005). Los paradigmas. *Revista de crítica filosófica e investigaciones en humanidades*. III (6). Santo Domingo, República Dominicana: Búho.

Echevarría, J. (1989a). *Introducción a la metodología de la ciencia*. Barcelona, España.

Elíade, M. (1973). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, España: Guadarrama.

Fernández, C. *Los filósofos modernos I y II*. Madrid, España.

Ferrater Mora, J. (1996c). *Diccionario de filosofía*. Madrid, España: Alianza.

Giddens, A. *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid, España: Alianza.

_____. (1995). *La filosofía actual*. Madrid, España: Alianza.

Hirschberger, J. (1994). *Historia de la filosofía: Antigüedad, Edad Media y Renacimiento*. Barcelona, España. Herder.

_____. (1996b). *Historia de la filosofía II*. Barcelona, España. Herder.

Lyotard, J. (1984). *La condición postmoderna*. Madrid, España: Cátedra.

Kuhn, T. (1972). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura.

Mandolfo, R. *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires, Argentina: Losada.

Mejía, F. (2002b). *Hacia un nuevo paradigma*. Santo Domingo, República Dominicana: Amigo del Hogar.

Romero, F. (1941). *Filosofía contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: Losada.

Sciacca, M. (1950). *Historia de la filosofía*. Barcelona, España: Luis Miracle Editor.

Smith, A. (1979). *Los poderes de la mente*. Barcelona, España: Pomaire.

Verneaux, R. (1989b). *Historia de la filosofía*. Barcelona, España: Herder.

Verneaux, R. (1996d). *Historia de la filosofía moderna*. Barcelona, España: Herder.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, España: Editorial Crítica.