

Aproximación a una filosofía de lo posible

MIJAIL MALISHEV*

Recepción: 18/07/05

Aceptación: Debido a la trayectoria académica del autor el presente artículo no ha precisado de dictaminación.

RESUMEN

El autor analiza dos grandes líneas en el desarrollo del pensamiento poskantiano, una de las cuales le denomina la crítica y otra la práctica. Parece que en la actualidad las dos corrientes llegaron a su fin. A diferencia del pensamiento aplicado —científico, político, ético— que conduce al ser y al deber, realizando de esta manera sus objetivos, la filosofía es el pensamiento en la modalidad de lo posible. La ciencia vincula el pensamiento a los hechos de la realidad, la ideología a las necesidades sociales y sólo la filosofía regresa el pensamiento a la esfera del pensamiento puro donde éste despliega sus propias posibilidades.

Palabras-clave: Criticismo, praxis, posibilidad, como sí, catarsis.

ABSTRACT

* Dr. En filosofía por la Universidad de los Montes Urales, Rusia, es profesor e investigador en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, autor de distintos libros tales como: Amor, culpa y muerte, UAEM (1996); Entre vivencias e ideales, UAEM (1997); En busca de la dignidad y del sentido de la vida, UANL-Plaza y Valdés (2002); Pensar como pretexto y pre-textos para pensar, UANL-Plaza y Valdés (2005). Aceptación: debido a la trayectoria académica del autor el presente artículo no ha precisado de dictaminación. e-mail: mmijail@avante.net

The author analyzes two great tendencies in the development of the post-Kantian thought, one of which is critic and another is practice. It seems that in the actuality both currents arrived to its end. Unlike of the applied knowledge —scientific, politic and ethic— that conduces to the being and to the duty, the philosophy is the thought in the modality of possibility. The science connects the thought with the facts of reality, the ideology it ties with the social necessities and only philosophy returns the thought to the sphere of pure thought, where unfolds its own possibilities.

Key words: Criticism, praxis, possibility, as if, catarsis.

CRITICISMO Y ACTITUD TRANSFORMADORA

La filosofía, durante 2500 años de existencia, atravesó dos grandes etapas en su desarrollo: la metafísica y la crítico-activista. En el primero, la reflexión filosófica pretendía explicar la realidad, elaborando algunos postulados “sólidos” acerca del mundo, del ser divino y del hombre, trataba de descubrir la verdad en el mismo objeto de su reflexión, ignorando las premisas subjetivas de su aparición en la conciencia del pensador. En el segundo periodo, que se remonta al criticismo de Kant, el objeto de la filosofía se limitó y, a la vez, se amplió en sus posibilidades: se estrechó, ya que le quitaron la capacidad del conocer el mundo tal como es. El derecho al conocimiento de la realidad concreta pasó a ser materia de las ciencias positivas tales como física, química, biología, etc. La tarea de la filosofía fue reducida a la autocrítica de la razón y a la crítica del lenguaje de los enunciados filosóficos, que debía liberarse del contenido metafísico y mostrar su condición convencional y su carácter de signo. El desarrollo de esta tendencia en nuestra época condujo al deconstructivismo, para el cual la actividad filosófica consiste en analizar los textos con el fin de encontrar sus contradicciones internas y sus ambigüedades intrínsecas.

A la vez que se limitó el objeto de la filosofía teórica creció la importancia de la filosofía práctica que explica el mundo a fin de cambiarlo. La filosofía como un proyecto de la transformación del mundo adquirió una importancia decisiva para filósofos como Fichte,

Feuerbach, Schopenhauer, Fourier, Comte, Marx, Nietzsche, Sartre, la escuela de Frankfurt, el pragmatismo norteamericano, el materialismo dialéctico e histórico. En efecto, la ideología de la mayoría de los movimientos políticos y sociales del siglo XX fue inspirada por ideas filosóficas que, según la expresión de Marx, se trasladaron a las cabezas de las masas populares y se convirtieron en una fuerza material. La filosofía pretendió darle sentido a la actividad práctica y concretarlo en la realidad de grandes ideas tales como el triunfo de la voluntad, la sociedad de un futuro radiante libre de la explotación y la injusticia, el superhombre, el progreso implacable de la ciencia, etcétera.

Es importante comprender la complementariedad de dos líneas extremas en la filosofía de este periodo: el criticismo implacable y el practicismo incansable. La divergencia de estas líneas sucedió en la filosofía de Kant que separó tajantemente la razón pura de la razón práctica y dividió la pregunta ¿qué puedo saber? de la interrogante ¿qué debo hacer? Desde entonces y en adelante, estas dos áreas se desarrollaron independientemente en el pensamiento filosófico y, cada vez, estrechaba la esfera del conocimiento y se ensanchaba la parte de la acción.

La teoría del conocimiento y la teoría de la praxis son aspectos del mismo paradigma filosófico —crítico-activista— surgido al interior del kantismo. Ya que a la filosofía teórica le fue puesto el límite por la incognoscible “cosa-en-sí”, a la filosofía práctica le fue abierto un espacio para la transformación de “cosa-para-sí”. La crítica de la razón pura destronó las anteriores construcciones metafísicas que pretendían obtener el conocimiento auténtico del mundo; los esquemas de percepción y de raciocinio, inherentes a la humanidad como sujeto colectivo, se revelaron como un contratiempo en el camino a la verdad del objeto mismo. En cambio, estos mismos esquemas aprióricos e ideas trascendentales fueron declarados como fuente de la actividad propia al ser humano que aspira a esclarecer el sentido de los fenómenos y acontecimientos del mundo. La razón práctica, inherente a la humanidad y al individuo en concreto, recibió una justificación filosófica para imponer las metas a la realidad y luego transformarla con arreglo al criterio “yo quiero” o “yo puedo”. El criticismo purificaba escrupulosamente la filosofía de los residuos metafísico-especulativos y calculaba con anticipación qué tipos de ilusiones y dogmas habría que sepultar: en primer lugar, la ideología,

la religión, el amor al prójimo, la inspiración a la creatividad, la unidad de la verdad, el bien y la belleza. En tanto que el activismo llenaba estos vacíos (que carcomían los tejidos del conocimiento filosófico) con las metas e ideales de la acción filosófica: la transformación revolucionaria del mundo, la inspiración por la lucha de clase, la violencia como locomotora de la historia, etc. Por una parte, actuaba el arma de la crítica que inmediatamente se presentaba como la crítica del arma. A veces estos dos lados extremos se unían en el mismo pensador: la crítica de Marx a la ideología como ilusión de la conciencia enajenada se complementaba con la elaboración marxista de la ideología como forma de conciencia revolucionaria. A veces estas líneas extremas se divergían tanto que no se veía su punto de unión, como en el caso de la comparación entre el pensamiento de Lenin y el de Wittgenstein, sin embargo, la interdependencia se conservaba. Si al pensar le es accesible el conocimiento y la descripción de los hechos atómicos, esto significa que el vínculo y el significado de estos hechos tiene que establecerse desde afuera por la voluntad de un sujeto que maneje estos hechos. Todo lo que el criticismo restaba de la teoría como “in verificable” o “carente del sentido”, el activismo lo agregaba a la práctica como una estrategia y una táctica de la transformación revolucionaria del mundo. Los analíticos expulsaron el problema de “lo material y lo ideal” del discurso filosófico considerándolo como una trampa del lenguaje que no corresponde a ningún hecho empírico, por su parte, los filósofos de la praxis se planteaban este mismo problema y lo solucionaban con la eliminación de los idealistas y del triunfo de los ideales materialistas. El criticismo y activismo, aunque no reconocían su vinculación mutua, “trabajaron”, no obstante, juntos como si fueran dos polos de la energía filosófica moderna. Así, en la medida en que el vínculo entre la filosofía teórica y la realidad se restaba, crecía su relación con la acción práctica.

Son perceptibles los índices que testimonian que la segunda época del desarrollo filosófico llega a su fin. Ambas tendencias —crítica y activista— parecen agotarse al principio del tercer milenio. El hecho más evidente es la quiebra de la filosofía activista. La filosofía más poderosa del cambio revolucionario del mundo, el marxismo, yace en ruinas. A nadie se le seduce con los proyectos filosóficos de la transformación radical de la sociedad y del hombre; queda claro: las cosas y acontecimientos que transforman el mundo humano y trabajan en él, no se crean por el método filosófico. Tres mecanismos

que funcionan fluidamente en el mundo posmoderno son la religión, el mercado y las tecnologías. Ellos no son obra de la mente filosófica, sino de otras fuerzas históricas. El fantasma que vagaba por Europa (el comunismo) se evaporó y se fue al reino de las sombras. De aquí se desprende la necesidad de revisar la esencia y la vocación del conocimiento filosófico. Queda claro que el destino de la filosofía no es la transformación del mundo. Todos los intentos de este tipo, desde la República de Platón hasta el Estado y Revolución de Lenin, ocasionaron mucho daño para la misma realidad social como para la filosofía que trataba de transformarla.

La tendencia crítica en filosofía también se está agotando. Lo que pasa es que no hay nada para criticar, el mismo sustrato de la metafísica, en el cual podría basarse su crítica, tiene amplios huecos. Durante los dos últimos siglos, en la filosofía occidental rodaban las olas del criticismo cada vez más duras e implacables. La primera fue, desde luego, la crítica de la razón pura de Kant que se convirtió en un prototipo de todas las críticas posteriores. Así, Nietzsche cuestionó todo el sistema de los valores occidentales al revelar que en la base de toda la cultura está la voluntad del poder. Marx destronó todas las ilusiones ideológicas, al encontrar en su fundamento el proceso de producción material. Tolstoi puso en duda la moral y la estética de los estamentos dominantes y llegó a la conclusión de que en la base del buen vivir está la simplificación de las relaciones humanas. Freud, por su parte, criticó toda la civilización situándola en un sistema represivo basada en la supresión de los impulsos del inconsciente. El existencialismo, desde Kierkegaard, puso en tela de juicio toda la historia de la metafísica en Occidente que otorgaba prioridad a las esencias generales ante la existencia particular.

Todas estas críticas socavaron la propia base de la filosofía, ya que el único residuo positivo de las ilusiones destruidas resultaron ser objetos que no tenía nada que ver con la filosofía. La producción material, como realidad primaria de Marx, no pertenece al conocimiento filosófico sino económico. El instinto vital de Nietzsche, al fin y al cabo, es un fenómeno biológico y el mismo filósofo consideraba que, con tiempo, tendría que aprender la biología. La crítica freudiana de la civilización reveló la primacía del psicoanálisis en las ciencias humanas. Con el tiempo esta prioridad pasó a la lingüística, ya que las críticas de la metafísica condujeron al lenguaje como el nudo de todos los problemas

filosóficos. Las refutaciones anteriores se eclipsaron ante el carácter implacable del análisis lógico-lingüístico. De ahí en adelante, la filosofía quiso manipular al lenguaje de tal manera que se borra cualquier huella de su presencia para que el lenguaje produjera sólo proposiciones claras y distintas que se puedan verificar empíricamente.

La última ola del criticismo, que termina con la misma crítica, es el deconstructivismo. Resulta que purificar el lenguaje por medio de criterios filosóficos es imposible: no existe ninguna racionalidad que pudiera obligar al lenguaje a funcionar correctamente. El mismo lenguaje es un eterno vagabundeo; es un conjunto de errores y trampas en las que no sólo está excluido el planteamiento de problemas filosóficos verificables, sino también su solución se contradice a sí misma. Aquel lenguaje, el cual deconstruimos, necesita a su vez de la deconstrucción en la que se revela que lenguaje contiene sólo una serie de clichés verbales y prejuicios. La filosofía del deconstructivismo es nada más que el último intento de deconstruir la filosofía misma. A la filosofía no le queda otra cosa que repetir su hábito empedernido de escribir, de dejar huellas en el papel, cuyo significado no se puede esclarecer ni definir. Si la filosofía analítica llegó a la conclusión de que las tesis filosóficas no se pueden verificar ni confirmar, la teoría del deconstructivismo considera que las proposiciones filosóficas ni siquiera pueden comprenderse adecuadamente.

No es casual que la filosofía activista y la filosofía crítica llegaron a su fin en el mismo momento de la historia. También habían surgido simultáneamente en el marco de la misma doctrina kantiana que bruscamente desvió los caminos de la razón teórica y práctica. Gorbachev y Derrida intentaron llevar las construcciones de sus predecesores (los pensadores de la praxis y los filósofos del significado) hasta su perfección, pero en el fundamento del edificio apareció la grieta que muy rápido escisionó toda la construcción y la convirtió en el monumento de sus propias ruinas. Y filosofía tendrá que agradecer a estos dos constructores-deconstructores por la posibilidad de reconsiderar su destino y entrar en la tercera etapa de su desarrollo.

FILOSOFÍA Y REALIDAD

Si antes hemos analizado la época crítico-activista y su distinción del

periodo dogmático, prekantiano, ahora podemos plantear: ¿no es el mismo callejón sin salida al que llegó el criticismo-activismo al que también había llegado la metafísica dogmática ya hace 300 años? Lo que pasa es que tanto la metafísica prekantiana, como la filosofía crítica-práctica poskantiana se plantearon las tareas filosóficas en relación con su actitud ante la realidad, como su conocimiento o como su transformación. La segunda época, al disminuir las pretensiones de la razón teórica, convirtió a la filosofía en el arma de la razón práctica, todavía más interesada en su fusión con la realidad a través de su transformación.

En otras palabras, la segunda época filosófica, al criticar de manera implacable a la primera, compartió su prejuicio principal, es decir, la filosofía debía tener alguna relación con la realidad, y si no puede conocerla en su esencia, debería establecer los límites subjetivos de su conocimiento. Si en la época precrítica se consideraba a la realidad como algo dado en la dimensión del ser, en la época crítica se establecía la relación con la realidad a través del deber ser. La filosofía que antes se preocupaba de lo qué es y cómo es el mundo, ahora pasó a la modalidad del deber, cómo debe ser el mundo ante la filosofía y cómo debe ser la filosofía ante el mundo. La época crítico-activista no sólo eliminó la pretensión metafísica de la filosofía a su identidad con la realidad, sino le otorgó la pretensión a cierto vigor y pathos: de la esfera de lo dado se transitó a la esfera de lo debido. Lo debido se piensa, a veces, en su forma positiva, otras veces, en su forma negativa, pero siempre orientando a la filosofía a la realidad en un futuro más o menos cercano. La epistemología le dice al pensamiento: no puedes traspasar los límites de la realidad cognitiva y la teoría práctica le dice: debes traspasar la frontera del conocer para transformar la realidad. La realidad ejecuta en la epistemología la función de delimitar el pensamiento y en la teoría práctica se convierte en el objeto de transformación. Sea como sea, en ambos casos, la obligación ante la realidad determina los objetivos y modos del pensamiento filosófico.

La actitud metafísica cesó de ser ingenua y pasó a ser sentimental. Si utilizamos los términos propuestos por Friedrich Schiller para demarcar dos épocas en el arte, podemos decir que según la propuesta del poeta alemán, el arte ingenuo reproducía las aspiraciones del artista como una tendencia inherente a la misma realidad, en el equilibrio y en la identidad entre lo ideal y lo real, lo subjetivo y objetivo, mientras que

en el arte sentimental, el artista añoraba la realidad inalcanzable, ya que se daba cuenta de que todas sus aspiraciones e ideales se concentraban en él mismo. De aquí surge la conciencia de su aislamiento del ser y la necesidad de tener una nueva energía para restablecer esta unión.

Las épocas históricas perfiladas por Schiller para los dos tipos del arte coinciden con el desarrollo precrítico y crítico en la filosofía. En este sentido, toda la filosofía poskantiana puede calificarse como sentimental, ya que perdió su identidad inmediata con la realidad empírica, pero todavía aspiraba a reestablecer esta unidad perdida tanto en el aspecto de la reflexión, concientizando su separación del ser, como en el de la energía, intentando apoderarse de esta realidad. El sentimentalismo como una actitud se apoderaba de diferentes corrientes filosóficas: el materialismo, el pragmatismo, el existencialismo y el positivismo lógico, que son formas de entusiasmo, pero también de angustia ante una realidad que se desliza o que cede al pensamiento transformador que quisieran dominarla. Este sentimentalismo filosófico contiene en sí momentos depresivos y maniáticos. El tono de la epistemología es, por excelencia, escéptico y depresivo, ya que se ve obligado a estrechar cada vez más las posibilidades del conocimiento filosófico. Por su parte, el tono de las teorías prácticas es cada vez más maniático, ya que tiene la intención de ampliar la posibilidad de la acción filosófica, hasta transformar el mundo en los límites de su máxima perfección.

Ambas tendencias muestran síntomas de agotamiento. El último impulso de la ciencia filosófica a la presión (estructuralismo) condujo justamente a la imprecisión en el nivel subatómico del significado textual (deconstructivismo). El último impulso de la “filosofía científica” de la praxis, es decir, el marxismo que se planteó crear una sociedad perfecta, condujo a la destrucción de la Unión Soviética. No es casual que la “deconstrucción” y la “perestroika” (reconstrucción) tengan la misma raíz semántica. Los dos movimientos tenían intención de llevar a cabo el pensamiento teórico y práctico que fue iniciado anteriormente y que lo condujo a un callejón sin salida. La perestroika fue planteada como un programa para corregir los defectos de la construcción comunista, como una crítica interna con la finalidad de realizar el proyecto inicial que se remonta a la Revolución de Octubre. El mismo papel de la crítica interna destinaba al principio, al deconstructivismo en los límites del movimiento estructuralista, el cual inicialmente elaboraba Derridá.

Pero así como la perestroika no corrigió los defectos de la construcción comunista, sino enterró su mismo fundamento, el deconstructivismo no corrigió el estructuralismo, sino enterró el mismo proyecto de la descripción exacta del universo de los significados.

Junto con estos movimientos fue enterrada la actitud filosófica proyectiva, su aspiración a transformar el mundo o transformarse a sí mismo para coincidir con la realidad. El amorío de la razón con la realidad llegó a su fin. El pensamiento filosófico y la realidad deben ahora ir por sus propios caminos, liberados del imperativo: “tu debes”. El tiempo intermitente de las depresiones cognitivas y las manías trasformadoras se sustituye por otro tipo de la modalidad, el de lo posible.

TRES MODALIDADES

El cambio de las grandes épocas filosóficas es ante todo un cambio de las modalidades del pensar. La modalidad es una propiedad más general del enunciado que le orienta en su actitud hacia lo real, lo necesario y lo posible. Por lo tanto, en el lenguaje se destacan tres tipos de proposición: indicativo (ser), imperativo (sea) y potencial (sería).

Los filósofos de la época metafísica podían tener diferentes opiniones sobre la esencia o el origen del mundo, pero su pensamiento se desplegaba en la modalidad indicativa como descripción del ser. El mundo es o no es tal, fue o será tal. Por supuesto que esta actitud metafísica se conserva hasta nuestros días como una actitud irreflexiva: lo que se piensa, se percibe como contenido de la misma realidad.

Al romper esta identidad, la revolución kantiana estableció para el pensamiento una nueva modalidad: la imperativa. Al principio, esta actitud se refería a lo que debía ser o no ser el mismo pensamiento (en cuanto a la realidad), luego se completó con otro momento imperativo: lo que debía o no debía ser (en cuanto al pensamiento) la misma realidad. En la filosofía fue introducida la pasión y la búsqueda que antes no se conocían. Al perder su identidad inmediata con la realidad, el pensamiento se apasionó por el sueño y por el deber de transformarla y llevarla en correspondencia con sus proyectos sobre el futuro. En la filosofía penetraron diferentes tipos de imperativos: teóricos y prácticos. Fichte y Hegel dicen “sea” al Yo y a la Idea que

están en el proceso incesante de su auto- desarrollo y de esta manera con su pensamiento empujan el movimiento histórico, exigiendo que la realidad política corresponda a sus teorías filosóficas. La filosofía de Kierkegaard, Schopenhauer, Feuerbach, Stirner, Marx y Nietzsche, a pesar de toda su diferencia, es un “sea” dirigido a la existencia, al individuo, a la sociedad, a la humanidad. El siglo XX aumentó la modalidad imperativa del pensar, al convertir el arma de la crítica (cuyo objeto fue el pensamiento) en la crítica del arma (cuyo objeto llegó a ser la realidad). Con aire de profeta, Nietzsche declaró que pronto llegaría el tiempo de la lucha por el dominio en nuestro planeta, y este combate sería a llevado a cabo en aras de las principales doctrinas filosóficas y los soldados reclutados de las dos guerras mundiales, partiendo al frente, habrían de portar en sus mochilas los tomos de Así habló Zaratustra.

Por supuesto que tanto la modalidad imperativa, como la indicativa se conservarán por siempre en la filosofía, porque estos tipos del pensar nunca mueren, sólo dejan de predominar por algún tiempo y no queda excluida la posibilidad de que luego se regrese a dicha filosofía. Pero en el presente la filosofía, al extirpar la modalidad de ser ingenuo y del deber categórico, abre para sí la tercera modalidad: la de lo posible. Tal vez es la única salida de aquel callejón en que la filosofía fue llevada por los intentos de fundamentar su evidencia teórica y ensanchar su aplicación práctica. Cada vez se pone más en claro que la filosofía no puede servir como un método fidedigno del conocimiento de la realidad y tampoco puede ser fructífera como instrumento de su transformación. A diferencia de la investigación científica, la filosofía no es un conocimiento exacto, no se refiere a ningún ente del ser y no es su obligación ligarse con lo que es el mundo o lo que debe ser. Más bien su vocación es la tercera modalidad, la de lo posible. A diferencia de la ciencia, la política y la religión que parten de lo existente, así como de lo debido, la filosofía indica lo posible. Sólo en esta modalidad y no en el sentido político-revolucionario, la filosofía es un pensamiento libre. La filosofía no proclama ese tipo de libertad que después debe llevarse a cabo con las manos de un sujeto transformador que, como regla, se convierte en vasallo al ejecutar esa transformación. La filosofía no llega a la libertad, sino parte de sus exigencias; lo pensado aparece en la filosofía no como lo real o lo necesario, sino como lo posible. La filosofía es todo lo que puede ser pensado en forma lógica, pero no obligatoriamente corresponde o debe corresponder a algo que está fuera

del pensamiento. Todo el pensamiento es sólo una de las posibilidades de pensar; es la reflexión en la modalidad de como sí.

A diferencia del pensamiento aplicado —Científico, político, ético— (que conduce al ser y al deber, realizando de esta manera sus objetivos), la filosofía es el pensamiento en la modalidad de lo posible. Las ciencias vinculan al pensamiento con los hechos de la realidad, la ideología con las necesidades sociales y sólo la filosofía regresa a la esfera del pensamiento puro, donde éste despliega sus propias posibilidades. Si en la época prekantiana, la filosofía coadyuvaba al desarrollo de las ciencias y en la época poskantiana inspiraba el nacimiento de las ideologías, ahora, en nuestra época, la filosofía elabora su propia estrategia de conciencia.

Teoría, utopía e hipótesis

En la práctica científica al principio se plantean hipótesis, luego se corroboran y se construyen las teorías, se transita de la modalidad supuesta a la modalidad afirmativa. En filosofía se procede al contrario: durante siglos se han construido teorías, consideradas como explicación fidedigna de los hechos y como un fundamento de las acciones prácticas; pero paulatinamente se fue madurando la idea del carácter hipotético de todas sus afirmaciones. Precisamente los logros en las ciencias “duras” obligaron a la filosofía a revisar su actitud cognitiva y a veces ingenua hacia la realidad y a empezar a desarrollar sus posibilidades crítico-constructivas en el aspecto del deber ser. En esta segunda etapa, el discurso filosófico se acercó al discurso ideológico que intentaba dirigir el pensamiento a la construcción de utopías que pretendían tener el poder omnipotente para transformar el ser social. La quiebra de las utopías modernas obligó a la filosofía a rechazar la actitud imperativa hacia la realidad y a entrar en una esfera donde el pensamiento encuentra sus propias posibilidades. La filosofía llegó a ser el arte de estimular y promover de hipótesis, esto es, el arte de la suposición sobre las cosas que refleja, pero no transforma esas mismas cosas.

Cada uno de estos tres discursos —teórico, utópico y filosófico— tiene sus peculiaridades. El discurso científico es muy precavido tanto en sus presupuestos como en sus conclusiones, quiere corresponder a

la realidad y no adscribir más de lo que le es inherente. Este tipo de discurso trata de hacer hablar al mismo objeto y reducir al mínimo la presencia del teórico. Está preocupada por la transparencia total de sus enunciados, trata hacer sus signos menos perceptibles para diluirlos en los significados.

El discurso utópico se contrapone a su objeto como algo insuficiente o en el que todavía está ausente lo que debe ser construido. Para Nietzsche y muchos de sus seguidores en el siglo XX, los significantes devoran a los significados y los reducen a proyecciones secundarias o a sombras en las paredes de caverna de Platón. El discurso utópico sorprende por la audacia de sus propuestas y por la valentía de sus conclusiones que tienen como objetivo cambiar al mundo o regresarlo a un pasado heroico. El autor del discurso utópico se considera como creador de un “universo” que el mismo está creando.

Por su parte, el discurso filosófico se caracteriza por la irregularidad y la discontinuidad de sus entonaciones. Su entrada se distingue de su salida. Este tipo de discurso puede ser muy valiente en sus premisas, al presuponer un nuevo fundamento del mundo, pero muy moderado en sus conclusiones, sobre todo en lo que se refiere a sus aplicaciones prácticas. La hipótesis es un impulso del pensar dentro de la esfera mental que no conduce a ninguna realidad. Este tipo de pensamiento puede alcanzar un estado de éxtasis o de catarsis, purificándose de dos afectos contrarios: la aspiración de coincidir con la realidad (el afecto de la compasión) y la aspiración a transformar la realidad (el afecto de ira o terror).

La posibilidad como un modo de pensar presupone la mayor tensión de la idea y no su relajamiento abúlico; una hipótesis no es cualquier opinión, sino una suposición que incluya en sí lo real y lo necesario, aunque no se reduzca a ellos. Para presentar la posibilidad, la hipótesis necesita de un fondo contrastante que se forma de los hechos innegables y de los imperativos categóricos. Ortega y Gasset alguna vez hizo una observación atinada: los pintores contemporáneos (a excepción de algunos) no rechazan la reproducción de la realidad en favor de las formas puras, sino, a diferencia de los realistas, no lo plantean como su objetivo. Ellos la reproducen, precisamente, para que sea comprensible el gesto de su superación. Pues resulta que lo más difícil es despegarse de la realidad, y a la vez, mostrar la fuerza de su gravitación. Del mismo modo el pensamiento hipotético

reproduce todas las formas de lo real y de lo necesario para realizar un gesto de su posible superación. Lo real y lo necesario tienen que estar presentados como “víctimas” de lo posible, y en este sentido, la filosofía deviene en una fundamentación estricta de las afirmaciones extrañas. Esta conjugación de lo extraño y lo estricto forma un criterio de lo que puede considerarse como lo hipotético. Se trata de la reconsideración del principio de la evidencia cartesiana. Los enunciados extraños son los que están lejos del criterio de la verdad propuesta en la filosofía cartesiana, pero también son contrarios a las opiniones trilladas y “tradicionales” a las cuales el pensador francés contraponía su principio de la evidencia. Lo “extraño”, como categoría de juicio, se distingue tanto del estereotipo habitual como de la evidencia lógica, ya que ambos se someten al principio de lo más probable, aunque éste se trate como la “opinión más probable de la mayoría”, en la primera ocasión, o como la “conclusión más probable de la razón estricta”, en la segunda. Lo que les une es el énfasis en la máxima probabilidad que debe coincidir con la verdad y con la necesidad general. Por su parte, lo “extraño” constata los juicios menos probables tanto para la mayoría de la gente como para la misma razón y que contradicen a lo habitual y a lo evidente.

En el pensamiento hipotético suceden dos procesos simultáneos: lo probable se fundamenta por las rigurosas premisas lógicas, pero, éstas mismas manifiestan su carácter extraño y condicional. El pensamiento incluye en sí su contrario, su otro pensar. Pero, el otro pensar no es un diálogo interno, cuando la conciencia se desdobra en dos conciencias y se conversa consigo mismo. El pensamiento dialógico es un pensamiento unidimensional porque sus voces se enfrentan en la misma modalidad. En el otro pensar, el pensamiento se contradice en las modalidades diferentes, pasa a otra dimensión y revela sus posibilidades en otros pensamientos.

CATARSIS DEL PENSAR

La palabra “catarsis”, que Aristóteles menciona en su *Poética*, significa la purificación interna del espectador que se vivencia a través de dos sentimientos contrarios, por ejemplo, la alegría y la tristeza que paradójicamente coexisten en su conciencia. La reacción estética

engendra una especie de cortocircuito donde se enfrentan dos modalidades: el contenido perteneciente a la realidad representada y la forma que corresponde a las posibilidades de la representación misma. El carácter ficticio condicional del arte es un modo de este desdoblamiento de las modalidades. En la percepción estética de una obra artística se dan dos cosas a la vez: nos identificamos con las vivencias de personajes de una tragedia y al mismo tiempo, vivenciamos el como si que nos aleja de estos personajes y traslada nuestra vivencia en el modo de lo posible. Por eso el sufrimiento en la escena nos provoca a la vez un sentimiento de reconciliación con ese sufrimiento justamente porque es sólo un sufrimiento posible. El estallido de alegría puede engendrar también el sentimiento de ligera tristeza, ya que es sólo una alegría posible.

El efecto mágico del arte se basa en que expresa un potencial de una gama de sentimientos humanos que va más allá de las vivencias, que nos provoca una realidad. El hombre potencialmente podría vivir muchas vidas, aunque sólo se le da una que, frecuentemente, no sabe cómo vivirla; por eso que experimentamos la necesidad del arte para descargar las emociones no realizadas. Experimentamos las obras artísticas como si complementaran la vida y ampliaran nuestras posibilidades.

Así como los sentimientos artísticos se relacionan con los sentimientos reales, las ideas filosóficas se conectan con los pensamientos reales. Cuando se habla sobre el pensamiento filosófico, generalmente, se cree que no se trata de una reflexión que piensa objetos concretos y persigue objetivos reales. Existen diferentes tipos del pensamiento real: cotidiano, utilitario, científico, pero la filosofía se distingue de ellos, ya que no simplemente piensa, sino que produce formas del pensar, así como el arte produce formas estéticas de sentir el mundo imaginario. El potencial del pensamiento es mayor que el conjunto de las circunstancias en las que podríamos aplicar nuestras ideas. La filosofía representa esta descarga del potencial del pensamiento en las formas del pensar que purifica nuestra conciencia de todas las cosas ajenas, al igual que la catarsis artística purifica nuestras emociones. De aquí deviene el pensamiento en categorías que son entes mentales que, al igual que las imágenes artísticas, no tienen una semejanza isomórfica con la realidad. El pensamiento expresado en estas categorías carece de las cualidades que tiene el pensar empírico. Sobre todo el pensamiento

pierde su correlación unilateral con los hechos y actos. En efecto, el pensamiento inmediato, al igual que emoción inmediata, es unívoco, nos dice qué hay que hacer o no hacer, cuál debe ser la actitud ante éste o aquel fenómeno. Para la filosofía esto es sólo el “primer” nivel del pensar, al igual que, para el arte, son los sentimientos de sus personajes. La filosofía se abstrae de estas ideas por medio de reflexiones, así como el arte por medio de ilusiones. La filosofía piensa como si, es decir, nos presenta no sólo cosas o fenómenos reales, sino diversas posibilidades de pensarlos, como si diferentes posibilidades se alojaran en nuestra conciencia y ampliaran sus límites. La filosofía no sólo nos comunica nuevas ideas, sino también nos abre un continuum multifacético donde entran diversas posibilidades de pensar la realidad. Como todos los hombres que saben pensar, Descartes o Kant tenían sus ideas concretas, pero su significado filosófico no se reduce a éstas, sino abren diversas posibilidades de pensar a la manera o al estilo de Descartes o de Kant. De estos pensadores nos llegaron formas del pensar que no se reducen sólo a sus ideas concretas. El pensamiento filosófico, como la obra artística, no exige su aprobación o refutación, sino admite lo uno y lo otro, ampliando las posibilidades del pensar.

Suele considerarse que la tarea del pensador es convencer al lector, inculcarle sus ideas sobre la realidad, transmitirle su pensamiento y provocar el acuerdo con éste. Pero la tarea del pensar no se reduce sólo a esto; su misión consiste, además, en la posibilidad de provocar cierta catarsis, dar a entender que se puede pensar de esta y de otra manera, mostrar que cada idea es sólo una de las posibilidades del pensar y que, por consiguiente, también presupone su posible negación o refutación.

Lo dicho no significa que la obra filosófica no debe provocar discusiones, se trata sólo de no confundir la realidad con la posibilidad. El pensamiento es una producción de lo posible cuyo origen es la realidad. La realidad bombardeada por el pensamiento se disipa en diferentes posibilidades, así como las moléculas bombardeadas por las corrientes de alta energía se disipan en partículas elementales. La filosofía encuentra en el fondo de lo real el mundo de lo posible y de lo potencial. De aquí proviene la importancia del pensamiento filosófico no sólo para el conocimiento y transformación del mundo, sino para la suposición de los mundos posibles.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1985), *Poética*, Editores Mexicanos Unidos, Mexico.
- Husserl, Edmundo. *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y Filosofía Fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Marx, Karl (1973), “Tesis sobre Feuerbach” en Karl Marx y Friedrich Engels. *Obras Escogidas*, Tomo I, Quinto Sol, México.
- Nietzsche, Friedrich (1984), *Ecce Homo*, Alianza, Madrid.
- Ortega y Gasset, José (1962), “La deshumanización del arte, e ideas sobre la novela”, en *Obras completas*, Tomo. III, Revista de Occidente, Madrid.