

El **conflicto** de las **facultades**

Sobre la universidad y el sentido de las humanidades

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 11

ANTHROPOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

EL CONFLICTO de las facultades : Sobre la universidad y el sentido de las humanidades / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019 430 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 108)

Bibliografías

ISBN PUCP: 978-612-317-461-3

ISBN Anthropos: 978-84-17556-15-0

1. Filosofía y teoría de la educación : Finalidad moral y social de la educación
2. Filosofía social y política 3. Humanidades 4. Enseñanza superior: Universidad
I. Giusti, Miguel, ed. II. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial (Lima)
III. Colección

Primera edición: marzo de 2019

© Miguel Giusti y otros, 2019

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2019

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

En coedición con la Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial): 978-612-317-461-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-17556-15-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-03734

Registro del Proyecto Editorial: 31501361900285

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Jorge Eduardo Eielson, *Rotor VI*, 1977

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Primera edición: marzo de 2019

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.

Jr. Risco 580, Lince. Lima - Perú

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

EL GENIO EN LA BOTELLA O CAUTIVERIO Y LIBERTAD DE LAS HUMANIDADES*

Bernhard Uhde
Universidad de Friburgo, Alemania

1

«¡Oh Salomón, profeta de Dios! ¡Perdóname, perdóname! No quiero desobedecer nunca más y nunca me rebelaré contra tus mandatos» (de la novena noche de *Las mil y una noches*: Weil, 1838, p. 37). Estas son las primeras palabras del genio (o espíritu) que se encontraba atrapado en una botella sellada, la cual fue recogida bajo la luz de la luna por un pobre pescador al lanzar su red por cuarta y última vez al mar. El pescador, ansioso por averiguar el contenido de la botella, perfora el sello de plomo de Salomón que la mantenía cerrada, la pone de cabeza y la sacude: no sale nada. Finalmente, sin embargo, surge una humareda de la botella que se condensa hasta transformarse en un genio, cuyos pies se apoyan sobre la tierra, pero cuya cabeza llega hasta el cielo. «Al verlo, se estremeció el cuerpo entero del pescador, sus dientes rechinaron y su garganta se secó» (p. 37). En ese momento, el genio se dirigió al pescador.

Esto es lo que cuenta Scheherazade en la novena noche de *Las mil y una noches*, aquella famosa serie de relatos con los que salva su vida. En efecto, Scheherazade le narra estas historias al sultán Shahriar, quien ejecuta no solo a su mujer en venganza por la infidelidad de esta, sino a cada una de las jóvenes doncellas que lleva a sus aposentos noche tras noche. Sin embargo, Scheherazade interrumpe sus relatos cada noche justamente en el punto más alto de suspenso para continuar al día siguiente, con el fin de que el sultán no la mate, sino que desee seguir escuchándola. En la décima noche, la historia de Scheherazade toma un giro dramático: el genio amenaza con matar al pescador. El genio ha esperado por siglos que alguien lo libere y ha ido prometiendo recompensas cada vez más grandes a cambio de ello. Sin embargo, al no ser liberado, el genio se enfurece y decide matar a quien lo libere. El genio no se deja disuadir por las palabras del pescador, de acuerdo con las cuales estaría pagando un bien con un mal, y ¡la noche termina! En la undécima noche, Scheherazade cuenta cómo el pescador logra astutamente engañar al genio. El pescador pone en duda que un genio tan grande haya podido estar dentro de una botella tan pequeña. El genio, deseoso de mostrar su poder y de demostrar la verdad de lo que afirma, se vuelve a meter a la botella; «cuando estaba completamente dentro de ella, gritó: “¿ves, pescador, que estoy dentro de la botella?, ¿me crees ahora?”. El pescador tomó entonces el plomo con el sello de Salomón que cerraba

* Traducción del alemán de Rodrigo Ferradas y Alexandra Alván.

la botella y la volvió a sellar...» (Weil, 1838, p. 41, undécima noche).¹ El desenlace de la historia varía en las distintas versiones de *Las mil y una noches*: se narran finales diferentes para el encuentro entre el genio en la botella y el pobre pescador.² Los hilos de la trama parecen confundirse como las cuerdas del nudo gordiano.

¿Qué tiene que ver la historia de la bella Scheherazade con las «ciencias del espíritu»? El término «ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*)», utilizado por primera vez a finales del siglo XVIII, es empleado por Friedrich Schlegel como sinónimo de «filosofía», de aquella filosofía que transforma al saber producido por el espíritu humano en un saber seguro. Esta filosofía, entendida como ciencia del espíritu humano, determina por largo tiempo la historia de la ciencia occidental. Con respecto al espíritu o intelecto humano, esta filosofía precede a las «ciencias del espíritu»; con respecto al hombre espiritual y pensante, puede ser considerada parte de las «humanidades». Esta ciencia determina, con sus respectivos principios, las tres épocas del pensamiento occidental: la Antigüedad, el Medioevo y la Modernidad. Sin embargo, la época contemporánea, posterior a la Modernidad, parece sustraerse a dicha determinación y confundirse en la carencia de principios, asemejándose a las cuerdas del nudo gordiano.

El relato de Scheherazade presenta tres estadios del genio en la botella: atrapado en la botella, liberado de la botella, devuelto al cautiverio en la botella. El espíritu está atrapado en la botella por la imponente sabiduría de Salomón, cuyo sello cierra la botella, botella que, una vez hundida en las aguas —ἀρχή τῶν πάντων—, solo puede ser extraída de la corriente por un otro, por un hombre. El pescador perfora el sello con el fin de beber el contenido de la botella, pero nada sale de ella. Con ello, sin embargo, le deja libre el camino al espíritu, libera inadvertidamente a un espíritu del cual nada sabía y este espíritu abandona la botella en la forma de una poderosa humareda. Por medio de un ardid, el pescador induce al genio a volver a la botella: el pescador pone en duda que este espíritu, el cual llena todo el espacio entre el cielo y la tierra, haya podido estar dentro de la pequeña botella. El espíritu desea demostrar que esto efectivamente fue así y se entrega a sí mismo nuevamente al cautiverio de la botella.

2.A

La historia de las ciencias del espíritu occidentales dominadas por la filosofía puede ser dividida en tres épocas. A lo largo de estas épocas, la pregunta por un saber certero, comunicable y accesible para el hombre sigue siendo la pregunta guía de estas ciencias: «¿Qué podemos saber con certeza?».

La lucha por un saber certero y comunicable acompaña de antaño la historia de aquella filosofía y, con ello, de las ciencias del espíritu. Tan pronto como Parménides mostró que la diferenciación entre verdad y falsedad debe ser captada como primera verdad (véase Parménides, B8.15-16: «Pero la decisión acerca de estas co-

1. Este relato aparece en una serie de variantes; por ejemplo, en el cuento del pobre estudiante y el genio en la botella en la recopilación de los hermanos Grimm.

2. A diferencia del citado cuento de los Grimm, en el que el estudiante finalmente es recompensado con riquezas por el genio en la botella.

sas reside en esto: es o no es»; Jürgasch, 2009, pp. 39 ss.) —de lo cual se sigue que incluso la objeción a este saber certero, si aspira a ser verdadera, debe presuponer esta diferenciación y da testimonio, por ello, de la certeza de esta diferenciación—, esto fue atacado en la Sofística, especialmente por Gorgias: él sostiene, en su texto «Sobre el no ser» —tratado conservado hasta nuestros días como un fragmento recogido por Pseudo-Aristóteles (*De Melisso, Jenófanes y Gorgias*, 979a12 ss.)—, contra Parménides, la indiferenciación del ser y el no ser; en tanto postula que ambos son objetos del juicio humano y, por tanto, existentes en el juicio (véase Jürgasch, 2009, pp. 59 ss.). Asimismo, «[a]firma que no existe nada. Pero si existe, es incognoscible. Y, si existe y es cognoscible, no es comunicable a otros» (979a12 ss.). Estos tres pasos son superados por Sócrates, Platón y Aristóteles: Sócrates muestra que hay algo que es en el sentido de una verdad certera, aunque no sea comunicable —el *daimôn*—; Platón, que algo es en el sentido de una verdad certera y que es cognoscible —las ideas—; Aristóteles, que algo es en el sentido de una verdad certera y que esto es necesario —los principios—.

De este modo, la primera época de esta historia de la ciencia —caracterizada por la época antigua de este tipo de filosofía— alcanza su plenitud en la fundamentación de la certeza de este saber en principios, de los cuales el más certero es el «principio de no contradicción»: «es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido» (Aristóteles, *Metafísica*, 1005b19 ss.). Dicho de otro modo, es imposible atribuirle predicados contradictorios a un mismo sujeto al mismo tiempo y con respecto a lo mismo.³ Este principio es considerado plenamente certero pues el intento de refutarlo —intento que busca predicar la falsedad del principio en su totalidad tomado como sujeto— no considera que este principio sea al mismo tiempo y en el mismo sentido verdadero: justamente esta imposibilidad es el contenido del principio mismo. El primero de los principios es, sin embargo, la reflexión del pensamiento (Aristóteles, *Metafísica*, 1072b13 ss.). El saber mismo, empero, doblemente asegurado, se muestra como una dualidad, fundado en la «duplicidad» (véase Plotino, *Enéadas* III, 8, 9.1 ss.; asimismo, Agustín, *De ordine* II, 47). De este modo, al admitir una presencia, un «presente» (véase Boeder, 1988) —puesto que el saber no se manifiesta como fundado de una manera plenamente unitaria, el pensamiento mismo alcanza la posibilidad de la presencia en el principio—, carece de unidad.

2.B

El pescador es un hombre, un «homo» con «humanitas». Así, sus facultades se asemejan a las «humanidades». Él lanza libremente su red y pesca al espíritu cautivo en la botella (producto del espíritu humano). Lo hace sin saber nada acerca de dicho espíritu, sin conocer su intención de ejercer poder sobre su liberador y matarlo. En un primer momento, la libertad y la falta de libertad no entran en contacto; el

3. De esta forma de pensamiento certero surge una tradición que por mucho tiempo dominó el pensamiento occidental: el pensamiento formulado en contrarios como lógica bipolar. Así, lo «verdadero» solo puede oponerse a lo «falso», y no a lo «otro»; los «griegos» se afirman a sí mismos en contraposición a los «bárbaros», «libres (griegos)» en contraposición a «no libres (persas)», etcétera.

intento de beber de la botella abierta fracasa. La botella parece vacía, inútil, no parece tener contenido alguno. El pescador reconoce, sin embargo, un valor: ha sido cerrada utilizando el más alto sello de la sabiduría, el sello de Salomón. Debe, por tanto, almacenar un contenido de inmenso valor: un principio. Así, no se deshace de la botella, sino que la mantiene cerca. Debe portar algo dentro si lleva este sello. Pero ¿qué contiene? Entonces sacude la botella y en ese movimiento de flexión y reflexión cobra vida el contenido de la botella, se libera y la relación entre libertad y cautiverio se invierte.

3.A

La segunda época de esta historia de la ciencia es inaugurada por la crítica a los principios de la época antigua. Plotino nota lo siguiente (véase especialmente *Enéadas* III, 8, 9.1-25): el principio de la época antigua no es plenamente unitario, pues —considerando el asunto con precisión— se ocupa de una problemática de coordinación, es decir, mínimamente de una dualidad de sujeto y predicado o de la contradicción de dos predicados mutuamente contradictorios. En todos los casos, sin embargo, se presupone una unidad: aquella del sujeto y aquella de cada uno de los predicados. Esta unidad misma ha de ser captada como carente de predicado, absolutamente simple y unitaria; por lo tanto, «trascendente» a toda duplicidad de la reflexión y a todo pensamiento coordinador en tanto presupuesto necesario de todo pensamiento. Esta unidad resultaría inaccesible e incognoscible para el hombre dada su «trascendencia», si es que ella misma no se hubiese enraizado en la conciencia humana, a saber, en el pensamiento de la necesidad de tomar dicha unidad como presupuesto de todo pensar. Así, con la intuición de la necesidad de presuponer la unidad en contraposición a toda multiplicidad manifiesta, Plotino inaugura para la Edad Media —caracterizada por la época media de este tipo de filosofía— aquella época que resultará fundamental para la determinación del saber del cristianismo. Plotino ve en la necesidad de dicha presuposición a aquel principio que «trasciende» toda duplicidad y forma de reflexión. Este principio es unidad plena y, precisamente por ello, resulta inaccesible al pensamiento humano y se sustrae a toda presencia, es unidad sin predicados (VI, 8, 13.47). El conocimiento de la necesidad de presuponer dicha unidad debe, por tanto, ser ya algo dado, un «ser-dado» (véase Boeder, 1988), en la medida en que esta unidad se da libre de contradicciones —pues es libre de toda necesidad (Plotino, *Enéadas*, VI, 8, 9.10 ss.)—, separada y emanante (V, 2, 1.1 ss.).

Así se funda, con el principio de la «unidad trascendente», no solo un saber certero, sino también —en la autocomprensión— un saber certero de la salvación del hombre, como lo anuncia la teología cristiana: la intuición de Plotino prepara el terreno para la *scientia divina sive theologia*, hace concebible al cristianismo como posibilidad del pensar (véase Uhde, 2009, pp. 10 ss.). La cercanía entre filosofía y teología en la segunda época de la historia de la ciencia occidental se ve así caracterizada y se vuelve comprensible como «razón conceptual». La libertad de las «humanidades» cae con ello bajo el dominio del principio único al que están sometidas todas las ciencias, incluyendo las ciencias del espíritu, encerradas por el poder de este principio emanante.

3.B

El pescador agita la botella y, en consecuencia, surge de ella una poderosa humareda que se condensa hasta tomar la forma de un genio que llena el espacio entre el cielo y la tierra. Este espíritu se muestra como una unidad infinita cuyo poder no parece conocer límites. Se muestra y no parece ser posible que algo contradiga su voluntad. La libertad infinita coloca a la libertad finita en cautiverio, el principio configura su dominio como libertad absoluta.

4.A

La tercera época de esta historia de la ciencia se inicia con Descartes. Descartes destruye la «imperfección» de los principios de las épocas antigua y media: aunque el principio de la primera época resultaba comprensible y podía presentarse en el pensamiento, no era plenamente unitario; aunque el principio de la segunda época del pensamiento occidental resultaba plenamente unitario, no resultaba comprensible en sí mismo, sino solo en la necesidad de presuponerlo, por lo cual no podía presentarse en el pensamiento. El principio introducido por Descartes es plenamente unitario y puede presentarse en el pensamiento.

Siguiendo el primer mandato metódico de su *Discurso del método*, Descartes toma como saber verdadero y certero solo a aquello que no implica en el juicio nada más «que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda (*que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute*)» (Descartes, [1637] 1902, p. 18). La mera posibilidad de poner en duda algo debe bastar para tomar como falso aquello de lo que se duda, solo así puede fundarse el saber con certeza (Descartes, [1644] 1905, p. 5). Así, ahora el principio debe ser demostrado, ya no se muestra a sí mismo como principio. Por ello, en esta forma de ciencia, «Dios» ya no puede manifestarse como primer principio certero: en efecto, no está acompañado del tipo de certeza propia de un principio que al ser puesto en duda es a la vez presupuesto, pues cabe la posibilidad de dudar de la existencia de Dios. Así como es posible dudar de todo, es imposible, sin embargo, dudar de que, al dudar de todo, debe existir con certeza necesaria un sujeto que duda, pues también la duda de esto presupone a un sujeto tal (Descartes, [1641] 1904, pp. 26 ss.). Este conocimiento aparentemente simple funda la totalidad de la nueva ciencia porque asigna al sujeto que duda, es decir, al sujeto pensante, el primer lugar lógico en el saber certero y, por tanto, lo reconoce como principio. Esto significa que el hombre aparece como señor de sus propios juicios, sabiéndose garante lógico de los mismos. Con ello se somete todo objeto posible del saber humano a dicho juicio, de modo que incluso «Dios» deja de ser el presupuesto de este juicio y pasa a ser objeto del mismo. Así, también todas las religiones y culturas —incluyendo la religión cristiana— se someten al juicio autodeterminado humano.

Este sometimiento al juicio autodeterminado humano conduce a la Ilustración, en la cual el principio de la autocerteza humana es comprendido como fundamento de la libertad humana: «para esa Ilustración solo se exige libertad» (WA, AA 08: 36.34; las obras de Kant se citan siguiendo la numeración de la edición de la Acade-

mia), como afirma Kant en su conocido ensayo «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?». Este escrito de 1784 comienza del siguiente modo: «*Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. ¡Sapere aude!* ¡Ten valor para servirse de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración» (WA, AA 08: 35.1-8). Hacia el final del texto vuelve a indicarse explícitamente cuál es la causa de esta minoría de edad de la que debe liberarse el entendimiento: «He colocado el epicentro de la Ilustración, o sea, el abandono por parte del hombre de aquella minoría de edad respecto de la cual es culpable él mismo, en cuestiones religiosas...» (WA, AA 08: 41.10-12).

Aquí resulta claro que ya ha tenido lugar el abandono del principio de la segunda época, el cual era considerado «guía» de todo. Servirse del propio entendimiento, «¡sapere aude!», es la característica distintiva de la «Edad Ilustrada» que aún no ha sido alcanzada: «Tal como están ahora las cosas todavía falta mucho para que los hombres, tomados en su conjunto, puedan llegar a ser capaces o estén ya en situación de utilizar su propio entendimiento sin la guía del algún otro en materia de religión» (WA, AA 08: 40.19-22). De este modo, la Ilustración, como fase de la tercera época de este tipo de filosofía en Occidente, se vuelve expresión del uso del entendimiento del hombre, entendimiento libre que se pone a sí mismo. Ello tiene lugar, en buena parte, en oposición a aquella época que consideraba al principio de la religión como presupuesto y meta de las ciencias del espíritu, es decir, del entendimiento y sus postulados.

4.B

Atrapado, sacudido y aterrado por el poder del genio de la botella, el pescador busca recuperar su libertad a través de la autodeterminación, utilizando sus propias facultades espirituales. Para ello emplea la primera fuerza del pensamiento, la duda: el poderoso e inmenso espíritu no podía haber cabido en una botella pequeña, en una botella que cualquier pescador podría atrapar con su red. Esta duda es el instrumento con el que el pescador recupera su libertad. Nuevamente se invierten las relaciones, pues el espíritu es devuelto al cautiverio de la botella a través del ardor de la duda. Las ciencias del espíritu recuperan su libertad —como en un renacimiento—.

5.A

La contemporaneidad, la cual se desarrolla tras el fin de las épocas de la filosofía primera (véase Boeder, 1988, p. 10), ha de entenderse como un resultado de la autodeterminación y la Ilustración y, por ello, aún como superación del principio de la época media. Esta «contemporaneidad» se desarrolla a partir de la toma de distancia frente a aquella filosofía primera que había llegado a ser sistema con Hegel.

En un primer momento, Kierkegaard: desde la primera línea de la obra temprana *O lo uno o lo otro* es posible identificar la siguiente toma de distancia con respecto a Hegel: «Tal vez has llegado, querido lector, a dudar un poco de la rectitud de la conocida sentencia filosófica según la cual lo externo es lo interno y lo interno, lo externo» (Kierkegaard, 1956, p. 3 (I, V); véase también Hegel, 1988, p. 656). Esta duda, método fundamental de la filosofía más reciente, conduce a una duda con respecto del método:

El método absoluto, que es un invento de Hegel, es ya en la *Lógica* un asunto difícil, incluso una deslumbrante tautología que ha sido puesta al servicio de la superstición científica con numerosos signos y hechos maravillosos. En las ciencias históricas esto es una idea fija, y el hecho de que el método empiece de inmediato a volverse concreto, pues la historia sería la concreción de la idea, dio a Hegel la ocasión de mostrar una peculiar erudición, un inusual poder para configurar la materia, creando una intensa conmoción en dicha materia, pero ha proporcionado también la ocasión para distraer los sentidos del discípulo... [Kierkegaard, 1960, p. 92, nota 12].

Esto último tiene como resultado lo siguiente:

¿Cómo se relaciona el yo empírico con el yo-yo puro?⁴ Quien desea ser un filósofo querría saber algo al respecto y desearía, sobre todo, no volverse una criatura risible que, uno-dos-tres abracadabra, se transforma en especulación. Si alguien que se dedica al pensamiento lógico es, al mismo tiempo, lo suficientemente humano como para no olvidar que él mismo es, una vez que acabe con el sistema, un individuo existente, desaparecerá gradualmente la fantasía y la charlatanería [...] Le correspondería al sentido común notar que Hegel se ha comportado irresponsablemente en algunos puntos... [Kierkegaard, 1958, p. 251].

De esta manera, Kierkegaard toma al «sujeto pensante y su existencia» (1958, p. 200) en consideración, sujeto que «resulta indiferente para el pensamiento objetivo» (p. 200). Por el contrario, «el pensador subjetivo se interesa en tanto existente esencialmente en su propio pensamiento, es existente en él» (p. 200). Es necesario enfocarse en este sujeto, pues él es el portador existente inmediato de todo pensamiento que se vuelve su reflexión. Así, se le reprocha al conjunto de la totalidad de la filosofía «objetiva» sistemática legada no haber tomado en cuenta al individuo inmediato en su existencia.

Luego Marx: ya los primeros párrafos de su obra temprana sobre *La ideología alemana* atacan a Hegel y su sistema:

La crítica alemana no ha salido, incluso en sus más recientes esfuerzos, del terreno de la filosofía. Y, muy lejos de entrar a investigar sus presupuestos filosóficos generales, todas sus preguntas crecen en el terreno de un determinado sistema filosófico, el sistema hegeliano. No solo sus respuestas, sino también las preguntas mismas llevan consigo una mistificación. La dependencia con respecto a Hegel es la razón por la que ninguno de estos críticos recientes ha siquiera intentado realizar una crítica comprensiva del sistema hegeliano... [Marx, 1971, p. 13].

4. Esto parece aludir también a Fichte (véase, entre otros, Fichte, 1966, pp. 147 ss.).

También Marx funda su crítica en que este sistema no ha tomado en cuenta de modo suficiente el «primer presupuesto»: «El primer presupuesto de toda la historia humana es, naturalmente, la existencia de seres humanos vivos e individuales» (1971, p. 16). Pero Marx habla en plural de esta existencia de «individuos», pues «determinados individuos, que son activamente productivos de una manera determinada, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas» (p. 21). Y añade:

Los hombres son productores de sus representaciones, de sus ideas, etcétera, pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y del intercambio que a ellas corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser-consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen de cabeza, como en una cámara oscura, este fenómeno emerge del proceso histórico de vida de los hombres, así como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina emerge de su proceso de vida inmediatamente físico [pp. 22-23].

De este modo quedaría claro que «toda la ideología», incluida la totalidad de la filosofía sistemática legada, no ha reconocido la prioridad de las relaciones sociales como productoras de las ideas: «Las frases de la conciencia terminan, el saber verdadero debe aparecer en su lugar» (p. 24); el saber de las relaciones sociales y de la necesidad de una revolución de las mismas.

Por último, Nietzsche: «Dios ha muerto». La crítica de Kierkegaard puede entenderse como la siguiente pregunta a la filosofía primera y sus sistemas: «¿qué utilidad tiene esto para mí?»; la crítica de Marx como la pregunta «¿qué utilidad tiene esto para nosotros?»; mientras que la crítica de Nietzsche puede entenderse como la pregunta «¿a quién puede serle útil esto?». La respuesta, para Nietzsche, es clara: esto le es útil a los verdaderamente débiles, a aquellos que separan al mundo en un mundo «verdadero» y uno «aparente» (Nietzsche, 1969, p. 73), a los «sacerdotes».

Esta triple crítica de Kierkegaard, Marx y Nietzsche concierne de modo fundamental a las ciencias del espíritu. ¿Tienen en cuenta a los hombres individuales y existentes, a las relaciones sociales como posibles productoras de representaciones, a los intereses posibles de los «sacerdotes»? ¿Puede asumir la «contemporaneidad», sobre la base de tales críticas, ciencias del espíritu que, independientemente de los conocimientos de las ciencias naturales y económicas, piensen un reino propio? ¿Puede asumir ciencias del espíritu que parecen tomar lo «espiritual» como presupuesto del juzgar humano, contradiciendo la intuición según la cual «la contemporaneidad se ve remitida a sí misma sin posibilidad de huída»? (Habermas, 1985, p. 16). Asimismo, «una de las teorías dominantes de la contemporaneidad es la “secularización”, la cual supone, entre otras cosas, una desvalorización de la religión y la teología» (Höffe, 2007, p. 1140), pues «ya no existen en la imagen contemporánea del mundo los presupuestos necesarios para las formas de pensamiento y vivencia propias de la divinización del mundo» (Sloterdijk, 2007, p. 211). Esta contemporaneidad no puede aceptar ni el principio de la segunda época —el cual se daba a la religión como «Dios»—, ni siquiera como principio de un saber legado por la tradición («Dios ha muerto»), ni tampoco el principio de la Modernidad determinado solo por el «espíritu». Estos principios se muestran como un saber rechazado que se ha desenmascarado a sí mismo.

5.B

El relato del pescador y el genio en la botella es tan solo un esbozo que sirve para ilustrar la historia no ilustrada de las ciencias del espíritu y de sus principios cambiantes. Las imágenes muestran el vaivén entre libertad y cautiverio de las humanidades. Para la contemporaneidad, sin embargo, que ya no puede atribuirle autosuficiencia a las ciencias del espíritu legadas, el lienzo queda vacío. No sabemos con exactitud qué ocurrió con el espíritu que salió de la botella ni con el pescador, ni sabemos qué pasará con ellos.

6

Así, nosotros mismos debemos pintar el cuadro de la crisis de las ciencias del espíritu en la contemporaneidad. De la Antigüedad tomamos el color de la presencia libre en el pensamiento; de la Edad Media, el color de la pretensión absoluta; de la Modernidad, el concepto de la libertad del individuo; de la contemporaneidad, la idea de la correspondencia entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales y sociales. Así surge una pintura que exhibe más colores que solo aquellos de la paleta de la tradición occidental, pues se le añaden colores de tradiciones provenientes de otras culturas.

¿Qué significa esto para la autodeterminación de las humanidades? ¿Permanecen siendo libres o se ponen a sí mismas en cautiverio?

La libertad de las ciencias del espíritu es la libertad del pensamiento humano. Esta libertad puede limitarse a sí misma en consideración a las otras ciencias practicadas por el hombre. El espíritu ha desaparecido, no hay regreso posible a los principios legados. Y la botella que contenía al espíritu no es la única botella con contenido. Ahora parece estar vacía al lado de otras botellas en el aparador de las ciencias, lista para recibir diferentes contenidos. Ninguno de los contenidos que le han sido adscritos es el único contenido posible. Solo la pretensión de dominio de un único contenido puede llevar a una crisis de opuestos, a la crisis de las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu no están en crisis.

Están en crisis aquellos pescadores que creen que al haber pescado una única botella han capturado al espíritu de los tiempos. Goethe, sin embargo, hace que Fausto le diga lo siguiente a su discípulo Wagner:

Lo que llamáis espíritu de los tiempos
es, en el fondo, el espíritu de los señores
en el que los tiempos se reflejan.
¡Con frecuencia no es más que una miseria! [*Fausto* I: 575-577]

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1994). *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- BOEDER, Heribert (1988). *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*. Friburgo-Múnich: Alber.
- DESCARTES, René ([1637] 1902). *Discours de la méthode*. En (*Euvres VI: Discours de la méthode et Essais* (pp. 1-78). Edición de Charles Adam y Paul Tannery. París: Cerf.

- ([1641] 1904). *Meditationes de prima philosophia*. En *Œuvres VII*. Edición de Charles Adam y Paul Tannery. París: Cerf.
- ([1644] 1905). *Principia philosophiæ*. En *Œuvres VIII*. Edición de Charles Adam y Paul Tannery. París: Cerf.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1966). *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen von 1795*. En *Werke 1794-1796. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I,3*. Edición de Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- GORGAS y otros (1996). *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido. Madrid: Gredos.
- HABERMAS, Jürgen (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen*. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1988). *Wissenschaft der Logik I. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe IV*. Edición de Hermann Glockner. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- HÖFFE, Otfried (2007). «Drei Pioniere der Moderne: Machiavelli, Bacon, Hobbes». *Merkur*, 61(12), 1134-1144.
- JÜRGA SCH, Thomas (2009). *Der dreieinige Gott als Prinzip praktischen Wissens: Betrachtungen zur Philosophie der Praxis des Augustinus und des Boethius*. Tesis doctoral inédita presentada en la Universidad de Friburgo.
- KANT, Immanuel ([1784] 1923). «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» (WA). En *Gesammelte Schriften VIII: Abhandlungen nach 1781* (pp. 33-42).
- (1900 ss.). *Gesammelte Schriften*. Edición de Preussische Akademie der Wissenschaften (vols. 1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (vol. 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (vols. 24 ss.). Berlín.
- (2013). «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?». En *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 85-98). Edición y traducción de Roberto R. Aramayo, segunda edición. Madrid: Alianza Editorial.
- KIERKEGAARD, Søren (1956). *Entweder/Oder 1. Gesammelte Werke 1*. Düsseldorf: Eugen Diederichs.
- (1958). *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken/2. Gesammelte Werke 16*. Düsseldorf: Diederichs.
- (1960). *Philosophische Brocken. Gesammelte Werke 10*. Düsseldorf: Diederichs.
- MARX, Karl (1971). «Die deutsche Ideologie». En *Frühe Schriften II*. Edición de Hans-Joachim Lieber. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- NIETZSCHE, Friedrich (1969). «Götzen-Dämmerung (Wie die “wahre Welt” endlich zur Fabel wurde)». En *Werke / Abt. 6 Bd. 3. Kritische Gesamtausgabe*. Edición de Giorgio Colli yazzino Montinari. Berlín: De Gruyter.
- PARMÉNIDES (1981). *Los filósofos presocráticos I*. Introducciones, traducciones y notas por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid: Gredos.
- SLOTERDIJK, Peter (2007). *Gottes Eifer: Vom Kampf der drei Monotheismen*. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.
- UHDE, Bernhard (2009). «Religionen als Denkmöglichkeiten: Skizzen zur Logik der Weltreligionen». *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*, 1, 7-16.
- WEIL, Gustav (1838). *Tausend und eine Nacht: Arabische Erzählungen I*. Primera traducción fiel al texto árabe original, edición de August Lewald, con 2.000 imágenes y viñetas de Friedrich Groß. Stuttgart-Pforzheim: Verlag der Classiker.