

Filosofía, Ilustración y Romanticismo

Philosophy, Enlightenment and Romanticism

Alberto Yegres Mago
Alberto_yegres@hotmail.com

**Universidad Pedagógica Experimental Libertador.
Instituto Pedagógico de Caracas. Venezuela**

Artículo recibido en enero 2015 y publicado en septiembre 2015

RESUMEN

Se analiza el surgimiento de la sociedad moderna donde se forja una mentalidad individualista y antropocéntrica que erige a la razón instrumental como valor fundamental. Desde el seno de la Ilustración surge el Romanticismo como una forma de ver la realidad desde otras dimensiones donde germinaran la libertad, la igualdad y el amor como valores que potencializan el alma humana. El Romanticismo impulsa a las personas a buscar un sentido propio a sus vidas a través de la soledad, la quietud de ánimo y la ensoñación, sin que ello significara la incomunicación o la indiferencia, pues se trataba de una reflexión sobre la condición humana como toda filosofía. Es un empeño de estar mejor con nosotros mismos, con los demás y con el entorno que nos rodea. La razón dialógica analiza en las personas aquellos rasgos que las convierten en algo más que un yo pensante y racional: su condición moral.

Palabras clave: Modernidad; romanticismo; razón instrumental ilustración; individualismo

ABSTRACT

Analyzes the rise of modern society is where forged an anthropocentric and individualistic mentality that erects to instrumental reasoning as a fundamental value. From the bosom of the Illustration arises the Romanticism as a way of seeing reality from other dimensions where germinant freedom, equality and love as values that strengthen the human soul. Romanticism encourages people to find a meaning to their lives through loneliness, stillness of mind and dreaminess, without that this meant the incommunicado or indifference, because it was a reflection on the human condition as a whole philosophy. It is an effort to be better with ourselves, with others and with the environment that surrounds us. Dialogic reason analyses in people traits that make them something more than a pens ante and rational: its moral status.

Key words: Modern; romantic; instrumental reason; illustration; individualisms

INTRODUCCIÓN

Desde los inicios de la Ilustración a mediados del siglo XVIII, el Romanticismo despertó un interés creciente como inspirador de una buena parte de la actitud crítica que tempranamente se fue forjando frente al triunfalismo racionalista. Se ha advertido, sin embargo, que no constituyó, en modo alguno, un movimiento que negara de plano la razón, sino que buscó su ampliación a otros niveles del quehacer humano, pues como escribe Ávila (1999, p. 48): “el Romanticismo no es sólo la otra cara de la Ilustración, sino también su fondo inevitable y hasta su asiduo compañero”. El romántico se propuso ver la realidad desde otras dimensiones donde pudieran germinar la libertad, la igualdad y el amor como valores que potencializan el alma humana; mientras que el intelectualismo dieciochesco consideró irracional y rechazable todo aquello que no fuera objeto de análisis de la razón instrumental de la cual esperaba todo, hasta la felicidad humana no escapaba de su ámbito especulativo, expresada en una visión remota de los avances del progreso científico, tecnológico, social y económico. Es posible decir que la Ilustración cifra su percepción de la felicidad en un valor superficial que puede estar al alcance de todo aquel que haya adquirido posesiones materiales de las que pueda hacer acopio.

El Romanticismo se propuso encontrar un equilibrio inteligente entre la sensibilidad y el entendimiento, entre lo interior y lo exterior, y por ello adquirió, desde su aparición, un sentido paradójico al impulsar diversas maneras de pensar, algunas veces tradicionalistas y otras veces en alianza con corrientes progresistas. Asimismo, puso especial atención en el sentimiento religioso (más allá de lo institucional), mostrando su preferencia por el misterio, lo sugestivo, lo velado de la realidad, y su predilección por el pasado, especialmente, la Edad Media, donde el romántico buscó la posibilidad de encontrar elementos de una sociedad justa y nociones universalmente válidas sobre el bien y el conocimiento verdadero.

El Romanticismo surgió como un movimiento que impulsaba a las personas a buscar un sentido propio a sus vidas a través de la soledad, la quietud de ánimo y la ensoñación, sin que ello significara la incomunicación

o la indiferencia a todo lo que no era uno mismo, pues se trataba de una reflexión sobre nuestra propia condición humana que es en el fondo toda filosofía; es decir, un empeño de estar mejor con nosotros mismos, con los demás y, por consiguiente, con el entorno que nos rodea. Se trataba de un intento de analizar en las personas aquellos rasgos que las convierten en algo más que un yo pensante y racional.

La filosofía renacentista en todas sus expresiones se alejó del temor teocéntrico para dejarse arrastrar por la sensualidad racionalista y el objetivismo naturalista del empirismo inglés que cambió completamente la visión del hombre de Occidente que desde ese momento se preparó para los grandes cambios científicos y tecnológicos que impulsarían la revolución industrial del siglo XIX. El racionalismo filosófico elevará el individualismo a una posición jerárquica de dimensiones impensables y con él todas las convicciones políticas y éticas de la persona en una época de escepticismo y desengaño. Los despojos del espiritualismo medioeval, son devorados con avidez por la omnímoda razón, la cual hizo del Enciclopedismo uno de los corolarios intelectuales de los nuevos tiempos revolucionarios.

Al establecerse un vínculo necesario entre razón y experiencia, la filosofía renacentista se adscribió a una posición que no se conformó con solo buscar la esencia del hombre en el horizonte de una realidad que lo abarcaba, sino que, en consonancia con el viraje antropológico de la Edad Moderna, fijó el ámbito de la acción de lo ya constituido, como centro de comprensión de la realidad: el hombre mismo (Gómez, 2000). Con ello, la filosofía adquirió un sentido antropológico-epistemológico que le permitió designar la realidad que el individuo podía percibir.

MÉTODO

La filosofía es una creación humana que trata sobre la totalidad de los saberes, cuyos contenidos para ser captados por las personas requieren de una metodología específica que permita la comprensión adecuada de la realidad. A esta exigencia metodológica pretende responder la hermenéutica como interpretación de las obras consultadas. En este análisis la investigación bibliográfica y la hermenéutica nos ayudaron a

descifrar el sentido de las acciones humanas que tuvieron lugar en el ámbito histórico que aquí hemos tratado referido a la Ilustración y el Romanticismo. Es decir, se buscó interpretar y comprender el amplio campo científico-naturalista ilustrado que buscaba dejar una huella profunda en la transformación de las condiciones concretas de la vida humana y a todo lo que entendemos como progreso tecnológico. Así mismo, el contexto humanista fue elevado a tema prioritario a través de la comprensión de los contenidos del lenguaje en sus diversas formas, conjuntamente con el comportamiento ético y las creaciones estéticas propias del legado romántico. Sin embargo, debemos hacer referencia a otras concepciones metodológicas que convergieron en esta investigación, pues hemos considerado –como ya indicamos- que la filosofía se ocupa de reflexionar sobre la totalidad de los saberes; así que, además de la investigación bibliográfica y la hermenéutica que nos abrieron el panorama de la subjetividad del hombre; la dialéctica nos facilitó el conocimiento del acontecer histórico-social; y el positivismo fue una clave indiscutible para entender la objetividad de los hechos.

RESULTADOS

En este trabajo se indagó sobre el advenimiento y desarrollo de la filosofía romántica en el contexto de la modernidad y su principal forma de expresión como una nueva modalidad que aspira a que la reflexión filosófica esté presente como una inquietud en distintos ámbitos de la vida intelectual y académica. De esta manera presentamos como resultados de este análisis los planteamientos, que por ser específicamente filosóficos, se exponen para la reflexión. A continuación se señalan esas opiniones e ideas como evidencias de nuestras inquietudes referidas a estos interesantes temas de conocimiento. En este caso a través de la búsqueda de las causas y consecuencias que han derivado de la filosofía moderna y el surgimiento de la Ilustración y Romanticismo como movimientos que dotaron de una fisonomía propia ese momento determinado de la historia del pensamiento:

La crisis de la filosofía aristotélica en los siglos XVII y XVIII y las desmesuras de la razón ilustrada

Durante los siglos XVII y XVIII se produjeron en Europa profundos cambios en el pensamiento filosófico, religioso y político imperantes. Se combatió a la Iglesia desde adentro y su unidad se resquebrajó con el advenimiento del protestantismo y las luchas religiosas protagonizadas por diferentes credos que impulsaban una visión distinta de la fe cristiana. Así mismo, el descubrimiento de la Tierra y del cielo representaron un cambio profundo en la mentalidad de los europeos, porque se dieron cuenta, por primera vez, de la redondez del planeta y cambia radicalmente la idea que se tenía de la realidad terrestre, y con ello cambia también toda la tradición filosófica anterior. Todo se conmocionó: la Tierra ya no es el centro del universo, la Tierra ahora es un pequeño planeta que gira alrededor del Sol, que a su vez es una estrella minúscula de los millones y millones de estrellas que hay en el firmamento. Esos hechos históricos –las guerras de religión, el descubrimiento de la rotundidad del planeta, el descubrimiento de la posición de la Tierra en el universo astronómico-, al decir de García Morente (1974), constituyeron golpes tremendos a la tradición filosófica y a la ciencia aristotélica que se habían perpetuados durante la Edad Media. Todo el saber humano entró en una profunda crisis. Fueron cambios que afectaron todas las bases del pensamiento humano. La filosofía y las ciencias encontraron posibilidades inmensas en ese ambiente de inquietudes intelectuales donde la naturaleza, la sociedad y el propio ser humano se convirtieron en centros de sus propias reflexiones y críticas. El hombre había descubierto el universo y trataba ahora de descubrirse asimismo como realidad individual.

Alexandre Koyré (1980), quien ha dejado una vasta obra escrita sobre el pensamiento moderno, especialmente referida al campo de la filosofía de las ciencias, donde ha desentrañado los misterios y las fuerzas de los argumentos con que muchos de esos textos se han dado a conocer, encuentra que: “La tragedia del espíritu moderno consiste en que `resolvió el enigma del universo`, pero sólo para reemplazarlo por el enigma de sí mismo” (p. 43). Ciertamente, el espíritu moderno empezó a moldearse

en la diversidad de los cambios que se iniciaron desde la laboriosidad desarrollada por el hombre renacentista.

Esa serie de transformaciones y cambios que determinaron el nacimiento de la ciencia moderna, Koyré (1971, p. 67) los fundamenta en tres momentos específicos:

- Destrucción del Cosmos, es decir, sustitución del mundo finito y jerárquicamente ordenado de Aristóteles y de la Edad Media por un universo infinito, unido por la identidad de sus elementos y la uniformidad de sus leyes;
- Geometrización del espacio, es decir, sustitución del espacio concreto (conjunto de lugares) de Aristóteles por el espacio abstracto de la geometría euclidiana considerado en adelante como real;
- Se podría agregar –pero en el fondo no es más que la continuación de lo que se acaba de decir-: sustitución de la concepción del movimiento considerado como un proceso, por la concepción del movimiento como un estado (un estado natural de los cuerpos).

La destrucción del universo o -mejor dicho- la destrucción del universo finito de Aristóteles fue producto de la obra de pensadores como Copérnico, Galileo, Kepler, y, sobre todo, Descartes considerado el iniciador del pensamiento moderno, es quien se encargará de reemplazarlo, por lo que Koyré llamó “extensión y movimiento o materia y movimiento” (Ibíd.). El universo desde ese momento se transforma en extensión y movimientos infinitos o indefinidos en el sentido cartesiano.

Lo interesante en el pensamiento de Koyré es la defensa que hizo de esa prodigiosa revolución que se operó en el ámbito del conocimiento moderno, la cual concibió no sólo como obra de la ciencia, sino también de la filosofía, pues en sus Estudios del pensamiento filosófico (1971), se encargó de aclarar, con suficientes argumentos y precisiones, sus ideas sobre este tema que en ocasiones ha devenido en apasionadas controversias:

La historia del pensamiento científico nos enseña (y trataré de sostenerlo) 1) Que el pensamiento científico nunca ha estado enteramente separado del pensamiento filosófico. 2) Que las grandes revoluciones científicas siempre han sido determinadas por agitaciones o cambios en las concepciones filosóficas. y 3) Que el pensamiento científico – de las ciencias físicas- no se desarrolla en el vacío sino siempre al interior de un cuadro de ideas, de principios fundamentales, de evidencias axiomáticas que, habitualmente, se han considerado pertenecientes a la filosofía (p. 256).

Existe, sin duda alguna, una clara concatenación entre la ciencia y la filosofía. Sobre esta concepción epistemológica se desarrolló el pensamiento cartesiano y toda la tradición filosófica posterior. La física-matemática como la pensó Descartes, sólo era posible mediante una concepción filosófica que la fundamentara y una reflexión metodológica que la acercara a la realidad. Esa vinculación la va emprender el pensador francés desde la racionalidad. Aquí reside la estrecha relación que Koyré encontró entre ciencia y filosofía en el pensamiento cartesiano. Ciertamente, en Descartes no se puede desvincular, en modo alguno, la epistemología inspirada en la ciencia de una filosofía que discuta en abstracto lo que esa ciencia debe ser.

La modernidad que había mantenido una confianza ciega en la razón, que desde sus inicios, en las postrimerías de la Edad Media, había visto en la racionalidad un instrumento fuerte, seguro de sí mismo y que se abrogó la responsabilidad de ser el centro de toda preocupación intelectual. Esa razón que cobró signos tan arrogantes en la modernidad y especialmente en los siglos XVII y XVIII, épocas históricas que fueron bautizadas como la “edad de la razón” y como el siglo de la “razón ilustrada”, respectivamente. Como producto de la madurez de la modernidad, surgió un nuevo ámbito para la razón: la racionalidad instrumental, la cual se fue realizando en importantes logros socioeconómicos, políticos y culturales que hizo pensar a muchos en un sentido emancipador de la razón, por lo que adquirió los signos de una fuerza avasalladora, y gracias al empirismo inglés avanzó hacia un universo físico deshaciéndose de cualquiera intencionalidad metafísica.

La Ilustración se preocupó por darle sentido universal a su acepción más general, la cual consistía en instruir, civilizar y dar luz al entendimiento humano, por ello, utilizando el poder de la razón, se creyó obligada a acabar con la tradición, la autoridad y todo prejuicio, y arremetiendo al mismo tiempo contra el Cristianismo a quien le abre un proceso matizado por la crítica al resentimiento y a la compasión, valores fundamentales del espíritu cristiano. La ética que había comulgado siempre con la religión resultó cuestionada por el yo pensante y racionalista, y el enciclopedismo no cedió espacio al conocimiento que no fuera objeto de comprobación lógica-racional. La senda del racionalismo filosófico se decantará de toda la cuestionada moral de la época, y lo hará bien por seguir las convicciones temáticas y formales del momento, o bien como reflejo nostálgico de una moralidad no hallada y que ni siquiera se sabe como conseguirla, “viéndose envuelto el individuo en un clima de malsana corrupción política y ética” (Ballesteros, 2000, p. 222). La omnímoda Ilustración gobernaba el mundo y alentando la falacia de que la razón y la ciencia darían respuestas a todos los problemas de las personas, sin dejar espacio para otros saberes, porque se creían capaces de responder desde sí mismo, por sí mismo y en sí mismo todas las exigencias del conocimiento.

El discurso romántico y su evocación poético-literaria y filosófica

A la razón ilustrada le salieron al paso unos dignos contendientes. Su aparente inquebrantable dominio se vio de pronto socavado por el sentimiento y la imaginación, los cuales representaban también elementos básicos de lo humano; y, además, constituían, sin duda, índices de autorrealización personal que nos mueven y conmueven desde la interioridad y repercuten de manera constante en nuestro comportamiento externo. El sentimiento y la imaginación se deslizaron hacia el arte, y desde allí se elevarán como capacidades para evocar, reproducir, combinar y crear imágenes, y harán de la memoria, del sueño, la sensibilidad, el pensamiento y la creatividad humana valores capaces de garantizar también la fiabilidad del mundo. Este movimiento que reunió esos elementos ignorados por la Ilustración y que emergieron evocando un mundo distinto, se le denominará “prerromanticismo”, y representará aquella “corriente que, en la segunda mitad del siglo XVIII, reacciona contra

el triunfalismo de la razón, el intelectualismo y la victoria del entendimiento sobre la sensibilidad” (Ávila, 1999, p. 50). Y desde sus inicios esta nueva manera de pensar enfrentará a la racionalidad, inclusive, con valores buscados en el pasado. A partir de 1780 asumió los signos propios de un movimiento que se reafirmó en toda Europa occidental impulsado por pensadores jóvenes, en su mayoría poetas, y adquirió los contornos de un período histórico con el sugerente nombre de Romanticismo.

El término se deriva del vocablo “romantic”, que desde mediados del siglo XVII se empezó a usar en Inglaterra para designar aquellos relatos demasiados fantasiosos. Se creyó en un principio que “romantic” provenía de “romanz”, una antigua palabra francesa que significaba romance o novela. Sin embargo, investigaciones posteriores han determinado que en 1611 apareció en Italia el término “romanzesco”, del cual se derivará “romanesque” que pasará a Inglaterra para designar el arte románico. Así, “romantic” en principio evocaba viejas novelas de caballerías y el tiempo de los trovadores.

Por su parte, el francés “romantique” parece derivarse del italiano “romanesque”, sin perder el sentido originario referido al contenido aventurero de los antiguos “romances”; mientras que el alemán “romantisch”, se deriva directamente del inglés “romantic”, pero a diferencia de éste, entre los germanos el término tiene una mayor connotación literaria y pasó a designar todo lo relacionado con lo gótico y lo medieval. “En la siguiente centuria, el vocablo perdió su intención peyorativa, y pasó a designar ciertos lugares agrestes y solitarios que provocaban en el ánimo una tendencia a la melancolía” (Sambrano y Miliani, 1971, p. 159), y con este significado el término fue asumido por la lengua española. Estos mismos autores agregan que el primer hispanohablante que utilizó la palabra “romántico” en este sentido, fue Francisco de Miranda. El Precursor al describir un paisaje suizo a finales del siglo XVIII, anota: “... el camino va siempre por un valle continuo formado por montañas elevadas de peñascos románticos si los hay... un poco más abajo se aproximan tanto, los montes y las rocas son tan elevadas y de tan románticas formas, que parecen unos grandísimos muros de peña” (Miranda, 1950, Archivo, T. IV, p. 62).

El Romanticismo rápidamente se posesionó del sentimiento humano hasta adquirir el poder de darle sentido a la vida, y situarse más allá de una simple acepción conceptual, porque pasó a ser considerado en el ámbito de dos perspectivas históricas: por un lado, lo refieren a una etapa histórica determinada, la cual se extiende entre 1780 y 1830, especialmente en Alemania donde el movimiento romántico en ese lapso se vivió con gran intensidad; pero, por otro lado, el Romanticismo, por su complejidad, desbordó estos límites, pues, sus características esenciales sobrepasaron en mucho el mero hecho de ser un movimiento cultural e histórico de efímera duración, para situarse en una constante histórica y presentarse como un fenómeno catalogado por Peyre (1972), como un movimiento “eterno”, ya que por sus rasgos característicos resultaba difícil encerrarlo en un contexto histórico concreto. Ciertamente, a pesar de ser un acontecimiento fundamentalmente europeo, ha podido penetrar el alma humana hasta en los más recónditos lugares del planeta.

Conviene ahora hacer algunas precisiones para caracterizar el discurso romántico. En opinión de varios autores, entre ellos Ávila (1999), Paz (1992) y Peyre (1972), el Romanticismo representa la exaltación de lo infinito, lo indefinido, lo trágico y lo inconmensurable; sólo las ciencias del espíritu se abrogan su estudio, porque son capaces de comprender y analizar los sentimientos, las pasiones, la intuición y la libertad humana. En consecuencia, el Romanticismo significa el enaltecimiento de lo fáustico y lo dionisiaco, frente a lo racional y lo apolíneo; además, expresa una disposición del alma humana hacia la angustia y la nostalgia. Se encuentra también en el Romanticismo un interés por ciertos momentos históricos pasados, especialmente, el medioevo, donde se puede acentuar lo misterioso, lo vedado, lo sugestivo y la melancolía; así mismo, lo negativo, la ironía, el demonche y lo demoníaco.

En todo caso el Romanticismo le abrirá nuevas posibilidades al espíritu humano, elevando el significado de la emoción y del arte; alentando el anhelo, especialmente entre jóvenes creadores, por la estética y la imaginación lo cual impulsará a la literatura hacia lugares

insospechados. Inglaterra, Alemania y Francia se ponen a la vanguardia de la poesía romántica como una reacción frente a la desmesura de la razón ilustrada. Inglaterra que se había iniciado en la construcción de una sociedad “aparentemente basada en el control y la razón, por la vía de la industrialización y el capitalismo salvaje” (Ballesteros, 2000), no tardará en comenzar a ilusionarse por los efectos de la reacción del nuevo sentir del espíritu humano: Blake, Wordsworth y Keats, buscaron en sus creaciones poéticas la libertad en todos los contextos de vida de las personas y encontraron en la naturaleza y en la historia los motivos para su creación artística.

William Blake se apasionó por el sosiego que produce el contacto del hombre con la naturaleza, se opuso a todo convencionalismo social y la grandeza de lo humano lo apreciaba solo en la inocencia de los niños. Sus Canciones de Inocencia realzan las seráficas e idílicas emociones de quienes aún no han sido corrompidos por la sociedad de los adultos. Probablemente la convulsionada Europa dieciochesca lo impulsó a la búsqueda de la serenidad y la felicidad en el misticismo oriental, especialmente en el budismo zen, que le produciría el sosiego, la tranquilidad del espíritu y la elevación espiritual que requería su alma romántica.

William Wordsworth revolucionó el lenguaje poético, cuya inspiración la buscó en los paisajes de su suelo natal en el noroeste de Inglaterra, en la zona de los grandes lagos, allá en los límites con Escocia, allí vivió toda su juventud. Atraído por el movimiento revolucionario francés viajó a París para conocer de cerca las transformaciones que se estaban produciendo en el país galo, al poco tiempo se decepcionó ante el terror desatado por algunos dirigentes de la Revolución como Robespierre, Marat y otros, quienes convirtieron a la guillotina en el único camino para imponer los cambios sociales que esperaba la nueva sociedad francesa. Wordsworth buscó alejarse de aquel ambiente de deshumanización y de destrucción de todo lo que no fuera del agrado de los revolucionarios, y regresó a su país natal para ir al encuentro del sosiego que anhelaba su alma poética en el contacto directo con la naturaleza, y se convirtió

en el cantor de los parajes que conoció en su niñez y adolescencia en los alrededores de Dove Cottage. Los Poemas de Lucy, dedicados a una joven que murió siendo casi una niña, están impregnados de una belleza singular y de una honesta sencillez que reflejan la comunión del poeta con la naturaleza. De la joven Lucy escribió esta bella elegía: Vivió entre los nunca hollados senderos/ Junto a los arroyos de Dove,/ Una doncella que no tuvo quien la alabara/ y pocos que la amaran. Como otros poetas románticos, Wordsworth nos invita a buscar en la vida natural la dulce tranquilidad que no nos proporciona la sociedad. En su poesía se refirió a que el desaliento y el desasosiego que turban a los seres humanos se deben a la tensión que en sus ánimos produce la vida citadina que los arrastra a la autodestrucción.

De John Keats se puede decir que perteneció a la “Segunda Generación Romántica” inglesa, junto con Byron y Shelley, consideraron a los poetas citados anteriormente como conservadores, probablemente porque aquellos se desencantaron ante los cambios que se produjeron en Europa con la Revolución Francesa; pero esa nueva generación muy pronto también fue arrastrada por la misma angustia y el vacío que les produjo las guerras napoleónicas y después el marasmo en que se vio envuelta la Francia de la Restauración con Napoleón III. Keats fue un poeta trágico, apenas vivió veintiséis años, tempranamente fue atacado por la tuberculosis enfermedad que, para esa época, era incurable. Trató de buscar sosiego en la poesía, y dos años antes de morir escribió sus más grandes poemas: Oda a una urna griega y Oda a un ruiseñor. Murió en Roma a donde había viajado en busca de alivio al mal que consumía su vida. Días antes de su postrer final escribió como epitafio: “Aquí yace aquél cuyo nombre fue escrito sobre el agua”. En esos magníficos y enigmáticos poemas, Keats dejó una evocación meditativa sobre un objeto artístico elaborado por manos humanas y el canto de una avecilla, ambos elementos, le parecieron mantenerse por toda la eternidad, le eran imperecederos. Probablemente, ese sentimiento de perdurabilidad fue consecuencia de la angustia que vivió el poeta al presentir la cercana realidad de la muerte.

La Universidad de Jena fue el centro inicial del movimiento romántico en Alemania. La historiografía del Romanticismo alemán habla de tres círculos: a) Jena, donde militaron los jóvenes poetas Schlegel, Fichte, Novalis, Schelling y otros; se caracterizaron por una orientación filosófica y crítica. b) Heidelberg, sus representantes más conocidos fueron Brentano, Arnim y Grimm, sobresalieron en el cultivo de una poesía donde plasmaron la belleza del paisaje y la grandeza del pasado alemán. c) Berlín, la crítica lo calificó como el círculo más bohemio, fueron los asiduos visitantes de los salones y las tabernas; entre ellos se destacaron Heine, Hoffmann, Chamisso y Fouqué. Ellos representaron a la poesía del deseo, el amor y la muerte. Hay que aclarar que muchos románticos alemanes no militaron en ninguno de estos círculos y prefirieron su independencia como el caso de Hölderlin, Jean Paul y Kleist. El movimiento romántico alemán se declaró enemigo del proceso revolucionario francés cuando éste impuso el terror y se convirtió en una amenaza para el resto de Europa, y las guerras napoleónicas ensombrecieron la paz del continente. El período más floreciente del Romanticismo alemán se extendió entre 1795 a 1830.

La influencia de Rousseau, así como la de los románticos alemanes y el interés por el medioevo constituyeron los elementos necesarios para comprender el Romanticismo en Francia. No se exagera cuando se afirma que el pensamiento moderno ha tenido en el ginebrino uno de sus mayores exponentes, no solo en el terreno literario, sino también en la filosofía política. Su seguidor más inmediato en el terreno del Romanticismo francés fue Bernardin de Saint-Pierre. Sin duda que la Revolución produjo grandes cambios en todos los niveles del pensamiento francés. Diríase que el movimiento transformador no fue una gran época literaria; las preocupaciones de los literatos no estaban dirigidas propiamente a la literatura, sino a la transformación social.

En lo propiamente literario el Romanticismo francés se puede estudiar en tres dimensiones, perfectamente delineadas en el terreno creativo: el individualismo, el renacimiento religioso y sentimental después de la Revolución, y el influjo de la contemplación de la naturaleza. Además, en este terreno, cabe destacar la producción creadora de Chateaubriand, quien introdujo un arte cosmopolita en lugar de un arte exclusivamente

nacional. La figura de Madame de Staël fue decisiva para la renovación literaria francesa. Los románticos defendieron la literatura como expresión de la sociedad, por lo que a estos principios literarios se añadieron otros de carácter político. El movimiento romántico comienza siendo monárquico y católico, como bien se aprecia en las ideas de Chateaubriand y Madame de Staël y estuvo plagado, en ojos de sus detractores, de germanismos, frente al tradicional clasicismo nacional francés. La crítica literaria de ese período desencadenó una “batalla” que tuvo lugar en todas las corrientes artísticas, la cual se desarrolló con mayor crudeza en el teatro, siendo Víctor Hugo su batallador más representativo en ese terreno.

Después de ese despliegue de avasalladora presencia en el arte comienza un período de apaciguamiento y transformación del alma romántica. La primera que cambia es la poesía y con ella toda la literatura. El tiempo de las exaltaciones apasionadas se sosegó: la poesía dejó de ser exclusivamente personal, se impregnó del espíritu científico que irrumpió en esos momentos, y buscó mostrar las concepciones generales de la inteligencia, en lugar de los accidentes sentimentales de la vida individual. La inspiración escapó del corazón. Algunos románticos reaparecerán después sin aquella fuerza de entonces, y lo harán para enseñar a borrar el “yo” y la particularidad de la experiencia íntima. Hay quienes sostienen que el egoísmo pasional del Romanticismo murió y fue reemplazado por el Realismo y el Naturalismo, especialmente en Francia. No se puede negar que la frustración, la desilusión y el desencanto se hayan convertido tempranamente en estados de ánimo que acompañaron entonces a los pensadores románticos de ese período de la historia de la cultura europea.

El fundamento y la fuente de toda verdad y de toda certeza filosófica

Si bien es cierto que el proyecto cultural de la modernidad fue esbozado en sus fundamentos más significativos por los filósofos de la Ilustración, quienes abrevaron en el racionalismo y el optimismo del pensamiento del siglo XVIII, en el cual creyeron encontrar la condición de todo saber, percibieron el liberalismo político como el ejercicio individual de los derechos humanos. Así mismo, en los Principios de la Filosofía, obra aparecida en 1644, donde Descartes hace del entendimiento humano el

sujeto, el fundamento y la fuente de toda verdad y de toda certeza, son los criterios imprescindibles que los filósofos de la modernidad requirieron para definir inicialmente los elementos o las ideas que les sirvieron para establecer las bases filosóficas y morales de la cultura moderna.

La filosofía que hizo causa común con el Romanticismo, no niega de plano la racionalidad humana, pues sigue considerándonos seres dotados de vida y de razón, su preocupación es por lo que ésta nos oculta, porque nada real o humano le es ajeno. Filosofar es un preguntar permanente, diríamos con Comte-Sponville (2002), que es una búsqueda de la verdad total o última –y no, como en las ciencias, de tal o cual verdad particular-, por eso hay que filosofar: porque hay que reflexionar sobre lo que se sabe, sobre todos aquellos elementos que son puros hechos de la razón, sobre lo que vivimos, sobre lo que queremos y porque, para ello, ningún saber nos es suficiente ni nos dispensa de hacerlo. Nada le impide a la filosofía hacer de la razón su instrumento de conocimiento; como tampoco le impide al hombre vivir sin ilusiones, y a la vez procurar la felicidad y la libertad.

Merece destacarse lo que de cierto hay de identificación y alejamiento entre la filosofía ilustrada y el Romanticismo dieciochesco. Arango (2000), para marcar ciertas diferencias entre ambas corrientes de pensamiento, escribe:

Los filósofos del siglo XVIII no tuvieron nostalgia del pasado, como sí lo tuvieron los románticos; los ilustrados no estuvieron dispuestos a idealizar la antigüedad griega o latina o la Edad Media; ya Descartes había manifestado antes un desinterés excesivo por los pensadores que lo precedieron (p. 15).

Se podría decir que el Romanticismo, por una parte, le pone límites a la razón, límites que ya el propio Descartes avizoraba cuando se refería al conocimiento de la naturaleza y también cuando analizaba problemas relacionados con el quehacer humano y la acción moral. Por otro lado, la Ilustración y el Romanticismo impulsan al hombre a la búsqueda de su identidad, a encontrarse así mismo, a un viaje a su propia interioridad. El ilustrado y el romántico también son viajeros y aventureros. El primero,

busca nuevos horizontes para expandir hasta límites insospechados su racionalidad, va siempre en procura de una racionalidad universal y objetiva; mientras que el segundo, su viaje lo emprenden hacia su propia interioridad, hacia lo oscuro, caótico y desconocido de lo cual no hay imagen visual, hacia ese mundo que Goethe llamará lo “demoníaco”. Diríamos, que si bien la Ilustración buscó la manera de eliminar lo demoníaco, en cambio el Romanticismo y su filosofía tratan de sacarlo al plano de la realidad y ofrecerlo como materia de reflexión. Quienes heredaron el optimismo ilustrado acabaron pronto en el desencanto. Se dieron cuenta de que las promesas de paz y prosperidad no se cumplieron, y que la sueño de la felicidad universal fue eso, sólo un sueño. Nacieron así los filósofos de la sospecha, cuyo propósito fue dirigido a relevar a la razón de su función rectora y confiar a los elementos irracionales las riendas de los destinos humanos.

La filosofía de la sospecha y la ilusión como desengaño

La visión de la conciencia moral, desde Lutero hasta hoy, no deja de ser interesante, por los enfoques que se le ha dado, algunas veces novedosos y en otras ocasiones no ha estado exenta de críticas. Abundan las críticas que han animado el carácter polémico y controversial de dicho concepto. En una apretada síntesis se abordan algunas opiniones sobre el tema, especialmente las de Marx, Nietzsche y Freud, considerados los maestros de la sospecha, y para quienes la conciencia era vista como una infraestructura subyacente. No obstante, las críticas que ha recibido el término sobre su papel en el plano moral, sigue siendo de interés en diversos campos del conocimiento humano.

En 1965 apareció la obra de Paul Ricoeur intitulada *Freud: una interpretación de la cultura*, donde acuña la expresión la “escuela de la sospecha” para referirse a que los tres pensadores citados, no obstante sus diferencias, se aproximan al considerar la conciencia en toda extensión como “falsa”, que como afirma Gómez (2000, p. 26): “Bien fuera una infraestructura socioeconómica en el caso de Marx, la nietzscheana voluntad de poder o la infraestructura pulsional del inconsciente freudiano”. Así, pues, la conciencia se presenta falseada por intereses económicos (Marx), por el resentimiento del débil (Nietzsche), o por la represión

de inconsciente (Freud); lo cual involucra tres formas no confiables de interpretar el sentido de la conciencia y su apreciación de la realidad.

En Marx, la conciencia es consecuencia del desarrollo de la producción social que determina entre los hombres relaciones definidas, indispensables e independientes de su voluntad y que corresponden a un estadio determinado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción. Dice Marx (1975, T. 1, p. 373): “La suma total de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se elevan las superestructuras legal y política, y a la que corresponden formas definidas de conciencia social”. Ciertamente, para Marx no es la conciencia la que determina la existencia social de los hombres, es ésta la que determina su conciencia. Marx sostuvo en todo momento que los hombres se pueden distinguir de los animales por la conciencia, por la religión, etc., pero, básicamente, los hombres empezaron a distinguirse de los animales a partir del momento en que comenzaron a producir sus medios de vida. “Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material” (Marx-Engels, 1977, p. 103). De ahí que el hombre puede ser consciente de su realidad material, pero la conciencia no existe como conciencia moral.

Nietzsche concibe la conciencia moral como un “resentimiento”, producto del instinto de crueldad de los hombres que al no poder deshogarse se vuelven contra sí mismo, originando la “mala conciencia”, y “sólo la voluntad de maltratarse así mismo proporciona el presupuesto para el valor de lo no-egoísta” (Nietzsche: 1972, p. 100). Obviamente, Nietzsche propone otra teoría del bien y del mal, cuyo enfoque fundamental se encuentra en su obra *Más allá del bien y del mal*. El dominio de los nobles se ha caracterizado porque “lo bueno”, “lo digno”, era lo que ellos hacían para satisfacer sus instintos egoístas: dominar, castigar y matar; y “lo malo”, “lo sencillo”, es todo aquello que hace el pueblo sencillo: obedecer, arrepentirse y amar. No hay una conciencia del bien y del mal, porque en ese dualismo moral primigenio que sobre el cual predicaba Zaratustra: “No se robará mientras se corra el peligro de ir a la cárcel” (1981). El bien es todo aquello que la moral puede aprovechar, mientras que el mal es todo lo que la puede dañar. Sólo el convencimiento del

castigo cierto puede detener al hombre en su camino hacia el mal; sin embargo, el que es hábil y fuerte, mientras pueda evadir la justicia no se preocupará de las reglas morales. No hay en el ladrón conciencia alguna que lo detenga ante el mal. No hay a *priori* un deber ser moral o categórico. Para Nietzsche el representante de esta moral basada en una conciencia a *priori* es Kant, a quien llamó el “chino de Königsberg”, el “autómata matraquero del deber”, y lo acusó finalmente de ser, junto al cristianismo, defensor de una moral de esclavo, envenenador de la vida y predicador de la muerte.

El psicoanálisis –en cuanto a un método de estudio de aplicación general- se ocupó con ahínco del problema moral y de la conciencia, pero sin las precisiones que se observan en otras corrientes de pensamiento. Se puede afirmar que Freud no encontró razones fundamentales para justificar una posición ética sustentada en la teoría psicoanalítica. Su preocupación se relacionó más con la génesis de la moral que buscar razones que justificaran la validez de los preceptos morales, no hay en él, como señala Castilla del Pino (1989, p. 98), “una teoría del deber-ser, sino una psicología de lo que llega a ser deber; más propiamente: una psicogenética de la moral. Genética del deber, no filosofía del deber-ser”. Cuando le tocaba abordar el problema moral, Freud dejó entrever la imposibilidad de dar adecuadas respuestas al respecto, pues como lo afirmara en cierta ocasión: si tuviera que justificar un comportamiento justo y bondadoso no tendría una respuesta que dar, argumentos apropiados a su comportamiento moral. Para el psicoanálisis la conciencia moral no define los actos psíquicos, sino que la considera como una cualidad que acompaña dichos actos. Desde el yo se rechazan los impulsos que inquietan y perturban al individuo, aunque este rechazo sea inconsciente, y sería, a última instancia, desde el ámbito del inconsciente que se levanta la conciencia moral.

Por otra parte, la conciencia involucra la noción de deber moral, para referirse a las exigencias derivadas de la propia interioridad del sujeto, a esa especie de autoobligación o autolimitación que caracteriza a la persona y que le impone una actuación libre y autónoma; es decir, aquellas sanciones internas que se manifiestan a través de los actos voluntarios

y responsables de la acción humana. Se trata, al decir de García Marzá (2000, p. 71) de “una obligación libre, voluntaria y reflexivamente aceptada”, la cual se traduce en mandatos y obligaciones que determinan en gran medida el comportamiento humano.

Ramón Alcoberro (2003), analiza el pensamiento ético de los filósofos de la sospecha y lo vincula al contexto del sensualismo materialista que les había llegado a través de la tradición epicúrea. Marx encuentra que la ética que se nos impone socialmente está al servicio de los prejuicios de la clase que gobierna y que posee los medios de producción. Todo cuanto sobre el poder se considera necesario porque se convierte inevitablemente en “bueno”, aunque no lo sea. La ética es “ideología” (conciencia falsa, interesada). Mientras que para Nietzsche, la ética nihilista se basa en el malentendido, según el cual el hombre es incapaz de crear por su debilidad e impotencia. Nietzsche ha pregonado que la ética de origen platónico, cristiano y kantiano, reprime la vida; por eso sólo lograremos ser superhombres para poner fin a la moral del rebaño y crear nuestros propios valores. Por eso sólo es “bueno” lo que ensalza la vida, no lo que la sociedad presenta como moral. Al referirse a Freud encuentra que la ética nace del superego: su origen hay que buscarlo en el miedo que desde la infancia nos produce el padre, interiorizado por el inconsciente. La ética es una represión del deseo y nos culpabiliza permanentemente. Por eso hay que promover la liberación del placer y de la sexualidad, como única forma de evitar la neurosis y la angustia.

En definitiva, la filosofía de la sospecha asume, para decirlo en palabras de Marx, que “nada está bien” y que la actitud ante la cultura y la sociedad, ha de ser de crítica constante. Una crítica que se ejerce en nombre de la deseable racionalidad del mundo es lo único que puede salvarnos ante la irracionalidad del sistema social que conduce a la miseria moral y a nuestra propia autonegación.

La “filosofía de la sospecha” busca la superación de la inadecuada realidad a través de la desenmascaración de la sociedad burguesa, la superación del resentimiento y de la compasión, y una nueva interpretación de Dios. El origen ex-nihilo de Dios se cambia por una creación surgida

de la mente insatisfecha y miedosa del hombre. Los seres humanos han creado a Dios para aliviar sus temores y su angustia existencial. En Marx la idea de Dios es una forma de alienación, de negación y de búsqueda de consuelo a la explotación de los débiles. De ahí que la religión es “el opio de los pueblos”, que la burguesía aprovecha en su propio beneficio explotando a los desposeídos. Para Nietzsche el Dios cristiano niega la capacidad del hombre de crear sus propios valores y el sentido de su vida, y declara la muerte de Dios y el surgimiento del superhombre. En Freud toda religión es una ilusión, y Dios es producto de la incapacidad de los seres humanos para decidir sobre sí mismo y necesitan crear una figura paterna protectora de todas sus ilusiones y debilidades.

Cualquier intento de aproximación al término “ilusión” pone de manifiesto dos tendencias: un sentido negativo impulsado por los ilustrados y favorecido por los filósofos de la sospecha que ven en la ilusión una esperanza acariciada sin fundamento racional, y es consecuencia del engaño de los sentidos; sin embargo, para los románticos el término tiene una connotación positiva al ser considerado como un sentimiento que puede expresarse como una fuerza vital y motivadora, lo que significa que tiene una realidad propia y no es mero engaño y falsamiento. Marx, Nietzsche y Freud consideran a la ilusión como “un tipo de error de nefastas e inevitables consecuencias, si no nos apercebimos de él” (Ávila, 1999, p. 138). La ilusión representa el autoengaño, la falsa representación y nos hace ver la realidad no como es, sino como querríamos que fuera (Marx); así mismo expresa un estado de desamparo y de desorientación que sigue a la desaparición de todo aquello que hasta entonces había sido lo máspreciado y lo más significativo para el hombre (Nietzsche); y, por último, la ilusión como la religión son solo un consuelos para los desamparados, quienes, si se proponen pueden vivir sin ellas (Freud).

No cabe duda, de que la ilusión no es ni puede ser ajena a los problemas propios de la modernidad ni a la filosofía misma. Quizás en su comprensión se tenga que abordar, por una parte, como realidad, y, por otra, como valor; es decir como ontología expresada desde el lenguaje (desde lo que decimos que hay) o como valor (desde lo que nos proponemos que haya). El hombre moderno presenció con inquietud los

dramáticos cambios que se iban produciendo en las cosas y en él mismo, lo que le produjo una actitud de asombro ante ese espectáculo del devenir y no pocas inquietudes ante la inestable de la realidad. “El cristianismo ofreció el contrapunto práctico y ético a esta reflexión teórica y ontológica” (Ávila: 1999, p. 268); pero lo que ofrecía el cristianismo era una dualidad del mundo como lo había pensado Platón, de donde aquel toma sus principios básicos para desarrollar la idea de encontrar la felicidad en el más allá, en lo desconocido y no en la realidad inmediata proporcionada por los sentidos y comprendida con la claridad de la razón. Esa duplicidad del mundo es lo que los filósofos de la sospecha denuncian como ilusión. Marx, por una parte, hará uso del término “ideología” para identificar a la ilusión; y Nietzsche aseverará que se mantendrá la creencia en Dios mientras se siga creyendo en la gramática. La discusión permanente será el signo inequívoco de la modernidad. Todos esos desajustes y crisis fue la condición que generaría el crecimiento, el cambio y hasta el progreso desde la perspectiva ilustrada. Y la filosofía tuvo que buscar la vía más conveniente para mantener la confianza del hombre en sí mismo y en los demás y dar esperanza en la solidez de la vida y en la búsqueda de sentido para un mundo que ya no será el mismo.

La muerte de Dios, entendida como pérdida del absoluto, será el golpe certero que Nietzsche le da al mundo de las ilusiones, a la esperanza y hace que la humanidad queda sin dirección moral, sin la certeza de que tiene un sentido de redención y en una especie de sequedad espiritual. Nietzsche propone la idea de olvidar el pasado histórico y para vivir es preciso “vivir sin recuerdos”, sin memoria. El pasado lo entiende Nietzsche como algo que predispone a una visión “malvada” de la historia y del devenir. Y así, la historia representa a un relato de una expiación, un sufrimiento, un castigo, y la negación de ese pasado es solo posible por el olvido. El remedio que recomienda Nietzsche para mantenerse en ese mundo sin memoria es el azar; es decir, aceptar la consideración del mundo como juego y del hombre como jugador.

Comprender la modernidad: la vía hermenéutica y la fenomenología

Desde la perspectiva de nuestros días, la Ilustración, el Romanticismo y todo el contexto filosófico moderno requieren para su comprensión y análisis de una metodología adecuada. De modo que la labor de desciframiento de ese nuevo estilo de pensar realidad que se desarrolló en Europa a partir del Renacimiento, donde la racionalidad, la intuición, el simbolismo, la imaginación y la sensibilidad reclamaron espacios desde donde pudieran dar un sentido a la vida. Esta nueva interpretación de la realidad representada por los movimientos que ya hemos analizado, con sus aproximaciones y distancias, representa una vía plausible para entendernos a nosotros y a nuestra época. Los ilustrados buscaron la verdad en la meridiana claridad de la razón donde le encontrarían un carácter universal y objetivo; mientras que para los románticos la verdad podría emerger también del reino de la sombra que constituye la otra cara de nosotros mismos, esta parte de la realidad se presenta a través de los símbolos, y para entender los símbolos, como lo vio Paul Ricoeur, sólo es posible en el contexto de la interpretación, de la hermenéutica y expresarse a través del arte. “Y el artista –o el poeta- no es sino un intérprete de símbolos: alguien que descifra su sentido originario y oculto” (Ávila, 1999, p. 63). Diríamos que para el romántico la realidad es sólo símbolos y el conocimiento es su interpretación como una manera de entender y evaluar la vida en general y, particularmente, la naturaleza humana. El romántico entenderá la vida como consenso, diálogo, conversación y esta manera de relacionarse y de actuar es justamente la comprensión, la hermenéutica, pues, para él el mundo en su totalidad se hace simbólico y requiere que alguien descifre su sentido original y oculto, y ese alguien es el artista.

Dilthey hará de la hermenéutica romántica una metodología histórica y la ampliará hasta hacerla una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu. Y en siglo XX, Heidegger amplía el su contenido más allá de lo estrictamente epistemológico y metodológico para convertirla en modo de ser; es decir, que la hermenéutica adquiere un sentido ontológico.

La modernidad y el nuevo paradigma ético

El mundo moral del hombre moderno requiere de un análisis profundo, ser examinado con la mayor precisión posible y para ello requiere de un procedimiento interpretativo; es decir, requiere de la hermenéutica como una vía necesaria para entender y comprender su ámbito individual y colectivo en ese período histórico. El comprender y el interpretar el sentido de los comportamientos y saberes de las personas.

Históricamente la ética se ha desarrollado en medio de dos grandes interpretaciones del deber: una noción *teleológica*, dirigida en función de alcanzar un fin determinado; y una idea *deontológica*, que busca lo que es debido, o lo que es correcto para todos; es decir, que la ética deontológica, apunta hacia el carácter normativo de lo justo. La ética teleológica en la antigüedad clásica tuvo supremacía frente a otras tendencias, pues tenía como finalidad la búsqueda de la “vida buena”, de lo que es bueno para todas las personas, que no es otra cosa que la felicidad, y a la vez trataba de orientarlas racionalmente, ayudándolas a tomar la mejor decisión, una decisión prudente y con observancia de la ley. Mientras que la dimensión deontológica marcó los rasgos fundamentales de la ética moderna, particularmente con Kant (1983). La ética, apoyada en el paradigma de la conciencia, encuentra en la noción de deber las razones que acompañaran los juicios morales durante toda la vida. Kant busca justificar el papel de la razón en el obrar moral, y encuentra que la razón es una facultad práctica que influye en la voluntad del individuo.

Kant comienza por establecer una diferenciación entre los distintos grados de la racionalidad en el obrar. Ahora bien, ¿cuáles son esos grados o criterios de diferenciación? El filósofo señala tres posibilidades de utilizar la razón práctica, o lo que es lo mismo tres tipos de deberes o imperativos: a) *Problemático-prácticos*, que se ocupan de señalar los medios adecuados para alcanzar un fin determinado; a través de ellos se puede alcanzar cualquier propósito posible. b) *Asertórico-prácticos*, no van dirigido a un fin posible sino real. c) *Categoricos*, los cuales declaran la acción por sí misma, sin que haya detrás de ellos algún tipo de interés, fines o propósitos. Los deberes Problemático-prácticos y Asertórico-prácticos tiene un carácter hipotético, en ellos la razón es utilizada como

medio, sin importar la validez normativa y la capacidad de responsabilidad del sujeto. En consecuencia, no hay en ellos valoración moral. “Se trata más bien de imperativos pragmáticos o de consejos de la prudencia” (García Marzá: 2000, p. 84). Sin embargo, los imperativos categóricos tienen el carácter de deber moral, no están limitados por ninguna condición y son completamente invariables. Se trata de un acto voluntario que las personas pueden darse a sí mismas. Esta autolegislación, esta ley autoimpuesta desde la voluntad racional, la que Rousseau consideraba como la auténtica libertad es donde encuentra Kant el supremo criterio de la moral. Lo importante para Kant (1973) es la voluntad racional que determina la acción y no la acción en sí misma. En la voluntad racional está la fuente de la obligatoriedad. Esta es la base del formalismo kantiano que concibe los valores éticos exclusivamente sobre una base racional y apriorística. De ahí el carácter universal de las acciones morales y la no obediencia a fines materiales. La acción es moral cuando es realizada sólo por deber moral expresado por el imperativo categórico: “Obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal” (Kant, 1994, p. 81). La moral kantiana considera que es el ser racional el que se da a sí mismo los mandatos de la moralidad y que cada individuo es su propia autoridad moral. El mérito moral de cada hombre se da en la medida que actúa por amor al deber, deber que se presenta como la obediencia a una ley de carácter universal, válido para todos los seres racionales.

CONCLUSIONES

- La modernidad constituyó un período que, no obstante la supremacía adquirida por la razón que fue elevada por la Ilustración a una connotación de objetividad y universalidad como estructura fundamental de la existencia, representó también tiempos de desasosiego, de inquietud, de crisis de identidad y una búsqueda de sentido de la vida, que en ocasiones nos hizo transitar por caminos inseguros, algunas veces, bajo la tutela del nihilismo y en ocasiones tratando de evitar que el mundo se deshiciera. El Romanticismo se encargará de expresar ese desacuerdo existencial, de desear profusamente una realidad distinta de la que es. Ese espíritu de insatisfacción del romántico se refleja en un estado de ánimo que no es

tanto nostalgia como angustia, o diríamos mejor: ansiedad. Esa ansiedad se manifiesta en el hecho de nunca poder alcanzar su objetivo, “porque el objetivo sencillamente ni existe ni tiene nombre” (Ávila: 1999, 57). Esa insatisfacción del romántico le viene dado porque se trata de un deseo sin objeto, que le hace percibir el mundo como especialmente problemático y la vida como algo angustioso.

- La filosofía moderna tuvo que hacerse cargo de la pérdida de confianza en la vida. Sin embargo, pudo abordar la tragedia sin abandonar la esperanza. La libertad moral surgió como una conquista ilimitada, pero la naturaleza social del hombre hace de la libertad un valor limitado y relativo vinculado a la justicia, definido en el contexto de las leyes y controlado por la responsabilidad.

- El reconocimiento del hombre como realidad política y moral en la modernidad impone, ante todo, la obligación de aclarar la idea que se ha tenido de lo que lo significa persona, porque desde esta idea se logrará caracterizarlo como ser humano, como ser moral, como ser social y político, como “alguien” y no como “algo”, como ser consciente, responsable y digno. Reconocido, además, como un yo, como un ser libre y autónomo que actúa por sí mismo, como sujeto que comprende tanto la noción de individuo como la de sociabilidad que se expresa en el dominio de sí mismo y en expansión, de poseerse sin dejar de ser social; es decir, que a la vez es incapaz de realizarse como proyecto de vida sin la colaboración de los otros. Ser que vive, pero además convive, ser de diálogo y colaboración con los demás: eso es ser persona.

- El individualismo es la ideología que cobra espacio en la modernidad como ideas y valores comunes de una sociedad, en la que el hombre se ha instalado desde el nacimiento y que a lo largo de la vida se va configurando con el descubrimiento de la pluralidad de las convicciones morales vigentes en las distintas épocas y latitudes, como señala Dumont (1982) al referirse al mundo moderno donde conviven un conjunto de ideas y valores que son comunes a numerosas sociedades, países o naciones, se habla de una “ideología moderna” en contraste con la ideología de la sociedad tradicional. La moral, según la tesis de Dumont (1983), se

derivaría a partir de la conciencia, de la voluntad; así como también de la política y la concepción de la sociedad, y sería a través de un contrato que los individuos separados puedan después asociarse para la vida común. Las teorías que propugna el derecho natural creen en un estado de naturaleza anterior a la vida social. De ahí que lo natural es el individuo, mientras lo derivado, lo artificial, es la sociedad: “Con el predominio del individualismo sobre el holismo, lo social ha sido sustituido por lo jurídico, lo político y, más tarde, por lo económico” (Ibíd. 88).

- La modernidad –al valorar la autonomía y la subjetividad como fundamentos de la nueva filosofía del hombre–, heredará, en cierta forma, las concepciones morales de los estoicos, para quienes la moral tiene un carácter racional sujeta a la ley natural que rige la vida humana. A través del helenismo la noción de conciencia había penetrado en el cristianismo y a partir de Pablo de Tarso adquirió la dimensión de una nueva concepción teológica que bien pudo confundirse con la fe, o como la concibió San Agustín, como la interioridad que define al hombre. Lutero se ocupará de fundamentar el carácter individual del hombre, con el cual la modernidad asumirá el problema de la conciencia, desvinculándolo de cualquier tipo de autoridad externa, sea ésta emanada del Papa o del emperador. El Papa y el emperador son susceptibles de equivocarse, y se les puede refutar actitudes y posiciones. Sólo la autoridad de Dios no se discute –afirmará Lutero–, porque emana de un ser todopoderoso.

REFERENCIAS

- Alcoberro, R. (2003). *Entrevista*. Disponible en <http://www.alcoberro.info>
- Arango, I.D. (2000). *El enigma del espíritu moderno*, Editorial Universidad de Antioquia
- Ávila, R. (1999). *Identidad y tragedia*. Editorial Crítica, Barcelona
- Ballesteros, A. (2000). *Historia de la Serenidad*, Editorial OBERÓN, Madrid
- Castilla del Pino, C. (1989). *De la Intimidad*, disponible en <http://www.lecturalia.com>
- Comte-Sponville, A (2002). *Invitación a la filosofía*. Editorial Paidós. Barcelona
- Descartes, R. (1974). *Discurso del método*. Editorial Losada, Buenos Aires

- Dilthey, W. (1951). *Obras completas*. Vol. VI. Fondo de Cultura Económica, México
- Dilthey, W. (1976). "The rise of hermeneutics", en Connerton, P. (dir.), *Critical sociology*, Penguin, Nueva York
- Dumont, L. (1982). *Homo aequalis*. Editorial Taurus. Madrid
- Dumont, L. (1983). *Ensayos sobre individualismo*. Alianza Editorial, Madrid
- Engels, F. (1977). *Anti-Duhring*. Ediciones del Cultura Popular. México
- Freud, S. (1973). *Obras completas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid
- Gadamer, H.G. (1977). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Editorial Sígueme. Salamanca
- García, J.M. (2000). *Ética y hermenéutica*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid
- García Marza, V.D. (2002): *Los estoicos en Camps*, V. (Dir.) Historia de la Ética. Tomo I
De los griegos al Renacimiento (208-281). Ediciones Crítica, Madrid
- García, M. (1974). *Lecciones preliminares de filosofía*. Editorial Época, S.A. México
- Gómez, C. (2000). *Conciencia moral*, en Cortina, A. (Dir.): 10 palabras clave en ética (2000: 17-69). Editorial Verbo Divino. Navarra
- Gómez-Heras, J.M. (2000): *Ética y hermenéutica*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid
- Heidegger, M. (1974). *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México
- Kant, I. (1973). *Crítica de la razón pura*. Editorial Losada. Buenos Aires
- Kant, I. (1983). *Fundamentación metafísica de las costumbres*. Editorial Espasa- Calpe, Madrid
- Kant, I. (1994). *Crítica de la razón práctica*. Ediciones Sígueme, Madrid
- Kant, I. (1995). *La paz perpetúa*. Editorial, Tecnos. Madrid
- Koyré, A. (1971). *Estudio de la historia del pensamiento filosófico*. Editorial Gallimard, Paris
- Koyré, A. (1980). *Estudios galileanos*. Editorial Siglo XXI. Madrid
- Marx, C. (1960). *El manifiesto comunista*. Editorial Grijalbo. México
- Marx, C. (1970). *Manuscritos: Economía y filosofía*. Editorial Alianza. México
- Nietzsche, F. (1972). *Más allá del bien y el mal*. Alianza Editorial. Madrid
- Nietzsche, F. (1981). *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial. Madrid

-
- Peyre, H. (1972): *Qué es verdaderamente el Romanticismo*. Editorial Doncel, Madrid
- Riccour, P. (2009). *Freud: una interpretación de la cultura, Siglo XXI Editores, SA*. Madrid
- Rousseau, J.J. (1980). *Del Contrato Social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Alianza Editorial, Madrid
- Rousseau, J.J. (1984). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Editorial Orbis. Barcelona
- Sambrano, O y Miliani, D. (1976). *Literatura Hispanoamericana, Vol. II*. Editorial Italgráfica, Caracas