



Fernando Pérez-Borbujo Veredas del espíritu: de Hume a Freud

Herder

FERNANDO PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ

VEREDAS DEL ESPÍRITU:
DE HUME A FREUD

Herder

Diseño de la cubierta: Claudio Bado

Edición digital: José Toribio Barba

© 2007, Fernando Pérez-Borbujo

© 2007, Herder Editorial, S. L., Barcelona

1.ª edición digital, 2016

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3162-3

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

PRÓLOGO

CAPÍTULO I.

Hume y la concepción autónoma de la Naturaleza

- 1.1. El diálogo como forma propia del pensamiento reflexivo
- 1.2. La naturaleza de los dioses
- 1.3. El principio de analogía
- 1.4. Teísmo, fideísmo y deísmo
- 1.5. La teodicea y el problema del mal
- 1.6. Naturaleza y moralidad

CAPÍTULO II

La concepción orgánica de la Naturaleza en Kant

- 2.1. Los conceptos kantianos de lo bello y lo sublime
- 2.2. Obra de arte: símbolo moral y organismo natural
- 2.3. La causalidad mecánica versus la causalidad finalística
- 2.4. El fin último de la Naturaleza
- 2.5. El conflicto entre felicidad y moralidad
- 2.6. La validez de la prueba moral de la existencia de Dios
- 2.7. La belleza como símbolo moral
- 2.8. Naturaleza, hombre y Dios

CAPÍTULO III

La «metafísica de la voluntad» en Schelling

- 3.1. Panteísmo y libertad
- 3.2. Mecanismo y dinamismo
- 3.3. La filosofía de la Naturaleza como base de la libertad humana
- 3.4. El concepto ontológico del mal
- 3.5. Naturaleza e historia

[3.6. Libertad y predestinación](#)

[3.7. Dios y la revelación](#)

[3.8. Naturaleza, voluntad y revelación \(offenbarung\)](#)

CAPÍTULO IV

[*El «pensamiento único» de Schopenhauer*](#)

[4.1. El «pensamiento único» de Schopenhauer](#)

[4.2. Sobre la voluntad en la Naturaleza](#)

[4.3. El concepto schopenhaueriano de Naturaleza](#)

[4.4. Naturaleza y lenguaje](#)

[4.5. Magnetismo animal y magia](#)

[4.6. Del querer querer al querer saber](#)

[4.7. La «metafísica práctica»](#)

CAPÍTULO V

[*Nietzsche y el retorno de la voluntad de la Naturaleza*](#)

[5.1. La voluntad y la música](#)

[5.2. Las religiones de la Naturaleza](#)

[5.3. Las potencias artísticas griegas: lo apolíneo y lo dionisiaco](#)

[5.4. El «reencuentro» entre Apolo y Dioniso: el nacimiento de la tragedia](#)

[5.5. La muerte de la tragedia griega](#)

[5.6. La «resurrección» de la tragedia griega en suelo alemán: la ópera wagneriana](#)

[5.7. Naturaleza, tragedia y voluntad creadora](#)

CAPÍTULO VI

[*Alma, Naturaleza y muerte en Freud*](#)

[6.1. Naturaleza, inconsciente y síntoma](#)

[6.2. Sexualidad y psicoanálisis](#)

[6.3. Sueño e inconsciente](#)

[6.4. El principio de vida \(Eros\) y el principio de muerte \(Tánatos\)](#)

[6.5. Naturaleza, cultura y arte](#)

[6.6. El retorno de una concepción mágica del mundo](#)

[6.7. Salud psíquica y teleología del deseo libidinoso](#)

[EPÍLOGO](#)

[ABREVIATURAS](#)

[BIBLIOGRAFÍA](#)

Prólogo

I

El siglo XIX es un siglo extraño y convulso, cuyo sentido sigue siendo todavía para nosotros, hombres del XXI, un enigma. Las bases de nuestra sociedad, su organización social y laboral, la gestión de la administración estatal y sus beneficios, su sistema legislativo y parlamentario, se forjaron a grandes líneas en el transcurso del siglo XIX. En este siglo, en el que los viejos imperios dan lugar a las nuevas naciones, en el que la cultura ilustrada descubre su propia «sombra», la razón, el ámbito de lo «irracional», «infrarracional» o «superrracional», el individualismo, la dimensión comunitaria y social, la libertad, el peligro amenazante del totalitarismo, se encuentran muchos de nuestros prejuicios y muchas de las raíces de los conflictos que amenazan a nuestro convulsivo mundo global, digitalizado y tecnológico, tan ajeno, aparentemente, a aquel mundo donde la nobleza entona su canto de cisne.

El sustrato metafísico y filosófico de ese siglo parece haber estado marcado por la «apoteosis de la razón» que culmina con el pensamiento y la figura de G. W. F. Hegel. Hegel simboliza el «camino real» de la filosofía del siglo XIX, la avenida central de un pensamiento que se convertirá en hoja de ruta para el pensamiento posterior, comenzando con las figuras eminentes de Engels, Feuerbach y Marx, que entroncan directamente con el nacimiento del pensamiento sociológico de la segunda mitad del siglo XIX, que

llega hasta Max Weber o al positivismo de Comte. Frente a ese «camino real», se alzan las voces impotentes de los románticos, las figuras aisladas de Søren Kierkegaard o Friedrich Nietzsche, como representantes del «irracionalismo»¹ o el individualismo, intentando en vano oponerse a la marcha majestuosa de ese espíritu absoluto, que configura las edades del mundo y de la historia.

Sin duda, en la idea de «sujeto absoluto», entendido éste como «espíritu», se encuentra la idea central del pensamiento ilustrado que culmina en el mundo decimonónico. La «intersubjetividad», el marco social e histórico que configura la conciencia individual, la unión de estructura y superestructura, la idea de mentalidad o de época, son todo el cortejo que acompaña a esta figura que muchos quisieron ver simbolizada en Napoleón, o en la música triunfal de Beethoven. No obstante, esa visión lineal de la historia del siglo XIX, de un espíritu absoluto que avanza heroico por su camino real, debe ser seriamente cuestionada y corregida. Es mucho lo que sabemos ya sobre la impronta de Schelling en la historia de la filosofía del siglo XIX,² y de la importancia de pensadores como Hölderlin,³ como para ignorar que esa filosofía del espíritu forjada por Hegel ni tan siquiera llegó a ser la filosofía hegemónica del siglo XIX.

En las siguientes páginas el lector podrá introducirse por algunas de las extrañas «veredas» que el espíritu ha seguido durante el siglo XIX, al margen de ese camino real. «Veredas» que se convierten a veces en verdaderos caminos angostos de montaña, o en «senderos del bosque», o en «atajos» por medio de la oscuridad de una verdadera selva simbólica. A esas «veredas del espíritu» está dedicado el

presente libro. Esas «veredas» que aquí nos proponemos explorar no son otras que «Naturaleza, voluntad y arte», verdadera trinidad que articula este nuevo sujeto absoluto, este espíritu absoluto, y que constituye el cañamazo escondido sobre el que se sustenta el verdadero suelo del pensamiento alemán durante el siglo XIX, en todos y cada uno de sus representantes. Ese suelo metafísico no se encuentra en una metafísica de la «razón absoluta», sea en su versión idealista o materialista, sino curiosamente en una «metafísica de la voluntad». El protestantismo y su impronta han conducido a entender el ser como voluntad, descubrimiento que recibió carta de ciudadanía con el ensayo sobre la libertad de Schelling y que, mediante este viaje iniciático a través de las «veredas del espíritu», quedará firmemente asentado como el verdadero «camino real», aunque a la sombra, de la filosofía del siglo XIX.

Una de esas sendas, de esas «veredas», por las que transita el espíritu en esta época es, como ya hemos mencionado, la de la Naturaleza. En este período se realizan prodigiosos avances en las ciencias experimentales y en el conocimiento de la Naturaleza en el ámbito de las así denominadas «ciencias románticas». ⁴ La visión de la Naturaleza sufre durante el siglo XIX una evolución insospechada. Deja de concebirse la Naturaleza como algo muerto e inerte, un mero mecanismo o artefacto cuyas leyes pueden ser conocidas como leyes mecánicas, basadas en el cálculo aritmético y geométrico. Las nuevas ciencias emergentes (biología, química, electricidad, etc.) no cumplen los requisitos prescritos para las leyes mecánicas formuladas por Newton y,

por lo tanto, exigen un cambio de paradigma en la comprensión de la Naturaleza.

El tránsito de una concepción mecánica de la Naturaleza a una orgánica es uno de los puntos de apoyo necesarios para entender la metamorfosis que la comprensión de la Naturaleza está experimentando en el curso de este siglo tan conflictivo y decisivo, tanto en lo natural como en lo social. Quisiéramos poner de relieve la interna conexión existente entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, así como la imposibilidad de realizar un cambio en el paradigma de comprensión de la Naturaleza que no afecte a la comprensión que tenemos de la libertad y del espíritu como agente primordial del cuerpo social y de la historia. En realidad, este libro pretende explorar dicha conexión interna entre Naturaleza y libertad, entender la terrible ligazón que entre la Naturaleza y lo social se llevó a cabo en el siglo XIX, cuya herencia pervive hasta el momento actual.

Resultaría útil, por lo tanto, tener una nueva visión de la evolución sufrida por la imagen de la Naturaleza en el transcurso del siglo XIX como espejo en el que poder comprender la evolución sufrida por la imagen que el hombre de esa época poseía del espíritu. Evidentemente esta forma de operar nos permitiría justificar la comprensión «metafísica» de la filosofía del siglo XIX que aquí pretendemos defender.⁵

El punto de arranque de nuestra exposición será la crítica que Hume lleva a cabo de las famosas pruebas para la demostración de la existencia de Dios en sus *Diálogos sobre la religión natural* (1779), forjadas a lo largo del medioevo a partir de una concepción teleológica de la Naturaleza, regi-

da en su curso por la acción de la inteligencia y la voluntad divinas, por su providencia, que da lugar a un encadenamiento ejemplar de las causas en orden a la causa final. Mediante el diálogo, Hume pone de manifiesto la fuerza probativa de dichos argumentos del designio, haciendo notar que su base es la analogía, en la cual la correspondencia con uno de los términos de la comparación ejemplar permanece fuera del control intelectual y empírico por parte del sujeto. No obstante, el diálogo entre un teísta, un deísta y un escéptico servirá para poner de manifiesto la importancia de la Naturaleza en la concepción de la divinidad y de la finalidad teleológica del mundo en el que se inserta la acción humana.

Será esta visión teleológica de la Naturaleza la que introduzca Kant, segundo eslabón de esta cadena que intentamos examinar, en su *Crítica del Juicio* (1790), en la que de un modo indirecto, bajo la apariencia de una vuelta al medioevo, se incoa la idea revolucionaria de la «autonomía de la Naturaleza» y la exigencia de pensarla en términos orgánicos. La Naturaleza, pensada desde una dimensión estética —dato que merece la pena retener para entender mejor las conexiones que desde los inicios guarda la teoría de la Naturaleza con la estética—, aparece como un organismo que se retroalimenta y autoabastece. Dicho organismo no sólo ha de ser pensado como el efecto de la voluntad de un agente inteligente, sino que, lo que resulta más importante para nuestra investigación, implica que la Naturaleza no puede ser entendida como un objeto mecánico. Desde este momento la Naturaleza ha de ser comprendida como el despliegue, modo ordenado y jerárquico, de una ley in-

terna, siguiendo unos criterios de organicidad que configuran la Naturaleza como el desarrollo efectivo y orgánico de una libertad.⁶

El tercer eslabón de esta cadena lo constituye, sin duda, una de las grandes obras maestras del siglo XIX y de la literatura filosófica universal: las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809) de F. W. J. Schelling. En esta obra Schelling intenta demostrar que la Naturaleza es un «organismo de la libertad» —entendiendo «organismo», tal como lo definiera Kant, como aquello que es «causa y efecto de sí mismo»— no tan sólo porque con la libertad principia la Naturaleza, que tiene en ella su origen, sino porque también ella es su fin, dado que su *télos* se encamina a alumbrar la libertad humana como «capacidad real y efectiva para el bien y para el mal» (SW VII, pág. 358). Por lo tanto, se entiende ahora la Naturaleza de un modo evolutivo, siguiendo la imagen prefigurada por Aristóteles en ese texto, de alguna manera profético, *Acerca del alma*, donde presenta la Naturaleza como el desvelamiento progresivo de las diversas «almas» (mineral, vegetal, animal y humana), como «potencias de una única alma» que se manifiesta de un modo pleno en el hombre teórico o espiritual, cuya figura constituye para su autor el paradigma de lo humano. La exégesis de esta obra nos ayudará a entender la profunda conexión entre Naturaleza y espíritu, necesidad y libertad, así como a comprender de qué modo la libertad no puede ser entendida de una forma azarosa, anárquica, absolutamente irracional o infundamentada, asemejándose más bien para Schelling a una forma superior de necesidad, a

una especie de Naturaleza espiritual que viene a completar y superar la Naturaleza visible, realidad corporal de una libertad que aspira a su máxima manifestación.

El cuarto eslabón de esta cadena lo constituye el pensamiento filosófico de Arthur Schopenhauer. En general todo su pensamiento, pero más concretamente una pequeña obra que escribe y utiliza para justificar «experimentalmente» su teoría metafísica, elaborada en su gran libro *El mundo como voluntad y representación*, según la cual la esencia propia del mundo, el tuétano escondido del mundo, es la voluntad. Nos referimos a su obra *Sobre la voluntad en la Naturaleza* (1836), escrito de índole ecléctica y argumento errático, que nos servirá para ilustrar de qué modo llega a Nietzsche esta imagen de la Naturaleza en la que se resume y sintetiza la emergencia de una nueva «metafísica de la voluntad». Entender la Naturaleza a partir de una concepción metafísica del ser como voluntad nos permitirá percibirla como el despliegue progresivo de una voluntad única. No es cierto que en la realidad haya una multitud de voluntades individuales, que sólo se relacionan o armonizan externamente en función de una especie de «armonía preestablecida», de un «destino» o «providencia divina». En realidad en el mundo se manifiesta y desvela una única voluntad de la que depende la unicidad del mundo, de la historia y de la vida.

Sobre este postulado metafísico se articula la concepción que de la tragedia, en el marco del pensamiento heleno tardío, desarrolla Friedrich Nietzsche en el umbral de su singladura filosófica en su obra *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (1871). En dicha obra, donde se in-

tentan analizar los instintos artísticos de los griegos, Nietzsche bebe literalmente de la obra schopenhaueriana, llevándola a un ámbito nuevo. En realidad, más bien deberíamos decir que Nietzsche representa con esta obra una curiosa «síntesis» de Schelling y Schopenhauer.⁷ La tragedia griega es concebida por Nietzsche como culmen de la celebración de los misterios en Grecia. Misterios íntimamente emparentados con una «religión de la Naturaleza», en la que se celebraban los misterios de Dioniso-Niño, devorado por las bacantes, como nos relata Eurípides,⁸ y con la cuestión de la posibilidad de una vida *post mortem* o de un desciframiento de la esencia escondida en el seno del panteón politeísta griego.

El análisis de lo dionisiaco y de lo apolíneo, como fuerzas o instintos artísticos del hombre griego, conduce a una reinterpretación de las relaciones entre antiguos y modernos. Nietzsche, fuertemente influenciado por Wagner y por su concepción musical,⁹ intenta repensar la tragedia griega a partir del fenómeno de la reciente ópera wagneriana, reivindicando el elemento musical como elemento fundamental de la misma, como el fenómeno primigenio y más prístino de la voluntad. Resulta claro que sin las reflexiones sobre la música como manifestación directa y primaria de la voluntad originaria llevadas a cabo por Schopenhauer en la tercera parte de su obra *El mundo como voluntad y representación* (1818),¹⁰ no hubiese sido posible esta reflexión nietzscheana. La voluntad culmina, pues, este proceso en el que la Naturaleza es concebida como la lucha agónica de dos tensiones o tendencias en el seno de una voluntad originaria que finaliza en el hombre y que atraviesa la concien-

cia de los diferentes pueblos, que en sus obras de arte y en sus rituales religiosos celebran los misterios de esta voluntad que recorre la Naturaleza y la historia.

Será en el seno del pensamiento de Freud, autor a caballo entre el siglo XIX y el XX, donde la metafísica de la voluntad llegará a su cima en una formulación acabada, en el marco de la teoría del psicoanálisis, de una ciencia de la voluntad inconsciente como base firme de la conciencia humana, ampliada ahora hasta los límites de lo físico-natural y las cimas de lo sobrenatural, en un gesto profético, lleno de sentido, que nos abre las puertas a ese campo abierto que es el siglo XX.

El hermanamiento entre arte y voluntad, preconizado por Nietzsche, se vuelve de un modo indudable un credo en el arte de interpretar los sueños y los símbolos como mensajeros de un mundo inconsciente del deseo, de *Eros*, que aspira a descifrarse en el ámbito de la conciencia, sometida a todo tipo de reglas sociales y de represiones originarias, que generan distintos síntomas de patologías y enfermedades del alma contemporánea: la realidad psicológica. En ese ámbito se descubre, junto a *Eros*, un principio de «muerte», *Tánatos*, inserto en el seno mismo de lo orgánico, y frente al cual se configura toda la obra vital del ser humano, toda su acción civilizadora, todo intento por mantener al Yo en sus estrictos márgenes, evitando sus pulsiones agresivas y autopunitivas. Dicho descubrimiento lo llevó a cabo Freud en época tardía, en uno de sus textos más emblemáticos, *Más allá del principio de placer* (1920). En la línea abierta por Kant de explorar la naturaleza inconsciente que habla a través de la conciencia en la figura del «genio»,