

Fernando Savater

La aventura del pensamiento



DEBOLS!LLO

BESTSELLER



FERNANDO SAVATER

La aventura del pensamiento

DEBOLSILLO

Asesoramiento técnico: Ricardo Álvarez

Savater, Fernando

La aventura del pensamiento. - 1a ed. - Buenos Aires :
Debolsillo, 2010.

384 p. ; 19x13 cm. (Best Seller)

ISBN 978-987-566-543-9

1. Ensayo Español. I. Título
CDD E864

Primera edición: septiembre de 2008

Segunda edición y primera en este formato: febrero de 2010

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 recuperación
de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico,
fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia
o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de la editorial.

IMPRESO EN LA ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.

© 2008, Editorial Sudamericana S.A.*

Humberto I 555, Buenos Aires.

www.rhm.com.ar

ISBN 978-987-566-543-9

Publicado por Editorial Sudamericana S.A.* bajo el sello Debolsillo

Esta edición de 6.000 ejemplares se terminó de imprimir en Encuademación Araoz S.R.L.,
Avda. San Martín 1265, Ramos Mejía, Buenos Aires, en el mes de enero de 2010.

COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

PROHIBIDA SU VENTA



Biblioteca que difunde lectura y cultura gratuitamente para el desarrollo de los sectores más desposeídos. Súmese como voluntario o donante para promover el crecimiento y la difusión de este proyecto. Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.

Referencia :4134

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com



Fernando Savater nació en San Sebastián en 1947 y estudió Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, fue apartado de la docencia en 1971 por razones políticas, y posteriormente en la UNED. Desde 1984 fue catedrático de Ética en la Universidad del País Vasco y hasta hace poco estuvo a cargo de la cátedra de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Ha formado parte del Movimiento por la Paz y la No Violencia, Gesto por la Paz, el Foro de Ermua y milita en la iniciativa ciudadana Basta Ya. Savater es uno de los pensadores más notables de nuestro tiempo. Entre su numerosa obra se destacan los libros *Ética para Amador*, *El contenido de la felicidad*, *Ética, política, ciudadana*, *Los siete pecados capitales* y *Los diez mandamientos en el siglo XXI*.

Índice

INTRODUCCIÓN	9
Capítulo 1. Platón, los diálogos que iniciaron todo	13
Capítulo 2. Aristóteles, más allá de la física	34
Capítulo 3. Santo Tomás de Aquino, el filósofo de la fe	52
Capítulo 4. Thomas Hobbes, filosofía y política	68
Capítulo 5. René Descartes, filósofo del método	91
Capítulo 6. John Locke, el pensador pragmático	107
Capítulo 7. Baruch Spinoza, la filosofía de Dios	120
Capítulo 8. Gottfried Leibniz y su correspondencia filosófica	137
Capítulo 9. David Hume y la radicalización del empirismo	151
Capítulo 10. Immanuel Kant, la razón y la rutina	164
Capítulo 11. Hegel, un filósofo, un sistema	181
Capítulo 12. Arthur Schopenhauer, pesimista y malhumorado	192
Capítulo 13. Sören Kierkegaard, fe y filosofía	206
Capítulo 14. Karl Marx, el filósofo del cambio	218
Capítulo 15. Friedrich Nietzsche y la filosofía del martillo	233

Capítulo 16. Henri Bergson, filósofo y escritor	250
Capítulo 17. John Dewey, el pensador de la educación	260
Capítulo 18. George Santayana, un español en América	275
Capítulo 19. Miguel de Unamuno, la polémica como estandarte	287
Capítulo 20. Bertrand Russell, filósofo y activista social .	299
Capítulo 21. José Ortega y Gasset, periodista, hombre público y filósofo	311
Capítulo 22. Ludwig Wittgenstein, filósofo ingeniero . .	322
Capítulo 23. Martin Heidegger, una vida marcada por la polémica	333
Capítulo 24. Theodor Adorno, un filósofo para un tiempo de convulsión	346
Capítulo 25. Jean-Paul Sartre, un personaje en varios frentes	357
Capítulo 26. Michel Foucault, otra forma de ser filósofo	372

Introducción

Divulgando el pensamiento

Primero fueron “Los diez mandamientos”, luego “Los siete pecados capitales”. Dos productos audiovisuales realizados por Tranquilo Producciones, que más tarde tomaron forma de libros. Tanto los programas televisivos como los productos editoriales gozaron de una magnífica acogida, y demostraron la capacidad de divulgación que puede ejercer la televisión, cuando se la utiliza para generar cultura y educación.

Hace poco más de un año volvimos a encontrarnos con la gente de Tranquilo para generar una serie de veintiséis capítulos, realizando un viaje que tuviera como estaciones los veintiséis filósofos del mundo occidental que más han influido en esta sociedad que vivimos en el siglo XXI.

Así nació “La aventura del pensamiento”, que ahora llega a vuestras manos en forma de libro, donde se condensaron la totalidad de los capítulos grabados.

Elaboramos un producto de divulgación filosófica que permite a quien lo lee introducirse en el mundo de la reflexión, desde la Antigua Grecia de Platón hasta los filósofos contemporáneos, cuya intervención en la vida moderna también incluye su participación en la política, las polémicas sociales y la presencia en los medios de comunicación masiva.

Tengo que expresar mi más genuino agradecimiento al profesor Ricardo Álvarez, quien se ocupó del asesoramiento científico del proyecto televisivo, en la generación de los informes de cada capítulo y en la lectura obsesiva y profesional de los textos que culminaron en este libro.

EL FILÓSOFO CON EL PASO DEL TIEMPO

Y aquí estamos, en un mundo que muestra al filósofo como un personaje distinto al de la época clásica. En el principio de los tiempos del pensamiento uno era filósofo, pero no tenía que hacer nada especial para serlo, quiero decir, que por ejemplo, en la época de Séneca, o en Roma, o en el medioevo, los filósofos eran personas que vivían de una manera determinada. No tenían necesidad de desarrollar actividades determinadas. Ni dar clases, ni escribir, y sin embargo se les consideraba filósofos porque vivían de una manera estoica, o epicúrea, es decir, que tenían un plan determinado para su vida, y por allí se encauzaba su existencia. La filosofía era una forma de vida, con examen permanente. Como se dice en la *Apología de Sócrates*: "Una vida sin examen no merece ser vivida". A eso respondía la filosofía. Eso era ser filósofo. Luego el filósofo se convirtió en profesor, después era una persona que enseñaba a filosofar, que explicaba las verdades del mundo también. Hoy es un profesor que prepara otros profesores.

LOS PAPAS DEL PENSAMIENTO

Quizá Bertrand Russell y Jean-Paul Sartre, son los últimos representantes de esa idea de que antes siempre había un Papa ca-

tólico y un Papa filosófico. Todos sabían en vida de Russell y de Sartre que ellos eran los Papas del pensamiento. Y la relación era parecida a la que hay ahora con Benedicto XVI. A los individuos les podría gustar más o menos, pero todos estaban de acuerdo con que ése es el Papa. Creo que con la muerte de Sartre ya no ha habido en la filosofía más Papas. Aunque hay personajes sumamente respetados como Umberto Eco, pero que ya no ocupan ese papel pontifical como en tiempos pasados.

Además hay un nuevo elemento que ha sido revolucionario: el avance de los medios de comunicación masivos, que refuerzan uno de los aspectos de la filosofía, que es siempre conexión con otros.

PENSAR Y DUDAR

La diferencia fundamental que hay entre el sabio tipo oriental y un filósofo es que el sabio se las arregla solo, se va a un monte, medita, sufre transformaciones íntimas en la soledad, y a veces ve a su discípulo como un estorbo. El filósofo no, no va vendiendo conocimiento, juega con el conocimiento, va de alguna manera cuestionando lo que los otros creen saber y creando una inquietud con respecto a lo que los otros quieren saber. Yo siempre he dicho que se filosofa no para salir de dudas, sino para entrar en dudas.

La filosofía busca no tomarlo todo de una manera aforística, es decir separada, sino buscar una conexión. La filosofía siempre trata de buscar una plena visión de conjunto, trata de crear un marco en el que ir metiendo las cosas que salen, o sea el problema hoy no es que no sepamos cosas, es que nos llega una cantidad de información enorme, por ejemplo por internet. Pero esa enorme masa de información a veces es cierta, a veces es falsa, a

veces es irrelevante, a veces importantísima, a veces está fundada, a veces infundada. El problema ya no es recibir información, hoy todo el mundo tiene más información de la que puede manejar, el problema es orientarse de tal manera que la información sirva para algo, y no sirva simplemente para ahogar a la persona. Entonces, la filosofía es la pretensión de que hay que crear un marco dentro del cual entre lo relevante y que de alguna manera sirva de muralla contra lo irrelevante, contra lo trivial, contra lo engañoso. El tamiz. El criterio, o sea lo que la palabra criterio quiere decir. Criterio significaba cedazo; sobre él se pasan de alguna manera las cosas para saber con qué nos quedamos y con qué no.

LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA

Para que la filosofía no responda simplemente a una pedantería, o a un esnobismo, yo creo que ha de nacer de las catástrofes personales. Es decir, a todos algún día nos pasa una cosa que nos convierte en filósofos: la muerte de una persona amada, el fracaso de un proyecto profesional, la derrota de una esperanza política. Al que le va todo bien, no ha terminado de ponerse a pensar nunca, porque no le hace falta: las cosas van sobre ruedas y no piensa. Pensamos cuando de pronto algo no funciona, cuando algo nos despierta. Una pesadilla nos ayuda a pensar, entonces recurre a la filosofía el que está estremecido por un fracaso, por una derrota, por un horror.

La filosofía es la herramienta que siempre nos permite, en definitiva, cuestionarnos.

Espero que en las próximas páginas encuentren cuestiones y temas interesantes, que les permitan a algunos seguir y a otros comenzar a cuestionarse y no conformarse con lo existente. Ése sería el mejor premio para este trabajo.

Capítulo 1

Platón, los diálogos que iniciaron todo

¿Qué es la filosofía? Alguien ha dicho que todas las obras filosóficas que se han escrito son simplemente notas al pie de página de los diálogos de Platón. De modo que para hablar de filosofía, de manera inevitable, tenemos que empezar por Platón, quien escribió una serie de diálogos, protagonizados casi todos por el protofilósofo Sócrates.

Sócrates era un personaje anterior al propio Platón. Extraño y humorístico, carecía de estudios. Algunos lo tenían por bufón, otros por un subversivo que deambulaba por Atenas, sin ninguna prosopopeya, sin darse importancia, sin considerarse un profesor. Su actividad se resumía en preguntarles a los ciudadanos de la polis ateniense si sabían qué era la belleza, qué era la verdad, qué era la justicia. Cuando sus interlocutores le daban una respuesta convencional —en medio de risas, seguros de que se trataba de temas muy sencillos—, él les volvía a preguntar una y otra vez hasta dejar en claro que no sabían cuál era la respuesta correcta. Esto no significaba que Sócrates ofreciera una contestación definitiva, pero demostraba que los demás tampoco sabían sobre aquello que suponían tan claro, fácil y evidente. ¡Ah, el placer de preguntar, de preguntar no para saber sino para saber que se puede preguntar y preguntar!

Preguntar filosóficamente es hacerlo para poner en un compromiso al que cree saber o al que desea que aceptemos que sabe. Lo cual no implica, ni mucho menos, que nosotros, preguntones, sepamos más que él. Esta disposición a preguntar para librarse de la red de certidumbres establecidas, pero sin la prisa de sustituirlas por otras, es propia de Sócrates en los primeros diálogos platónicos. Luego, se va haciendo cada vez más asertivo, más informativo. A veces uno pregunta para podar la frondosidad carcelaria de las creencias vigentes, su apariencia de infranqueable dictadura. Los dogmas no son concluyentes, sino ocluyentes: taponan el libre juego de nuestros sentidos y la libertad de nuestra razón. No hay dogma cuando alguien dice: "Ésta es mi roca de fondo y ya no me haré más preguntas". En ello consiste antes o después la cordura. Pero sí hay dogma cuando pretende públicamente imponer a otros que algo es la roca del fondo y que ya no está permitido hacer más preguntas. En tal situación se hace urgente el riesgo de la pregunta, porque la certeza incuestionable decretada por la autoridad, a la que no hemos llegado por nuestro propio esfuerzo, como llega a la playa el nadador exhausto, es más asfixiante que la serie asfixiante de las dudas. En cuanto el gurú ahueca la voz para dar por sentado que el mundo cabalga sobre un gran elefante, que Dios hizo cielos y tierra en seis días o que es nuestro deber amar al prójimo, el niño impertinente, la señora puntillosa y el filósofo preguntan a coro "¿por qué?".

Cuando yo era pequeño, mi padre me regaló mi primera enciclopedia, la única inolvidable: se llamaba *El Tesoro de la Juventud*. Cada uno de sus volúmenes estaba formado por diferentes "libros": el de las narraciones extraordinarias, el de los hechos heroicos, el de las grandes exploraciones, el de la naturaleza, el de la magia, el de la ciencia... Y cada una de esas secciones, estupendamente ilustradas, brindaba las más elocuentes lecciones,

contaba cuentos o describía paisajes. Una de mis favoritas se titulaba “El libro de los ¿por qué?” y respondía a multitud de inquietudes variopintas: ¿Por qué hierve el agua? ¿Por qué flotan los barcos? ¿Por qué los gatos ven en la oscuridad? ¿Por qué a lo lejos las montañas son azules? Apenas recuerdo las respuestas de ese fabuloso cuestionario y las que me vienen a la cabeza quizá las he aprendido después en otros estudios menos gratos. Pero lo que no se me borra de la memoria es la satisfacción que me producían las preguntas en sí y su vértigo cadencioso.

EL PRIMER FILÓSOFO, LA CICUTA Y LOS DIÁLOGOS

Platón recoge esos diálogos protagonizados por la figura de Sócrates y no sabemos hasta qué punto es preciso. ¿Se trata del propio Platón que va creando una figura literaria, protagonista de una historia filosófica? De lo que no hay duda es que ese Sócrates que presenta Platón, sin aires de sabio y que se acerca a los demás ciudadanos de hombre a hombre, y con una interrogación en los labios, da comienzo a la filosofía.

Platón nació en Atenas en el año 427 antes de Cristo en el seno de una familia aristocrática. Fue testigo de la Guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta, en la que llegó a combatir¹, y también presenció la decadencia ateniense, sacudida por una tiranía oligárquica primero² y por una democracia populista y demagógica después³. Platón, como discípulo de Sócrates, había heredado la búsqueda conceptual y la exigencia ética. Pero Sócrates fue víctima de acusaciones absurdas y finalmente resultó condenado a suicidarse mediante envenenamiento el año 399 antes de Cristo.

El proceso de Sócrates se desencadenó por razones políticas. Algunos de sus discípulos estuvieron vinculados a la tiranía oli-

gárquica y las autoridades democráticas creyeron oportuno alejarlo de la polis. Se le acusó de pervertir a los jóvenes, de defender el ateísmo y, paradójicamente, de introducir nuevos dioses. Se pidió la pena de muerte porque, según el derecho ateniense, el acusado podía optar por un castigo alternativo como el exilio. Pero Sócrates expresó que o bien era culpable y merecía la muerte, o bien no lo era, y entonces debían ser reconocidos sus servicios a la sociedad. Rechazó la posibilidad del exilio y hasta ironizó sobre la idoneidad de sus jueces. Fue condenado a beber una copa de veneno, aceptó la sentencia con gran dignidad y murió sin sobresaltos.

Platón, escandalizado por el proceso a su maestro y preocupado por lo que consideraba una crisis moral y política ateniense, puso todas sus energías en tratar de establecer entre sus conciudadanos un ideal de justicia y de respeto por la verdad. Para ello, fundó su célebre Academia, destinada a dar educación filosófica a los futuros políticos y gobernantes, y escribió un gran número de bellísimos diálogos, donde abordaba diferentes problemas filosóficos.

Los diálogos de Platón se pueden dividir en tres grandes grupos. Están los diálogos tempranos que, en general, plantean un problema y terminan sin dar una respuesta concluyente. Son los más fieles al espíritu socrático: más que solucionar un problema determinado, aspiran a revelar lo problemático de nociones que habitualmente se adoptan sin reflexión. Los diálogos medios o de madurez, entre los que se encuentran las obras más conocidas de Platón como *El Banquete*, *Fedón* y *La República*, en donde expone básicamente la teoría de las ideas, aquellas que, según Platón, son objetivas, eternas y universales. Al formular su teoría de las ideas, Platón se preguntaba, por ejemplo, qué son la justicia, la bondad y la belleza. Y con este preguntar abre nada menos que el pensamiento metafísico occidental.

Platón dice que para afirmar que algo tiene una propiedad, esa propiedad debe existir. Pero si esa propiedad no está en ninguna parte ni es percibida por los sentidos, Platón dirá que la vemos "con el ojo de la razón". Por ejemplo, ¿cómo podemos reconocer ciertos actos como justos y otros como injustos? Platón indica que hay una idea de Justicia que no se agota en ningún acto particular, justo o injusto. Si no hubiera una idea de justicia, no podría llamarse "justo" a ningún acto. Del mismo modo, podemos encontrar bellas diferentes cosas, pero coincidimos en la idea de belleza, que afirmamos de unas y que negamos a otras. Platón expone que el filósofo es quien puede progresar desde las cosas bellas hasta la idea de belleza, es el que puede ascender de un cuerpo bello a todos los cuerpos bellos y de éstos a las bellas normas de conducta, y de ahí a los bellos conocimientos, y terminar en el conocimiento de la belleza absoluta, de la belleza en sí. Si la idea de belleza fuera sólo subjetiva, distinta en cada hombre, nadie sabría a qué se refiere otro al decir que algo es bello. Y la vida en común sería entonces imposible. Esa vida en común exige, según Platón, que podamos compartir algunas ideas que están a la base de toda comunicación. En particular, la idea de Justicia. Pueden variar nuestras valoraciones respecto de qué cosas son justas y cuáles no, pero no puede cambiar aquello por lo que persisto en llamar "justas" a algunas conductas. Entonces, hay una idea eterna, objetiva y universal de Justicia, por la cual es posible alcanzar consensos éticos o políticos. Otro ejemplo. Los triángulos concretos pueden ser imperfectos, y, dibujados en una hoja de papel, terminan por borrarse o desaparecer, pero la idea de triángulo, en cambio, es perfecta e inmutable. Es por la idea de triángulo que podemos reconocer que ciertas figuras geométricas, a pesar de lo diferentes que puedan ser entre sí en tamaño y color, son, precisamente, triángulos. Lo mismo ocurre con otras ideas no geométricas.

Finalmente, en los diálogos tardíos o de vejez, Platón expresa una reformulación de su filosofía y advierte que las ideas no son estáticas y autosuficientes, sino que se atraviesan entre sí y remiten unas a otras. En este momento de su vida, se vio obligado a admitir que no podía pretender que los gobernantes fuesen lúcidos y desinteresados. En el último de sus diálogos, titulado *Las Leyes*, confió a la organización legal lo que ya no podía esperar de la sabiduría de los individuos. Éste es un diálogo extenso, donde se ofrece un segundo modelo de Estado, pautado exclusivamente por leyes, a diferencia del modelo de los diálogos medios, donde importa sobre todo que los filósofos gobiernen. Pareciera que, esta vez, la ley no ocupa ya un lugar secundario. Podría decirse que en ese último diálogo Platón deposita la esperanza de un orden político justo y armonioso precisamente en el adecuado ordenamiento jurídico. Platón comenzó ocupándose en sus primeros diálogos, muy a la manera de Sócrates, de problemas éticos concretos. Y terminó ascendiendo, en sus diálogos de vejez, hasta la cuestión de la estructura misma de toda realidad y a la posibilidad efectiva de una sociedad justa.

EL RITMO EN LA POLIS

Platón no fue un filósofo alejado de la realidad, de la vida social, de la convivencia humana. Más bien todo lo contrario. La filosofía nace con un propósito político desde sus inicios y Platón es un filósofo con conciencia y exigencia política. No buscaba apenas una reflexión sobre el mundo, sino que esa reflexión sobre el mundo permitiera mejorar la convivencia y la organización de los seres humanos. A esa mejor organización, Platón la llamaba "justicia", y se traducía en la organización de la polis,

de la República, de la situación de la comunidad humana. Es decir, cada cual en su sitio y que cada cual tenga lo que le corresponde y que cada cual desempeñe el papel que mejor le puede ir dentro de la colectividad. Platón reflexiona sobre estos temas en *La República*, uno de sus diálogos más famosos. Allí describe sus ideas acerca de una ciudad bien organizada. Para él cada ser humano tiene su propio papel que cumplir. Lo importante, dice Platón, es que los que mandan sean aquellos que están más cerca de la contemplación de las ideas y que los que defienden esta comunidad sean aquellos que tienen un ánimo y un coraje más decidido. Mientras tanto, el resto de los ciudadanos puede dedicarse al comercio, a la producción y a seguir las pautas y las directrices más o menos geniales de ese areópago⁴. Por supuesto, el régimen pensado por Platón es rígido. En un momento, incluso, dice que hay que desterrar a los poetas porque mienten mucho y sólo hablan de pasiones y situaciones subjetivas. Por ellos, los seres humanos olvidan que la dimensión más importante de sus vidas es la colectiva, la que comparten con los demás, no la subjetiva. Algunos pensadores, como Karl Popper⁵, han dicho que Platón es el padre de los estados totalitarios. Aunque sus planteos están muy lejos de los totalitarismos contemporáneos, hay que reconocer que su pensamiento tiene una vocación ordenancista, autoritaria y rígida.

¿QUÉ ES IGUAL Y QUÉ ES DIFERENTE?

Una de las preocupaciones centrales de la filosofía ha sido buscar qué tienen en común las cosas detrás de su aparente diversidad. Éste es un tema que se da incluso antes del propio Platón, desde los llamados presocráticos⁶, ese pequeño grupo de filósofos que no se sabía realmente si lo eran, o si se trataba de poetas,

pensadores o nigromantes y que desaparecen antes de que se conozca la filosofía más organizada.

Nosotros vemos que hay una infinita diversidad de cosas distintas y algunas de ellas las agrupamos en especies dentro de clases o colectivos. Hablamos de árboles, de hombres, de peces y de estrellas. Eso quiere decir que esas cosas tienen algo en común, son elementos de un mismo género y mismo rango. Estos géneros y rangos son lo que Platón llama "ideas", y que para él son los arquetipos a partir de los cuales se diseña toda la diversidad de un grupo. Todos los hombres, todos los peces, todos los árboles, todas las plantas. Se trata de algo aparente, que no se ve, de allí que nosotros tenemos noción de la diversidad de las cosas diferentes, nunca de la idea, del concepto. Por eso Platón supuso que esas ideas, esas categorías arquetípicas, a partir de las cuales se organiza la realidad, pertenecen a otro orden, que es el que da sentido al nuestro, pero que está más allá del orden o mundo de lo que percibimos por los sentidos. Eso es lo que está en la base de la fábula metafórica, tan significativa, del mito de la caverna⁷. Lo que sale a buscar ese huido de entre los hombres es las ideas, para mirarlas frente a frente. El resto de sus congéneres, en el fondo de la caverna, están sometidos a ver puras sombras, o incluso, sombras de sombras. Sólo pueden romper esa cadena si se ponen a pensar. La forma que tiene un ser humano de liberarse es entregarse al pensamiento y salir a mirar las ideas. Esa experiencia de liberación es lo que Platón muestra en su *Apología*. Sócrates a punto de ser condenado a muerte dice: "una vida sin examen no merece ser vivida". Se refiere a una vida sin romper la rutina con las sombras y sin salir a buscar las ideas. Ése es el criterio filosófico a partir del cual nace toda la trayectoria del pensamiento occidental.

Platón estaba convencido de que la mejor preparación para la vida pública la daba el espíritu lúcido y desinteresado de la fi-

lososofía. Con ese propósito había fundado en Atenas, hacia el año 388 antes de Cristo, lo que se podría considerar la primera universidad de Europa. Por estar ubicada cerca del santuario consagrado al héroe Academo había recibido el nombre de "Academia". A ella concurrieron jóvenes de Atenas y de otras ciudades para aprender no sólo filosofía sino también matemáticas, astronomía, ciencias físicas y naturales.

Nada había en la filosofía anterior a Platón que permitiera prever su concepción. Los filósofos anteriores sólo habían tratado de explicar la naturaleza física. Pero ahora, a partir del pensamiento platónico, la ética, la política y la estética encontraban también su lugar en la reflexión filosófica al lado de la tradicional pregunta por la realidad física y los problemas del cambio y la permanencia, que habían ocupado ya a Heráclito⁸ y Parménides⁹, entre otros.

LOS ENEMIGOS DE PLATÓN

Los sofistas solían ser viajeros que deambulaban entre las ciudades que mejor podían acogerlos y remunerarlos. Por lo general, comparaban la diversidad de las leyes con la unanimidad de la naturaleza humana y aventuraban conclusiones de alarmante impiedad. Eran estudiosos de los mecanismos de la persuasión y el lenguaje, y muchas veces enseñaban a los ciudadanos de las comunidades igualitarias y discursivas a valerse por sí mismos en la esfera pública. Pero su memoria ha llegado hasta nosotros denostada, pues contaron con el antagonismo formidable de Platón. Como maestro de prodigiosa sutileza, detestaba también el naturalismo sonriente de Demócrito¹⁰, aunque éste no era un sofista, al que prácticamente nunca menciona. Además, condenó con excelsa habilidad intelectual el relativismo humanista de

los sofistas. Como bien señala Jean-François Revel¹¹ en su *Historia de la filosofía occidental*: “Mientras que en la tesis que opone la Naturaleza a la Ley, los sofistas habían visto sin duda la raíz de una fraternidad humana y de una racionalización de la política, Platón, para desacreditarles, finge ver por su parte una justificación de la fuerza pura. Parecía así defender la justicia, mientras que defendía de hecho la ciudad tradicional, antiigualitaria, intolerante, belicosa y xenófoba”.

Platón les debe a los sofistas mucho más de lo que habría estado dispuesto a reconocer. Los sofistas son representativos del clima cultural que se gesta en Atenas, después del encumbramiento y de ese ascenso político y económico que marca también el comienzo de su decadencia.

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

El ambiente de los diálogos platónicos, donde se mezclan la ligereza costumbrista con una tensión mental suprema, ha quedado ya para siempre como el auténtico clima en el que respira la filosofía. Pero, atención, quizá con iguales consecuencias negativas que positivas en el desarrollo posterior del pensamiento occidental. La figura de Platón me da paso para introducir dos cuestiones importantes, referentes a lo que tengo por filosofía: su relación con la religión y con el humor. La filosofía se opone desde sus orígenes a las creencias religiosas tradicionales y busca explicaciones alternativas, de corte naturalista, a las leyendas sobrenaturales que versan sobre el origen y fundamento de la realidad. No sólo en el mundo físico, sino también en el social. La justificación del poder, de las leyes, de los tabúes y de las costumbres que brindan los filósofos no apela a dioses ni a genealogías heroicas sino a fuerzas políticas en conflicto y, en

todo caso, a la necesidad de utilizar el temor para disuadir a los díscolos de conductas perturbadoras. El carácter convencional, no sagrado, de las pautas que rigen las sociedades —y que, por lo tanto, pueden ser desafiadas por quienes no aceptan y denuncian ese convencionalismo— es un aporte subversivo de primera hora del pensamiento filosófico. La propia existencia de los dioses ha sido negada o considerada irrelevante para el transcurso de los acontecimientos humanos, tal como sostuvo Epicuro¹². Somos los humanos quienes fabricamos dioses a nuestra imagen y semejanza, no al revés.

Incluso los filósofos que invocan a la divinidad o reconstruyen mitos para argumentar sus doctrinas, como es el caso de Platón, lo hacen de manera claramente distinta a la tradición religiosa vigente: no son creyentes, sino teólogos. Sin embargo, creo que es no sólo posible sino también pertinente intentar señalar lo que distingue la función estrictamente filosófica de los usos teológicos de la filosofía. Esta diferencia queda subrayada por el claro antagonismo de grandes filósofos que fueron también teólogos, como Platón o Aristóteles, contra los filósofos ateológicos¹³ como Demócrito o los sofistas. En primer lugar, los teólogos suelen demostrar una desconfianza teñida de desagrado y una condena hacia el mundo corporal que nuestros sentidos nos muestran: la auténtica realidad, la de primera clase, no está sometida a mutaciones, dolorosos afanes y perecimiento, como la que evidentemente nos rodea. La inteligencia humana no está emparentada con los mecanismos transitorios de la materialidad observable, sino que es, supuestamente, garantía de nuestra filiación respecto de un orden inmutable en el que estriba la razón última de la desventurada provincia que habitamos. Por ello, la contemplación de lo real parece ser más alta ocupación que cualquier intervención sobre la realidad contemplada: el elemento que contempla es, para los filósofos-

teólogos, de rango superior a lo contemplado. En segundo lugar, como complemento y reforzamiento del punto anterior, los teólogos sostienen que existe un plan definido, un sentido, una finalidad última hacia la que se orientan los seres naturales y deben ser dirigidas las instituciones sociales. Los filósofos ateológicos, por el contrario, no creen en ningún plan final, sino en el azar y en el trenzado eventual de las necesidades. Existe un cierto orden universal, pero a ellos les preocupa el cómo del funcionamiento y despliegue de ese orden, mientras que a los teólogos el para qué y a partir de quién.

ORDEN Y JUSTICIA

En la obra de Platón se reúnen elementos del pasado, como la mentalidad religiosa o una recuperación *sui generis* de los mitos, con avances formidables en el desarrollo del análisis racional de las perplejidades intelectuales. Sus ideas políticas son aterradoras, es posible, pero las expresó de una manera tan fascinante que nuestra tradición intelectual nunca se ha atrevido a desdenarlas. En sus diálogos se encuentran ecos de un claro rechazo de carácter aristocrático ante la extensión del poder político y de la igualdad legal a la totalidad de la población. Se había dado por supuesto, hasta entonces, que la mayoría de los hombres nacían para ser gobernados. ¿Cómo aceptar sin protestas que ahora se los tuviese a todos como igualmente aptos y hasta igualmente obligados a gobernar? Sin embargo, el propio Platón puso en tela de juicio ese rechazo a la democratización de la vida pública en cuanto no admitió ningún tipo de aristocracia de la sangre o de la riqueza, sino sólo una aristocracia de la virtud. Por esto propuso en varios textos una igualdad no meramente aritmética, cuantitativa y, por lo tanto, no cualitativa,

sino una igualdad que llamará geométrica o proporcional que dé a cada uno según su necesidad y que exija a cada uno según su capacidad. Ello no disminuía a ojos de la nobleza el escándalo de que gobernarán quienes no nacían destinados a hacerlo.

Eurípides¹⁴ refleja muy bien ese escándalo político en *Las suplicantes*, cuando el heraldo que viene de Tebas¹⁵ enviado por el rey Creonte¹⁶ pregunta a los atenienses quién es el rey absoluto al que debe entregar su mensaje y recibe la siguiente respuesta de Teseo¹⁷: “Esta polis no está sujeta a la voluntad de un solo hombre sino que es una ciudad libre. El rey aquí es el pueblo, quien con cargo anual se alterna en el gobierno. No le damos un poder especial a la riqueza; la voz del hombre pobre manda con igual autoridad”. El tebano se muestra escandalizado: “La ciudad de la que provengo vive bajo el mando de un hombre, no de una multitud... ¡El hombre común! Si es incapaz del simple razonar, ¿cómo va a poder guiar una ciudad con política sólida? La experiencia nos da un conocimiento más útil que la impaciencia. Vuestro hombre rústico, aun cuando no sea tonto, ¿cómo puede cambiar su mente del arado a la política?”.

Algo similar ocurrió, tal como cuenta Platón en *Gorgias*, en el debate entre Sócrates y el aristocrático Calicles¹⁸. Este sostiene que es el más fuerte quien debe dominar la polis por encima de todos. Sócrates le responde: “Dicen los sabios, amigo Calicles, que la sociabilidad, la amistad, el buen orden, la prudencia y la justicia mantienen unidos cielo y tierra, dioses y hombres, y por esa razón llaman cosmos a todo ese conjunto y no desorden o intemperancia. Pero me parece que tú, pese a tu sabiduría, no dedicas tu atención a estas cosas, sino que se te oculta que la igualdad geométrica desempeña un papel importante tanto entre los dioses como entre los hombres, y por descuidar la geometría, crees que debemos cultivar las prácticas propias de la ambición”.

En cuanto a la igualdad, Platón indica en *Las Leyes* que “hay, efectivamente, dos clases de igualdad que llevan el mismo nombre, pero que en realidad casi se oponen bajo muchos aspectos; toda ciudad y todo legislador consigue introducir una de ellas en las distinciones honoríficas, la que viene determinada por la medida, el peso y el número. Basta aplicarla por sorteo en las distribuciones; pero la igualdad más verdadera y la mejor de todas no se manifiesta tan fácilmente a todo el mundo. Ésta supone el juicio de Zeus y rara vez acude en ayuda de los hombres, pero esa rara colaboración que aporta a las ciudades e incluso a los individuos no les trae sino bienes; al que es mayor le da más, menos al que es menor, dándole a cada uno en proporción a su naturaleza. Así, por ejemplo, a quien más méritos posee le concede mayores distinciones y honores, y lo mismo en lo que corresponde por virtud y por educación. Y yo creo que para nosotros la política es precisamente esto, la justicia en sí misma”.

Esta cuestión de la igualdad y la desigualdad, que finalmente hace consistir la política en la justicia, queda planteada desde esta época clásica y sigue debatiéndose en la actualidad.

LAS FORMAS DE LA EDUCACIÓN Y EL PODER

En *La República*, Platón dice: “No habrá pues, querido amigo, que emplear la fuerza para la educación de los niños; muy al contrario, deberá enseñárseles jugando, para llegar también a conocer mejor las inclinaciones naturales de cada uno”. Esto no quiere decir, por supuesto, aprobar una educación liviana o desinteresada, ni tampoco desestimar el valor pedagógico de la disciplina. En *Las Leyes* expresa que “apenas vuelva la luz del día es necesario que los niños vayan a la escuela. Pues ni las

ovejas, ni otra clase alguna de ganado, pueden vivir sin pastor, tampoco es posible que lo hagan los niños sin pedagogo ni los esclavos sin dueño. Pero, de entre todos los animales, el más difícil de manejar es el niño; debido a la misma excelencia de esta fuente de razón que hay en él, y que está todavía por disciplinar, resulta ser una bestia áspera, astuta y la más insolente de todas. Por eso se le debe atar y sujetar con muchas riendas, por así decirlo; en primer lugar, apenas salga de los brazos de su nodriza y de la madre, hay que rodearle de preceptores que controlen la ignorancia de su corta edad; luego hay que darle maestros que lo instruyan en toda clase de disciplinas y ciencias, según conviene a un hombre libre. Como a esclavo que en alguna manera es, cualquier hombre libre podrá castigarle, tanto al niño como a su pedagogo y a su preceptor, por cualquier falta que viera cometer a cualquiera de ellos. Cualquiera que, encontrándose con ellos, no los castigara como es debido, incurrir primeramente en la mayor de las deshonras, y el guardián de las leyes que ha sido especialmente elegido para atender a la infancia deberá observar, al pasar, si quien se encuentre con el grupo deja de castigarlos cuando debiera hacerlo, o no los castigara como sería debido. Este inspector de nuestra juventud deberá tener una vista muy penetrante y ejercer una vigilancia extrema sobre la educación de los niños, y enderezar sus naturalezas, dirigiéndolas siempre hacia el bien que prescriben las leyes”.

Platón intentó llevar sus ideas a la práctica y convertirse en protagonista político. Hizo tres viajes a Siracusa. En el primero gobernaba el tirano Dionisio I¹⁹ y Platón pretendió, sin éxito, constituirse en su consejero. En el segundo y tercer viaje, ya muerto Dionisio I, estaba en el trono su hijo Dionisio II²⁰, y Platón pensó que quizás el hijo fuese más maleable que el padre, e intentó aconsejar al novel tirano para dirigirle en lo

que él creía era la senda de la justicia. Platón presentó un proyecto de constitución, que fue desechado por Dionisio II, aconsejó la organización de una confederación de ciudades contra la amenaza de Cartago, que jamás fue instrumentada, y requirió la amnistía para los opositores políticos de Dionisio, la que fue desestimada. Como no podía ser de otra manera, el experimento fue un absoluto fracaso y Platón tuvo que volverse a Atenas ya no derrotado como político, sino para salvar su vida, porque Dionisio se reveló más tirano que filósofo en cuanto empezó a ejercer el poder.

En el *Protágoras*, Platón cuenta que Zeus envió a Hermes para repartir entre los hombres los fundamentos esenciales de la civilización: *aidós* y *díke*. Zeus le indicó a su enviado: "Dales de mi parte una ley: que a quien no sea capaz de participar de *aidós* y *díke* lo expulsen como a una enfermedad de la ciudad".

Aidós es el pudor, el sentido moral, el respeto. *Díke* es el recto sentido de justicia. El área de la ética es la que corresponde a *aidós*, comprendida como la disposición del sujeto libre de reconocer la humanidad de los otros y la decisión de no tratarlos de modo coactivamente instrumental. *Díke* pertenece al área del derecho, comprendida como institucionalización formal de lo que le corresponde a cada uno y conjunto de garantías que aseguran su protección.

Entonces, ¿qué es la política? ¿Se trata del área respectiva al *kratós*, la fuerza violenta que se impone avasalladoramente para asegurar la estabilidad jerárquica de la propia comunidad y la defensa o propósito de conquista frente a las comunidades vecinas? Desde el principio de la historia ha sido evidente que donde se desnuda impúdicamente el *kratós* han de padecer escarnio *aidós* y *díke*. Tal vez ésa sea la razón por la que muchos gobernantes suponen que estas dos disposiciones imprescindibles enviadas por Zeus a los hombres son muy humanas, pero demasiado huma-

nas, mientras que la otra es la auténticamente divina, porque el irascible jefe del Olimpo se la guardó para sí mismo, y ellos ahora prefieren reservarla al moderno dios-Estado.

Por otra parte, pareciera que sin la colaboración sustentadora de *kratós*, ni *díke* ni *aidós* encontrarían ese marco constituido en el que pueden ejercerse. Por lo tanto, la anulación política de *kratós* comportaría la esterilización absoluta de *aidós* y *díke*, de un modo no menos cierto que su potenciación irrestricta concluye en el despiadado martirio de las dos virtudes civiles.

PLATÓN SOMOS TODOS

La influencia de Platón en todo el pensamiento, la vida intelectual y colectiva de Occidente no se puede exagerar. Dejando atrás a alguna figura religiosa como la de Cristo, es imposible encontrar a nadie que haya tenido una influencia más profunda, duradera y extensa. De hecho, la mayor parte de nuestro vocabulario filosófico, el de las ideas, de las definiciones y de los conceptos proviene de los métodos de Platón. El método del diálogo y la discusión que permiten el análisis para poco a poco conocer algo y luego ir más allá es suyo. Esto constituye el nervio mismo de la filosofía. Y todo proviene de la obra de Platón.

De modo que —insisto— no se puede exagerar su influencia. Su existencia ha sido decisiva. Hoy el mundo que conocemos sería radicalmente distinto si Platón no hubiera escrito. Además su obra sigue estando allí, continúa siendo leída, comentada, teniendo una extraña frescura y espontaneidad.

Grandes filósofos —importantes e interesantes— han quedado para ser estudiados por los especialistas o necesitan muchas introducciones y comentarios, y hoy nos encontramos un poco desconcertados ante ellos. No entendemos bien cuáles son sus

preguntas, por qué dicen lo que dicen y qué problemas tratan de resolver. Son autores muy interesantes pero que han quedado un poco a trasmano. Necesitamos de profesores, de introductores, para acercarnos a ellos. Con Platón es distinto. Gana frente al resto, y gana mucho más con apenas unas notas claras sobre su obra y sobre las circunstancias históricas en las que se vivía en Atenas. Todo eso enriquece sus escritos y por supuesto también las notas filológicas y sus términos. Pero cualquiera puede leer los diálogos de Platón y encontrar, sin mediaciones, la emoción del pensamiento y la filosofía.

Muchas veces se acercan a mí jóvenes que me preguntan: “¿Cómo puedo empezar a interesarme por la filosofía? ¿Por dónde empiezo?”. No hay dudas. El principio son los diálogos platónicos. Leer el *Gorgias*, *La República*, el *Fedro* o *El Banquete*, o cualquier otro, es la mejor introducción a la filosofía, porque allí sigue estando viva, activa y bullente la aventura del pensamiento.

NOTAS

¹ Se conoce como Guerra del Peloponeso al enfrentamiento ocurrido entre la Liga Ateniense y las polis aliadas a Esparta. Las hostilidades comenzaron con un conflicto entre Atenas por un lado y Corinto y Egina por el otro, en el 458 a. C. Pronto la guerra se esparció por toda Grecia con conflictos entre diferentes polis, respaldadas unas por Atenas y otras por Esparta, las que también participaron directamente en varias batallas. El conflicto concluyó en el 445 a. C. Pero la paz no fue duradera. Corinto, respaldada por Esparta, entró en guerra con Corcira, apoyada por Atenas. Las acciones fueron favorables a los espartanos. Los atenienses sufrieron la destrucción de sus campos, desabastecimiento, la muerte de Pericles y de Cleón, a lo que se

sumó la peste. La guerra concluyó en 421 a. C. Para el 415 a. C. Atenas y Esparta volvieron a chocar por el interés ateniense de controlar las colonias de Siracusa, que fueron apoyadas por los espartanos. Luego de una serie de giros, generación y ruptura de alianzas, sobre todo con los persas, en el 405 a. C. las fuerzas de Atenas fueron derrotadas definitivamente en la batalla de Egos Potamos. Esparta pasó así a ser el Estado más poderoso del mundo helénico.

² La Guerra del Peloponeso estuvo acompañada de tensiones sociales y golpes políticos. Grecia vivió un período de conflictos permanentes, favorables algunas veces a los oligarcas y otras veces a los demócratas. Una vez terminada la guerra, el partido oligarca, conducido por Critias y Terámenes, y apoyado por los espartanos con el envío de tropas, tomó el poder en Atenas y estableció el gobierno de “los treinta tiranos”, que terminó con toda oposición, suprimió los tribunales populares, el Areópago y las libertades civiles.

³ El gobierno de “los treinta tiranos” no llegó a durar un año, y fue removido por el pueblo ateniense cuyos dirigentes negociaron exitosamente con los espartanos el retiro de sus tropas. “Los treinta tiranos” fueron muertos por el pueblo enardecido e inmediatamente se estableció una amplia amnistía. El antiguo cuerpo político con sus magistraturas fue rigurosamente reestablecido. Sin embargo, la restauración democrática se encontró con el problema de la escasez de gentes de confianza y honradez indiscutida, como consecuencia de casi cincuenta años de guerras y de graves conflictos sociales.

⁴ El Areópago era una asamblea de nobles ancianos que tenía por misión principal cuidar la observancia de las leyes y la administración de la polis. También se ocupaba de castigar la vagancia y tenía jurisdicción sobre los delitos de sangre.

⁵ Karl Popper fue un importante epistemólogo del siglo XX, que introdujo la llamada “tesis de la falsabilidad”, según la cual una proposición científica, aun cuando no sea verificable, debe ser “falsable” (es decir, que tiene que haber hechos que, de darse, establezcan su falsedad). Entre sus obras principales, se pueden nombrar *La lógica de la investigación científica*, *La miseria del historicismo*, *Conjeturas y refutaciones* y *La sociedad abierta y sus enemigos*. En esta última obra presenta a Platón como precursor de los totalitarismos del siglo XX.

⁶ Se llama presocráticos a los filósofos anteriores a Sócrates, entre ellos Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Parménides, Heráclito, Empédocles, Leucipo, Demócrito, y Anaxágoras.

⁷ El mito de la caverna aparece en el diálogo platónico conocido como *La República* y describe la aventura de un hombre que asciende desde el fondo de una caverna donde vive con otros, con quienes no ve más que sombras. Cuando llega al exterior, después de un primer enceguecimiento por la fuerte luz solar, comienza a ver las verdaderas formas de las cosas. Luego intenta volver al fondo de la caverna con sus compañeros para explicarles que lo que ellos ven sólo son vagas apariencias, pero ellos, por supuesto, no le creen.

⁸ Heráclito de Efeso vivió en el siglo VI a. C. De su obra sólo se conservan fragmentos y testimonios. Por ellos sabemos que enseñaba el continuo fluir de todo lo real, la unidad de todo lo múltiple y, a la vez, la tensión y conflicto que constituyen cada cosa.

⁹ Parménides de Elea vivió en el siglo VI a. C. y compuso un poema en donde formuló sus ideas filosóficas. Según él, lo impensable y lo imposible se identifican, por lo tanto, puesto que el no-ser es impensable, sólo hay ser. Con ello se oponía a los pitagóricos, que afirmaban la existencia del vacío, y negaba, a la vez, que el ser pudiera tener un origen o un fin, y que hubiera más ser en algún lado y menos en otro.

¹⁰ Demócrito fue un filósofo griego que vivió entre el siglo V y el IV a. C. Fundador, junto con Leucipo, de la escuela atomista. Según él, toda realidad está compuesta de átomos y vacío, inclusive el alma humana.

¹¹ Jean-François Revel fue un filósofo y periodista francés, nacido en 1924 y fallecido en 2006. Participó en la Resistencia contra el nazismo y militó activamente en el liberalismo democrático contra el marxismo soviético, así como en el ateísmo, contra la ideología cristiana. Publicó, entre otras, las siguientes obras: *La tentación totalitaria*, *Ni Marx ni Jesús*, *Cómo terminan las democracias*, *Historia de la filosofía occidental: De Tales a Kant* y *El conocimiento inútil*.

¹² Epicuro, filósofo griego, vivió entre el siglo IV y el III a. C. Su filosofía culmina en una ética que apunta a evitar los diversos miedos que nos paralizan, que considera el mundo sensible como única realidad, y que aspira al desarrollo de la prudencia, que nos permite elegir y ordenar los placeres.

¹³ Los filósofos ateológicos son aquellos en cuyos sistemas de pensamiento no hay lugar para las divinidades

¹⁴ Eurípides es uno de los grandes trágicos griegos. Nació en el 480 a. C. en Salamina y murió en el 405 a. C. en Macedonia, aunque transcurrió la mayor parte de su vida en Atenas. Se le atribuyen más de setenta dramas, aunque sólo diecinueve han llegado hasta nosotros.

¹⁵ Tebas era una antigua polis en la Beocia, cerca del lago Kopais.

¹⁶ Creonte, hijo de Meneceo y hermano de Yocasta. Al suicidarse ésta y abandonar el trono Edipo, heredaron la corona los hijos de la trágica pareja, Etéocles y Polinices, que pronto combatieron entre sí y se mataron mutuamente, luego de lo cual Creonte asumió el poder real como tutor de Leodamas, hijo de Etéocles.

¹⁷ Teseo, legendario héroe ateniense hijo de Egeo y de Ethra, vencedor del Minotauro, legítimo sucesor de la corona de su padre. Teseo reunió en una sola ciudad a todos los atenienses hasta entonces dispersos en distintas aldeas, y si bien conservó para sí el mando del ejército y la defensa de las leyes, invitó a todos a compartir la soberanía.

¹⁸ Caliclés, sofista contemporáneo de Sócrates, que enseñaba la diferencia entre naturaleza y ley. Decía: "Por naturaleza es peor sufrir injusticia que cometerla, por ley lo opuesto es cierto". Según Caliclés esto se debe a que la ley está establecida por los débiles para contener a los fuertes y que, por lo tanto, éstos deben despreciarla.

¹⁹ Dionisio I de Siracusa, o Dionisio el Viejo, nació en el 430 a. C. y fue tirano de Siracusa desde el 405 hasta el 367 a. C., año de su muerte. Combatió a los cartagineses y extendió su poder por el sur de la península italiana.

²⁰ Dionisio II de Siracusa, también llamado Dionisio el Joven, nació en el 397 a. C. A los treinta años, al morir su padre le sucedió en el trono. Firmó la paz con los cartagineses y pronto se hizo extremadamente impopular entre sus súbditos. Desde el año 357 a. C. se vio envuelto en una cruenta guerra civil, en la que murieron su esposa e hijas. Finalmente, se refugió en Corinto, donde murió en 343 a. C.

Capítulo 2

Aristóteles, más allá de la física

Aristóteles es el otro gran pensador original, la única figura capaz de compararse con Platón. Ambos son los grandes iniciadores de la historia de la filosofía, si dejamos de lado a Sócrates, que es fundamental, pero como sabemos, nunca escribió nada. Aristóteles nació en Estagira en el 384 antes de Cristo y murió en Calcis en el 322 antes de Cristo¹. Era hijo de un médico de la corte de Macedonia. Durante veinte años fue discípulo de Platón, del mismo modo que Platón lo había sido a su vez de Sócrates. Pero se fue alejando de la doctrina de su maestro hasta romper con él. En una ocasión cuentan que dijo: "Soy amigo de Platón pero más amigo de la verdad". Tan grande es la importancia de estos hombres, que alguien ha comentado que todos los hombres somos o platónicos o aristotélicos. En el 343 antes de Cristo, Filipo de Macedonia llamó a Aristóteles a su corte para que fuese el preceptor de su hijo Alejandro, quien a la muerte de su padre en el 335 antes de Cristo ascendió al trono. En ese momento Aristóteles regresó a Atenas y alquiló un terreno junto al santuario dedicado al dios Apolo Liceo de donde tomó el nombre la escuela aristotélica: el Liceo. En ese lugar Aristóteles y sus discípulos se dedicaron a investigar y a

enseñar lógica, física, biología, ética, política y otras disciplinas. Además, con la ayuda económica de Alejandro pudo crear una gran biblioteca y un curioso zoológico.

EDUCACIÓN PARA TODOS

Aristóteles siempre mostró gran preocupación por la educación y lo deja claro en el libro octavo de *Política*. Ahí dice que “desde luego nadie va a discutir que el legislador debe tratar muy en especial de la educación de los jóvenes. Y, en efecto, si no se hace así en las ciudades se daña su constitución política, ya que la educación debe adaptarse a ella. El carácter particular de cada régimen suele preservar su constitución política como la ha establecido en su origen; es decir, el carácter democrático, la democracia, y el oligárquico, la oligarquía. Siempre el carácter mejor es responsable de una constitución mejor. Además, en todas las facultades y habilidades subyacen unos elementos que hay que educar y habituar previamente a sus actividades respectivas, de forma que evidentemente también es preciso para las prácticas de la virtud. Puesto que el fin de toda ciudad es único, es obvio que necesariamente será una y la misma la educación de todos, y que el cuidado por ella ha de ser común y no privado, a la manera como ahora cuida cada uno por su cuenta sus propios hijos y les da la instrucción particular que le parece bien. El entrenamiento en los asuntos de la comunidad debe ser comunitario también. Al mismo tiempo hay que considerar que ninguno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad, pues cada uno es una parte de ella. Y el cuidado de cada parte ha de referirse naturalmente al cuidado del conjunto. También en ese aspecto podría cualquiera elogiar a los lacedemonios², ya que no sólo dedican el mayor interés a lo que con-

cieme a los niños, sino que lo hacen oficialmente. Que se deben dar leyes sobre la educación y que hay que hacerlo oficialmente para la comunidad está, pues, claro”.

El pensamiento de Platón se basa en la doctrina de las ideas. Es la búsqueda de un mundo donde los universales eternos, inmortales, se conservan y proyectan su influjo conceptual sobre el mundo de la materia. Aristóteles, en cambio, es un espíritu práctico y desconfía de las ideas platónicas, que, para él, no pasan de ser abstracciones.

La filosofía aristotélica se opuso a la enseñanza platónica por entender que ésta, con su teoría de las ideas, duplicaba innecesariamente los entes, ya que explicaba los entes reales por otros ideales. Así, para entender los caballos de carne y hueso postulaba un caballo ideal, una idea de caballo, a la que sólo podía accederse por la razón y a la que los caballos reales debían adecuarse o, por decirlo de otro modo, de la cual participaban. Puesto que las cosas reales sólo eran tales por su conformidad a sus respectivas ideas, resultaba que éstas eran aun más reales que aquéllas. Consideraba además que la noción platónica de una participación de las cosas particulares en las ideas era poco satisfactoria. Para Aristóteles las ideas son entidades ficticias. Sólo existen los individuos, quienes son las sustancias que sostienen todos los atributos que predicamos de ellos. Las ideas universales, por su parte, no son más que abstracciones que el entendimiento realiza a partir de los individuos. Platón y Aristóteles, sin embargo, coinciden en que hay algo que es la esencia de las cosas. Platón lo llama “idea” o *eidos*. Aristóteles en algunas oportunidades lo llama “forma”, en otras “géneros” o “esencia”, o en griego *ousía*.

Tanto maestro como alumno apuntan a lo universal y creen que ésa es la función de la filosofía. La diferencia reside en que Platón pone esa esencia en el ámbito trascendente y Aristóteles

la ubica en el plano inmanente³, con lo que lo universal estaría en lo particular e individual, lo que refleja el profundo interés aristotélico por el conocimiento empírico de la naturaleza. Según Aristóteles, nuestros conocimientos primeros parten de los sentidos, de la experiencia, y una vez que hemos captado en nuestro conocimiento sensible, desde esos datos, nuestra inteligencia puede realizar una tarea de abstracción.

El primer problema al que se enfrentó Aristóteles, en su pensamiento que partía de la observación, fue el del cambio que en el pensamiento anterior había sido opuesto al ser. Frente a esto Aristóteles acuñó la noción del “ser en potencia”, que no es un no-ser y tampoco un ser pleno. En la terminología aristotélica se denomina “ser en acto” a ese ser pleno. Estas nociones le permitieron explicar el cambio como un paso del ser en potencia al ser en acto. La semilla se transforma y da lugar al árbol, porque la semilla es ya el árbol, pero sólo “en potencia” y con el tiempo, si las circunstancias le son propicias, va actualizándose.

Para explicar el cambio al que todas las cosas del mundo están sometidas hay que pensar que en cada caso hay algo que cambia. Aristóteles, como mencionamos antes, llamó *ousía* a ese algo, palabra que designaba el verdadero valor de una propiedad puesta como garantía en una transacción comercial. La *ousía* de un terreno era el verdadero valor de ese bien, lo que objetivamente representaba su realidad. Los romanos tradujeron después este término como *substantia*, es decir, lo que está por debajo, lo que sostiene aquello que, según Aristóteles explica en su *Metafísica*, son los accidentes. Una silla podrá ser más vieja o más nueva, más clara o más oscura, más grande o más chica, pero seguirá siendo lo que es: una silla.

No cree Aristóteles en otro mundo ideal, sino que afirma que los conceptos, las llamadas ideas, están realmente en nuestro mundo. Es decir, que existen individuos, cosas, objetos, y a

partir de éstos, tratando de encontrar sus semejanzas, nuestra mente es la que busca el concepto y la que lo crea. El concepto no está en otro lugar ideal sino en nuestra capacidad de pensar sobre la diversidad del mundo. Vemos cosas diferentes, distintas, y las agrupamos de acuerdo con clases en un concepto que es generado por nosotros, una proyección de nuestra capacidad intelectual. Aristóteles define al hombre como un animal racional y político, que son sus dos rasgos fundamentales. Nos distinguimos por la razón, porque somos capaces de pensar y de reflexionar acerca de lo que hacemos y sobre todo de asombrarnos, preguntarnos “por qué” son el principio de la filosofía. Y luego, somos animales políticos, es decir, tenemos que habitar en una polis, con los demás. No hay individuos que puedan vivir solos porque todos tenemos lenguaje, somos seres simbólicos y por tanto, un ser que tiene un lenguaje que él no ha inventado, necesita de los otros seres para compartir ese mundo de símbolos con ellos.

LA FUERZA DE LA VOLUNTAD

Aristóteles también analizó en forma detallada el tema de la voluntariedad en el libro III de su *Ética para Nicómaco*. Allí explica que la ignorancia y la fuerza, por ejemplo, vician lo voluntario de la acción: “Siendo involuntario lo que se hace por fuerza o por ignorancia, podría creerse que lo voluntario es aquello cuyo principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias concretas de la acción”. Creo que ambas restricciones deben tomarse, sin embargo, en términos relativos, sin que pueda decirse que en todos los casos vayan a invalidar por completo nuestro papel como sujetos de la acción. Si obramos por ignorancia, sin suficiente conocimiento, o con un concepto erróneo

del estado de las cosas en las que vamos a intervenir, es justo afirmar que nuestro acto no es totalmente voluntario, porque hacemos lo que sabemos, pero no sabemos del todo lo que hacemos. Si hubiésemos sabido más y mejor es de suponer que habríamos actuado de otro modo. De cualquier manera, esa deficiencia no anula totalmente lo voluntario de nuestra decisión. De otra manera, el ámbito de nuestras acciones voluntarias se reduciría drásticamente, porque casi nunca tenemos un conocimiento pleno y totalmente fiable de las circunstancias pasadas, presentes y futuras en las que nuestra actividad va a inscribirse. Actuamos conociendo algunas cosas, ignorando otras tal vez no menos importantes y basándonos en nociones a menudo parciales o totalmente equivocadas. Pero estas circunstancias, en la mayoría de los casos no deben dispensarnos de actuar.

El otro impedimento que señala Aristóteles como obstáculo de la voluntariedad es lo que nos obliga a actuar de cierta manera y no de otra, o sea aquello que restringe nuestras variantes y condiciona o sustituye nuestra decisión. Por supuesto, si se nos impide por la fuerza la posibilidad de elección, se trata de un acto no voluntario, hasta podría no ser considerado como un auténtico acto humano. Distinto es que nos veamos obligados a obrar dentro de un pequeñísimo margen que limita nuestras opciones, siendo éstas sólo malas o peores, aunque no se anule en su totalidad la capacidad de elección. Me parece que el ejemplo claro sobre este particular, y del que siempre echo mano, es el caso del capitán del barco que en plena tempestad debe optar entre arrojar la carga al mar para equilibrar la nave o correr el gravísimo riesgo de zozobrar. En este caso se actúa obligado por las fuerzas de las circunstancias. Es cierto que existe una elección y por tanto voluntariedad, pero es una voluntad forzada a optar por algo que sólo quiere en contra de su querer más amplio.

LA CIENCIA DE ARISTÓTELES

Aristóteles es lo que hoy llamaríamos un científico. Naturalmente no distingue entre lo que identificamos como “ciencia” y lo que se llama “filosofía”, porque para él todo es un continuo de conocimiento y de reflexión sobre la realidad. Estudia a los animales, a las plantas, su profesión era la equivalente a un médico. Es decir, era un empirista y analizaba todo desde el punto de vista de la observación y de los experimentos al alcance de su época. Pero a la vez es un gran teorizador. La obra de Aristóteles es una especie de monumental enciclopedia de los saberes de su época, cuando todavía los conocimientos no se habían separado. Todo era una gran disciplina que incluía a la física, lo que hoy se llama “psicología”, es decir, la teoría del alma —la *psyche*—, la política y algo misterioso y que Aristóteles inventa y a lo que no le pone ningún nombre, limitándose a hablar de ciencia y de conocimiento.

Aristóteles acometió la primera sistematización o clasificación de las ciencias en la Antigüedad. Las dividió en tres clases: las productivas, las prácticas y las teóricas. Las ciencias productivas apuntan a la generación de objetos bellos y útiles. Las prácticas se ocupan de la acción humana, la ética y la política, y las teóricas son las que se ocupan del conocimiento por el conocimiento mismo, la física, la matemática y la filosofía primera, que fue lo que luego se llamó metafísica.

Al morir Alejandro de Macedonia en 323 antes de Cristo, Aristóteles abandonó Atenas rumbo a Calcis, dejando la dirección del Liceo bajo la responsabilidad de Teofrasto⁴, quien fue el organizador de su obra, de la que apenas nos llegó una parte de los apuntes y de distintas notas dispersas.

A Aristóteles le gustaba dar clases por la mañana a sus alumnos más avanzados, paseando por los senderos del lugar. Como

en griego paseo, o lugar de paseo, se dice *peripathos*, los asistentes a esas clases fueron llamados “peripatéticos”. Los apuntes de esas clases matutinas son los que se han llamado escritos esotéricos y los que se conservan en su casi totalidad. Del resto, conocidos como exotéricos, sólo nos han llegado algunos fragmentos.

Los escritos conservados ocupaban antiguamente ciento seis rollos de papiro, pero la producción escrita total, según el Catálogo Alejandrino, llenaba unos quinientos rollos⁵. Lo que conocemos atestigua su enorme capacidad de asombro y deseo de saber. Su interés se desplegó rigurosamente por los más diversos ámbitos. El estilo de los escritos es pedagógico y a menudo árido. También escribió *Diálogos*, cuya fuerza y claridad fueron muy elogiados en su tiempo, pero que se perdieron. Según Cicerón, esos diálogos eran “un río de oro”, por su elocuencia y su lenguaje elegante y preciso⁶. Por otra parte, compuso himnos y poemas de los que sólo se conservan fragmentos.

Cuando Teofrasto organiza la obra de Aristóteles toma algunos cuantos libros sobre temas que ubica después de los referidos a la física, y los llama “metá tá físicá”, es decir “lo que viene después de la física”. La palabra “metafísica” significa, pues, lo que viene después de la física. En realidad, para Aristóteles, el gran científico e investigador, todo es realidad: lo físico, lo psicológico, lo político y lo metafísico. Él intentó abarcar todos esos ámbitos porque todos están conectados con la misma inquietud humana de asombrarse ante lo real, de buscar una explicación, de definir, de precisar, de convertir en concepto al mundo para habitarlo mejor. Además de la *Metafísica*, Aristóteles aporta una ciencia, un área de conocimiento nuevo, que es la *Ética*. La palabra “ética” juega con las dos acepciones que tiene en idioma griego —carácter y costumbre—, puesto que ambas se diferencian sólo por un acento. Así, en griego podemos

decir que el carácter, en el sentido del talante propio —es decir, el *éthos*— deriva del modo de vida adquirido por el hábito —es decir, del *éthos*—.

Aristóteles se pregunta cuál es la finalidad que debe buscar el ser humano en el mundo. Todo lo que hacemos es, sin lugar a dudas, instrumental, sirve para conseguir tal o cual fin. Pero después de todos esos fines, ¿qué hay? Más allá de los objetivos particulares de nuestra vida, ¿qué es lo que podemos aspirar a encontrar? Aristóteles responde que es la felicidad lo que los seres humanos buscamos. La ética no es, ni mucho menos —como lo ha llegado a ser a partir de visiones más penitenciales— una búsqueda del deber, de la obligación, del sacrificio. No. Para Aristóteles la ética es una reflexión sobre la acción humana en búsqueda de la libertad y la felicidad. Y para ello, dice, tenemos que intentar desarrollar las virtudes, es decir, los hábitos que nos dan fuerza, que nos ayudan a vivir mejor. Porque no olvidemos que la palabra latina “virtud” viene de “vir”, de la virilidad, la fuerza, la excelencia. De modo que la virtud es lo que nos da fuerza frente a la debilidad, que es el vicio. La virtud es lo que aumenta nuestra fortaleza y por tanto nuestra capacidad de alcanzar la felicidad.

LIBERTAD Y DEMOCRACIA

En el capítulo dos del libro VI de su *Política*, Aristóteles afirma que “fundamento básico del sistema democrático es la libertad (pues esto se suele decir, como si sólo en ese sistema se gozara de libertad, ya que a esto aseguran que tiende toda democracia) y un rasgo de la libertad es el ser gobernado y gobernar alternativamente”. En el paréntesis uno puede escuchar una queja por lo bajo del maestro de Estagira... Pero lo que ahora nos interesa

es que ser gobernado, y gobernar alternativamente, es sólo uno de los rasgos de la tan proclamada libertad democrática, no el único. Pero entonces surge una pregunta ineludible: ¿cuál es el otro rasgo? Esto también lo precisa Aristóteles: “Otro rasgo también es el vivir como se quiera: pues afirman que esto es la obra de la libertad, si es que es propio del esclavo el no vivir como quiera”. Estas palabras nos muestran con evidencia que debía de haber diversos modos de vida privada particular también en la polis y que lo propio de la mentalidad democrática era respetarlos y potenciarlos, mientras que otras formas de gobierno solían más bien combatirlos y promover la uniformidad de costumbres. Si ignorásemos la distinta proporcionalidad cuantitativa y cualitativa entre vida pública y privada en la Antigüedad, frente a lo conseguido en la modernidad, nos equivocaríamos. Pero también caen en el error no menos perentoriamente quienes sostienen que la democracia originaria no reconocía otra autonomía que la de la participación política y consideran perverso que el sacrosanto nombre de la libertad democrática se aplique hoy al mundo de los negocios y caprichos individualistas. La libertad republicana y la liberal, lejos de oponerse en su proyecto mismo, nacieron juntas y nunca han sobrevivido sino de esa manera.

VENTAJAS Y DESVENTAJAS DEL AMOR PROPIO

En este marco debemos entender el amor propio, como la *filautía* de la que habló Aristóteles, o sea, el afán de llegar a ser lo que se es recomendado por el oráculo, la búsqueda de la excelencia y la plenitud, el desempeño en lograr la vida buena según lo posible y razonable, la consideración teórica y norma práctica de lo más conveniente, la mejor estrategia de resistencia

frente al cerco de la muerte, la procura del gozo y de la serenidad, el egoísmo ilustrado.

En el libro IX de la *Ética* el estagirita constata que son censurados aquellos individuos que sobre todas las cosas se aman a sí mismos, considerando vergonzoso ese sentimiento. A propósito de eso señala: “Parece que el hombre vil lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto más cuanto peor es —y así se le reprocha que no hace nada sino lo suyo— mientras que el hombre bueno obra por lo noble, y tanto más cuanto mejor es, y por causa de su amigo, dejando de lado su propio bien”. Aristóteles está en contra de este criterio. Es cierto que la utilización del término a manera de reproche puede aplicarse a aquellos que “participan en riquezas, honores y placeres en mayor medida de lo que les corresponde”, algo que apetece a la mayoría. Pero, “aquel que se afana sobre todas las cosas por lo que es justo, o lo prudente, o cualquier otra cosa de acuerdo con la virtud”, ése es el más amante de sí mismo. Además es aquel que en general “toma para sí mismo los bienes más nobles y mejores y favorece la parte más principal de sí mismo”. Quien siga ese camino “será un amante de sí mismo en el más alto grado, pero de otra índole que el que es censurado, y diferirá de éste tanto cuanto el vivir de acuerdo con la razón difiere del vivir de acuerdo con las pasiones, y el desear lo que es noble difiere del deseo de lo que parece útil”.

La forma de vida de este amante de sí mismo, en caso de generalizarse, sería lo más beneficioso para la comunidad: “Si todos los hombres rivalizaran en nobleza y se esforzaran en realizar las acciones más nobles, entonces todas las necesidades comunes serían satisfechas y cada individuo poseería los mayores bienes, si en verdad la virtud es de tal valor”. De allí que “todas estas cosas puede aplicárselas cada cual, principalmente a sí mismo, porque cada uno es el mejor amigo de sí mismo y debemos amarnos, sobre todo, a nosotros mismos”. Estas sugerencias

cias tienen, desde ya, limitaciones, porque, sin lugar a dudas, mientras el bueno se guía por la razón, el malo lo hace por las pasiones: “De acuerdo con esto el bueno debe ser amante de sí mismo —porque se ayudará a sí mismo haciendo lo que es noble y será útil a los demás— pero el malo no debe serlo porque, siguiendo sus malas pasiones se perjudicará tanto a sí mismo como al prójimo”.

Alguna vez, analizando el tema del arte de vivir, me referí a lo refrescante de recordar los titubeos y precauciones de Aristóteles en un texto fundacional como *Ética para Nicómaco*, cuyo rigor realista difícilmente guarda parentesco con ningún relativismo posmoderno. Recordaba sobre todo cuando dice “que hemos de actuar según la recta razón” ya que “es un principio común y que damos por supuesto... Quede convenido de antemano, sin embargo, que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con rigurosa precisión; ya dijimos al principio que se ha de tratar cada caso según la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que se refiere a la salud. Y si la exposición general ha de ser de esta naturaleza, con mayor razón carecerá de precisión la de lo particular, que no cae bajo el dominio de ningún arte, ni precepto, sino que los mismos que actúan tienen que considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre también en el arte de la medicina y en el del piloto”.

Para Aristóteles la política es el prototipo de toda capacidad humana, ya que su objetivo es la vida feliz y digna de los ciudadanos. La finalidad del Estado es la promoción de la virtud y también la felicidad de los ciudadanos. En ese sentido, la política es la continuación y la culminación de la ética, es la ciencia del bien más deseable y de los medios para obtenerlo: la vida noble. Para Aristóteles, creerse feliz es afirmar una intensidad

positiva suprema, estable e invulnerable. No hay felicidad en el desasosiego de perderla. Por tal razón la felicidad es un momento del pasado, donde ya nada ni nadie nos la puede quitar, o del futuro, cuando aún nada ni nadie la amenaza. El presente, en cambio está demasiado expuesto a las eventualidades como para transformarse en algo tan maravilloso. Cualquiera es capaz de afirmar convencido que fue feliz. Aristóteles no concede otra felicidad que la que se predica de alguien que ya murió y por tanto está totalmente a salvo de perderla. Muchos son los que aseguran que esperan ser felices, pero son pocos los que se atreven a asegurar que ahora mismo lo son...

SOFISTAS Y ECONOMÍA

Los sofistas, viejos enemigos de Platón, predicaban que los principios de la vida social son meramente convencionales y contrarios a la naturaleza. Aristóteles, en cambio, sostuvo que el hombre es por propia naturaleza un animal político destinado a vivir con otros hombres en el ámbito de la polis. Los sofistas también afirmaban que el Estado surge artificialmente de un contrato que restringe la libertad de cada uno en defensa de sus intereses mutuos. El discípulo de Platón aseguró que nadie es libre ni plenamente humano fuera de la comunidad política y que ella no se organiza sólo en torno de necesidades comunes, sino también por objetivos compartidos entre sus integrantes. Todos estos temas fueron redactados en forma provisional y fragmentaria por Aristóteles en ocho libros o capítulos. Aristóteles los revisó y ajustó una y otra vez, hasta que finalmente los agrupó en un tratado, conocido con el nombre de *Política*.

Es precisamente en *Política* donde Aristóteles se refiere a los temas relacionados con la administración y la economía. Él dis-

tingue entre *oikonomicós*⁷ —lo que tiene que ver con la correcta administración de las propiedades hogareñas—, con lo que está de acuerdo y considera básico para el funcionamiento de cualquier ciudad con cierta complejidad, y *chrematistiké* —los intercambios que intentan incrementar la ganancia—. Y califica de parásitos a quienes se ocupan de estos menesteres. Esta visión crítica de las actividades financieras se mantiene a lo largo de la Antigüedad y luego se ratifica y fortalece con la condena de carácter moral del cristianismo, que las considera pecaminosas.

Su carácter práctico también se refleja en su *Física*, que explica el movimiento mediante su teoría de las cuatro causas y sus nociones de acto y potencia. Todo lo que hay en movimiento debe ser comprendido desde su causa eficiente —que es el origen—, desde la material —que es aquello de que está hecho—, desde la formal —que es su configuración y distinción— y desde la final —que es el fin hacia el que tiende—. Para Aristóteles, todo proceso natural es comprensible para el hombre que tenga la suficiente paciencia de preguntarse ordenadamente por sus causas. Al mismo tiempo, como ya se dijo, todo tiene potencialidades que van actualizándose —el ejemplo clásico de la semilla y el árbol—. Así el universo se presenta como un espectáculo en el que, en forma optimista, todo va siendo lo que debe ser. Además, siempre debe haber algo que sea un primer motor no movido. Eso sería, para Aristóteles, Dios como acto puro, primer motor que mueve sin distancia a todo lo demás, plenitud sin carencia alguna. Aristóteles lo definía como vida feliz y perfecta, goce infinito, pensar que se piensa a sí mismo. Y el hombre puede tener sólo un atisbo de esa plenitud gozosa en la medida en que participa de la inteligencia contemplativa.

¿QUÉ SIGNIFICA SER VIRTUOSO?

¿Dónde situar las virtudes? Aristóteles piensa el mundo de la acción humana como un lugar donde es tan malo ir demasiado lejos como no hacer lo suficiente. Al mismo tiempo, es malo ser valiente, sin medir ningún tipo de riesgo, ya que nos convertimos en temerarios y morimos en la primera de las empresas que encaramos. Pero tampoco es bueno ser cobarde, pusilánime y no atreverse a hacer lo que exigen ciertas circunstancias, quedando paralizados y superados por los hechos. Por lo tanto, Aristóteles cree que las virtudes están en una especie de justo término medio entre el exceso y el defecto, en un campo o un área determinada de acción. ¿Cómo podemos aprender cuál es ese término medio? Para Aristóteles no está sólo en definiciones de tipo teóricas. Tenemos que verlo en la práctica, puesto que la ética tiene que relacionarse con ella, para buscar allí el modelo de nuestras acciones. Hay que fijarnos en los excelentes, en los magníficos. Es decir, cuando me pregunto qué es el coraje debo pensar en quién quisiera yo tener a mi lado en un momento de peligro. Aquel en quien pienso es el que me puede indicar cuál es la dimensión del coraje, porque esa persona es un valiente. Si yo me interrogara sobre la generosidad, debo pensar a quién recurriría si estuviera en un apuro, si necesitara alguien que me apoyase, que me acompañara, que me prestara dinero o lo que fuese. Ese individuo en el que pienso es el generoso. Él es quien puede enseñarme en qué consiste la generosidad. Es decir, la reflexión sobre la acción de la virtud no es meramente teórica sino que busca modelos en la vida práctica.

Como ocurre en el caso de Platón, es imposible exagerar la influencia que Aristóteles ha tenido en los siglos posteriores. Podemos decir que intelectualmente venimos de él, porque además aportó una serie de elementos que seguimos utilizando

cuando hablamos de sustancia, de accidente, de potencia, de acto; o del mecanismo lógico y repasamos los silogismos o las conclusiones que se sacan de una premisa⁸. Todo esto nos lo ha brindado Aristóteles. Una extraordinaria caja de herramientas conceptuales que seguimos utilizando. Que primero se vieron en su discurso en griego, después se tradujeron al latín, luego a cada una de nuestras lenguas y hoy ya manejamos esos términos como si fueran algo dado, como si fueran comunes, evidentes por sí mismos, cuando todos ellos aparecen en la obra de Aristóteles, quien además tenía el genio de brindar definiciones precisas y de montar y desmontar las piezas del gran rompecabezas mental pasando del análisis, es decir, de la separación de las partes, a la síntesis, la reconstrucción de los diversos elementos de un razonamiento, de un planteamiento discursivo. Por supuesto, aunque todo eso sigue vigente, inevitablemente han cambiado gran cantidad de cosas. La lógica, de la que Aristóteles fue el gran organizador (y a la que presentó no como una ciencia, sino como una preparación para las ciencias, un instrumento, un *órganon*⁹ que servía para reconocer formas válidas e inválidas del pensamiento) ya no es meramente la aristotélica como lo fue durante siglos, sino que hoy ya tenemos otros tipos de lógicas, más formales, basadas en principios diferentes. Pero la base lógica, lo que todavía la mayoría de los profanos entendemos como “razonamiento lógico”, es y deriva de lo que planteó Aristóteles. La ciencia ha avanzado una enormidad y ya no responde a lo que planteó Aristóteles. Pero el vocabulario, los temas, las intuiciones que él creó todavía siguen vigentes. Hay una prueba de hasta qué punto podía ser un científico minucioso y exacto. En su obra es evidente que existen errores sobre algunos temas, como en la de cualquiera. Sin embargo, en uno de sus libros afirma que existen unos peces que hacen nidos. Durante mucho tiempo se consideró esa afirmación una

de esas equivocaciones que incluso un genio como Aristóteles podía cometer. Pero a comienzos del siglo XX, en unas pequeñas islas jonias, se encontró un tipo de pez que hasta entonces era desconocido y que efectivamente hacía unos nidos semejantes a los que describía Aristóteles con las hojas de los árboles que caían al agua. De modo que hasta ese punto, todavía, a lo largo del tiempo Aristóteles puede dar una sorpresa. En el campo conceptual, su magisterio continúa hasta hoy intacto.

NOTAS

¹ Estagira era una ciudad ubicada en la península de Calcídica, al norte de la actual Stagira. Fue fundada por colonos jonios en 655 a. C. Calcis es la capital de la isla de Eubea. Homero la nombra en su *Ilíada* y, de hecho, la leyenda ubica su origen en una época anterior a la Guerra de Troya.

² Lacedemonios equivale a espartanos.

³ Trascendente, que está más allá de las cosas empíricas. Inmanente, que está en las cosas empíricas mismas.

⁴ Teofrasto, principal discípulo de Aristóteles, nació en Lesbos, en 372 a. C. y murió en Atenas en 287 a. C. Fue compañero de Aristóteles en la Academia y lo siguió, a la muerte de Platón, a las diversas escuelas que fundó, hasta ser su ayudante dilecto en el Liceo. Aristóteles lo nombró tutor de sus hijos y le legó su biblioteca, designándolo como su sucesor al abandonar Atenas. Teofrasto, cuyo verdadero nombre era Tirtamo —“Teofrasto” era un sobrenombre o apodo que le adjudicó Aristóteles y que viene a significar algo así como “el que habla divinamente”—, dirigió con gran sabiduría y habilidad el Liceo durante treinta y cinco años, hasta su muerte.

⁵ El Catálogo Alejandrino es el catálogo de las obras contenidas en la Biblioteca de Alejandría, la más importante de la Antigüedad.

⁶ Marco Tulio Cicerón nació en Arpino, al sureste de Roma, en 106 a. C. y murió en Formia en 43 a. C. Fue poeta, orador, político, abogado y

filósofo. Se opuso a Sila y a Catilina, apoyó a Pompeyo contra César, pero a la muerte de éste gozó de la amistad de Octavio Augusto. Murió asesinado por los partidarios de Marco Antonio.

⁷ *Oikonomicós*: la palabra *oikonomía* (de la que deriva nuestra familiar “economía”) se compone de *oikós* (casa, familia) y *nómos* (ley, orden, organización). Significa, pues, “del buen ordenamiento de la casa (y de sus necesidades)”.

⁸ Silogismos: razonamientos formalizados.

⁹ *Órganon*, palabra griega que significa “herramienta” o “instrumento”. En realidad, se conoce con ese nombre el conjunto de la obra lógica de Aristóteles. Con ello se indica que el estudio de la Lógica es adecuado para su aplicación a los diversos campos del saber.

Capítulo 3

Santo Tomás de Aquino, el filósofo de la fe

Teólogo y filósofo, Tomás de Aquino tuvo a Dios como tema central de su pensamiento. Sin embargo, valoró a la experiencia sensible y el poder de la razón mostrando su filosofía una vigorosa tendencia hacia lo concreto. Su obra es uno de los momentos culminantes del pensamiento medieval, realizando la síntesis más acabada entre el aristotelismo y la doctrina cristiana.

Si los filósofos están siempre codeándose con los teólogos, también podríamos decir que la teología está planeando siempre sobre la filosofía. Aristóteles, el propio Platón y después tantos otros, han hablado indistintamente de los temas del mundo, de la realidad, y también se han referido de vez en cuando a la divinidad. Pero a partir de la filosofía cristiana, y de que el cristianismo se convierte en la gran ideología de Europa, por carácter natural la teología adquiere un peso mucho mayor del que había tenido nunca. En primer lugar, la teología está al servicio de una iglesia que es muy potente en Europa. Es decir, los filósofos normalmente hablan desde su opinión, desde su punto de vista, pero la Iglesia Católica del medioevo —en aquel momento la única que había, antes de sus distintas fracturas— era la gran fuente de poder ideológico que había en Europa y los teó-

logos eran los administradores de ese gran poder que era la religión católica.

Ahora bien, si todos vinculaban la filosofía a la teología, algunos meramente la supeditaban y otros le otorgaban algún grado de autonomía. Así por ejemplo, Siger de Brabante¹ afirmaba que las verdades de la filosofía eran independientes de las verdades de la fe —a esto se llamó “teoría de las dos verdades”—. Otros opinaban que el conocimiento teológico y el filosófico no podían estar en contradicción. Y finalmente estaban los que pensaban que la contradicción era posible, pero que en ese caso había que dar crédito a la fe por encima de la razón. Al mismo tiempo, los filósofos de la época no escapaban a los planteamientos teológicos. No fue una excepción Tomás de Aquino, el más grande, sin dudas, de los pensadores medievales, el más potente y completo. Y también, a pesar de que naturalmente era un hombre ortodoxo religiosamente —llegó a santo de la Iglesia—, algunos de sus aportes llegaron a ser importantes y casi diría revolucionarios. Por ejemplo, se convirtió en un abogado de las doctrinas de Aristóteles, cuyos libros eran vistos con sospechas por parte de los teólogos católicos. Por una parte porque era un pagano, y por tanto no estaba bien visto que un pagano pudiera enseñar cosas a un cristiano. Y, para colmo, porque las obras de Aristóteles habían sido conservadas por el mundo árabe, de modo que las sospechas eran dobles: era un pagano que les llegaba a través de los árabes. Éstos no fueron argumentos que disuadieran a Santo Tomás de conceder toda su importancia a la filosofía de Aristóteles y a través de él, crear toda una corriente de pensamiento cristiana.

UNA VIDA DEDICADA A DIOS

Tomás de Aquino nació en 1225 en Rocaseca, cerca de Nápoles y a ciento veinticinco kilómetros de Roma, y falleció el 7 de marzo de 1274 en el monasterio de Fossanova². Su padre era el señor de Aquino y su madre también pertenecía a la nobleza. Tomás tuvo seis hermanos y cinco hermanas. Su familia decidió preparar al niño para que algún día pudiera ser elegido abad del monasterio benedictino de Monte Cassino³. Ello sería conveniente para asegurar la fortuna familiar. Por tal motivo, a los cinco años, Tomás fue enviado al monasterio para iniciar su educación.

En Monte Cassino Tomás permaneció durante nueve años. En 1239 se trasladó a la Universidad de Nápoles, donde continuó sus estudios. Dedicó no pocos esfuerzos a profundizar sus conocimientos de filosofía y conoció a algunos religiosos de la Orden de Predicadores, fundada por Santo Domingo de Guzmán⁴. Tomás decidió ingresar en ella, pese a comprender que su familia esperaba que hiciera carrera en la jerarquía eclesiástica. La Orden Dominicana, al igual que la Franciscana, no daba a sus miembros más futuro que el de frailes mendicantes.

El padre de Tomás falleció en la Navidad de 1243 y pocos días después el joven fue admitido como novicio en la Orden. Su madre, no dispuesta a permitir que su hijo renunciara a un futuro prestigioso para la familia, envió a sus hermanos a secuestrarlo y llevarlo a la fortaleza de Rocaseca, donde permaneció hasta fines de 1245.

Finalmente, con la complicidad de sus hermanas, el corpulento novicio, que además de medir casi dos metros de altura era bastante obeso, se descolgó por la noche desde la ventana de sus habitaciones con una suerte de soga armada por sábanas y cortinas anudadas. Frente a los muros de la fortaleza lo esperaba

su director espiritual, fray Juan de San Julián, con dos caballos. Ambos huyeron de inmediato a Nápoles.

Luego de completar su noviciado, Tomás fue enviado a Colonia⁵, para estudiar teología con el maestro Alberto Magno. Permaneció allí entre 1248 y 1251, como discípulo, y luego, una vez ordenado sacerdote, hasta 1252, como maestro, bajo la dirección del propio Alberto.

En 1252 Tomás fue enviado a la Universidad de París como bachiller para hacerse cargo de una de las dos cátedras que los dominicos allí regenteaban. Los franciscanos tenían bajo su dominio sólo una. El resto eran impartidas por maestros seculares. Éstos empezaron a recelar de los religiosos mendicantes, puesto que sus clases eran las más concurridas. Tanto franciscanos como dominicos preparaban a sus miembros para predicar —eran, pues, grandes oradores— y lo hacían siempre con gran pasión y entusiasmo. Además, los estudiantes se sentían fascinados por estos hermanos que renunciaban a toda posesión mundana y vivían de la mendicidad.

Las tensiones desencadenaron choques violentos entre los estudiantes universitarios. Los conflictos alentados por los maestros seculares empezaron por razones circunstanciales, entre algunos estudiantes y las autoridades del claustro docente, pero pronto derivaron en enfrentamientos entre los partidarios de los hermanos mendicantes y los que no querían verlos en la Universidad. El claustro generó medidas arbitrarias contra los maestros religiosos. Situaciones incómodas de todo tipo, desde no dejar a los maestros franciscanos y dominicos entrar a las dependencias reservadas para los docentes, o acusarlos de prédicas antipapales. Los concurrentes a las clases de éstos eran amenazados para que no asistiesen, algunos alborotadores irrumpían en las cátedras para generar desorden, se apedreaba a los maestros, que debían movilizarse con guardia armada, y se llegó a disparar flechas contra las ventanas de sus residencias.

El líder de los maestros seculares, Guillermo de Saint-Amour⁶, hizo difundir un escrito en el que se responsabilizaba a los dominicos y franciscanos del malestar de la Universidad. También les atribuyó falsamente un libelo injurioso contra el papado. Estas acusaciones fueron refutadas por Buenaventura⁷ y Tomás de York⁸ por parte de los franciscanos, y por el mismo Tomás de Aquino por parte de los dominicos.

En 1256, el papa Alejandro IV puso orden en el conflicto e hizo desterrar a Guillermo de Saint-Amour. Asimismo ordenó que el franciscano Buenaventura y el dominico Tomás de Aquino fueran admitidos en el claustro universitario.

A pesar de la violencia de estos conflictos, Tomás encontró tiempo y tranquilidad espiritual para desplegar una actividad intelectual prodigiosa. Escribió y publicó comentarios bíblicos y filosóficos, estudió y discutió diversos opúsculos de Boecio⁹ así como las Sentencias compiladas por Pedro Lombardo¹⁰, redactó numerosas obras, entre ellas las del *De Veritate*, y terminó el primer libro de la *Suma Contra Gentiles*.

Entre 1259 y 1268 fue enviado por su Orden a Italia y nombrado Predicador General en el Capítulo de Nápoles. En cumplimiento de las obligaciones correspondientes a ese cargo viajó frecuentemente a diversas ciudades italianas, residiendo donde se instalase la Corte Pontificia. En este período fue teólogo consultor del Papa. En estos años terminó su *Suma Contra Gentiles* y su comentario a la obra del Pseudo Dioniso Areopagita¹¹. A pedido del papa Urbano IV redactó la glosa evangélica conocida como *Catena Aurea* y otros textos¹². También se ocupó de temas doctrinales, teológicos y filosóficos. Quizá fue éste el período más prolífico de su vida. En 1267 comenzó a escribir una obra que pudiese servir de libro de texto para los estudiantes de teología. Era la *Suma Teológica*.

LA INNOVACIÓN DENTRO DE LA FE

Numerosas sumas (o compendios) de teología habían sido elaboradas en los siglos XII y XIII por diferentes teólogos. Se trataba de explicaciones completas y ordenadas de los distintos aspectos de la doctrina católica. Pero la de Tomás era profundamente innovadora. Otros habían centrado la teología en la Redención, en la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, o en las obras y señales de Dios, pero Tomás entendía que la teología no se ocupaba propiamente más que de Dios mismo, y veía todo lo demás sólo en cuanto manifestaciones de la divinidad.

La teología, para Tomás, debe moverse siempre dentro de la fe y explicar con razones la naturaleza de los dogmas. El elemento de autoridad es usado en su *Suma* con extrema sobriedad, y sólo recurriendo a las autoridades que el adversario admite o reconoce. En este sentido, la *Suma* pretende movilizar las riquezas de la razón humana.

Cada artículo de la *Suma* consta de cuatro partes. En la primera parte, *Quaestio*, se plantea el problema en forma concisa. En la segunda parte, *Disputatio*, se exponen los principales argumentos a favor y en contra. En la tercera parte, *Responsio*, se presenta la solución razonada y justificada. En la cuarta parte, *Vera Solutio*, vuelve sobre los argumentos expuestos en la *Disputatio* para eliminar las razones falsas y afirmar definitivamente la verdadera solución del problema propuesto originalmente.

En 1269 el general de la Orden volvió a enviar a Tomás a París para que se hiciese cargo de la cátedra para extranjeros en la Universidad. La situación era crítica porque, por un lado, los maestros seculares, ahora liderados por Gerardo de Abbeville¹³, habían recrudescido nuevamente sus actitudes para con los frailes mendicantes, y, por otro lado, los “averroístas latinos”, así llamados por derivar su conocimiento de Aristóteles a partir del

comentarista musulmán Averroes, presentaban, de la mano de Siger de Bravante, un aristotelismo demasiado radical y poco compatible con las doctrinas cristianas.

La filosofía aristotélica había desaparecido del horizonte cultural europeo occidental durante varios siglos. Sólo la lógica había sido conservada y cultivada. Al traducirse al latín, durante el siglo XII, la obra de Averroes y otros comentaristas musulmanes, deudores de los textos aristotélicos, éstos fueron recuperados, produciendo una profunda crisis en el ambiente escolástico. Algunos autores se habían convertido a esa versión mahometana de Aristóteles, a pesar de incurrir en doctrinas que no parecían admisibles desde la fe cristiana. Estas actitudes suponían el riesgo de que el aristotelismo fuese condenado por la Iglesia como contrario a la fe.

Tomás entendía que no se podía renunciar a Aristóteles, sino que sólo cabía corregirlo y depurarlo. Por ello encargó a Guillermo de Moerbeke, dominico y helenista, que tradujera directamente del griego, lo más fielmente posible, los libros de Aristóteles. A la vez, acometió la tarea de defender al filósofo tanto de quienes lo seguían irreflexivamente como de quienes lo rechazaban por fidelidad a cierto tradicionalismo platonizante o hasta irracionalista. No era una tarea sencilla. La Santa Sede prohibió los libros aristotélicos hasta que fuesen corregidos. Los franciscanos se unieron a los seculares en la condena de todo aristotelismo.

La primera dificultad esencial que presenta la teología como motivo de estudio racionalista es que sería la única de las ciencias sobre la que no sabemos si su tema existe o no. Naturalmente, para Santo Tomás de Aquino estaba fuera de toda duda la existencia de Dios, pero comprendía racionalmente que esta duda podía plantearse a alguien que no tuviera la fe. Entonces él distingue por un lado lo que aporta la fe y la misma creencia de no discutir a Dios. Pero en cuanto se pone a actuar como fi-

lósofo, comprende la objeción de los que pueden poner en duda la existencia de Dios y hace esfuerzos realmente extraordinarios por probar su existencia. Cómo vamos a hablar, cómo vamos a hacer elucubraciones teológicas sobre cómo es Dios, cuáles son sus cualidades, sus atributos, si no sabemos si existe o no existe. Previamente a todo lo demás hace falta establecer la existencia de Dios. Y una de las piezas más conocidas de la inmensa obra de Santo Tomás son las cinco vías, las cinco pruebas de la existencia de Dios.

Las cinco vías se reducen un poco siempre a lo mismo, es decir, si existe la realidad, si existe el mundo, con una u otras perfecciones, alguien tiene que haberlo hecho.

La primera prueba de la existencia de Dios es la del movimiento —en el sentido de pasaje de la potencia al acto—, que ya se encontraba en Aristóteles. Todo lo que se mueve es movido por otra cosa, y ésta, a su vez, por otra, como una serie infinita de motores. Es decir, hay que postular un primer motor inmóvil, que es Dios. La segunda vía procede análogamente, pero respecto de las causas eficientes. Todo lo que es tiene una causa, y ésta, a su vez, tiene una causa, y así podemos remontarnos a una primera causa eficiente incausada, que es Dios. La tercera vía es la de la contingencia. Algunas cosas, que nacen y perecen, podrían no ser. Son, pues, contingentes, pero no todos los seres pueden ser contingentes, porque si todo el universo pudiera no ser, entonces no sería —porque, como diría bastante después Leibniz, el no-ser es más fácil—, por lo tanto, debe haber al menos un ser necesario, que es la razón de que los seres contingentes lleguen a ser. Ese ser necesario es Dios. La cuarta vía se apoya en los grados de perfección. Decimos que algo es mejor que otra cosa, que es más bello, o más justo, etcétera. Pero toda jerarquía de este tipo supone un óptimo, es decir, un ser supremo, y a esto es a lo que llamamos Dios. La

quinta vía es la prueba teleológica. Las cosas de la naturaleza actúan realizando un orden, como si obedecieran a un plan o a un fin, pero esto supone un arquitecto u ordenador, es decir una Causa Inteligente, el fin hacia el que todo tiende en última instancia y que rige todo el proceso del universo.

Y todas esas vías, cree él, racionalmente llevan a esa conclusión del creador final. Bueno, lo que hay que señalar ahora es que, en su momento, esto fue muy audaz. El querer probar la existencia de Dios de esta manera implicaba que, de alguna manera, se había dudado. De modo que no hay que quitarle importancia a la audacia de alguien que decide probar la existencia de Dios, por si acaso fuera necesario. Obviamente la historia no ha aceptado en gran parte las vías que se deben a una física antigua y a unos conocimientos muy dudosos sobre el mundo y sobre todo a un malentendido que es que no se puede explicar lo que no sabemos por lo que conocemos aún menos. Es decir, sabemos poco del origen del universo, pero nada de Dios y por lo tanto al decir que Dios explica el origen del universo se sigue una pregunta inmediata: ¿Y quién explica a Dios? Ése sería el final de la cuestión, pero naturalmente ni Santo Tomás ni su tiempo permitían llegar tan lejos.

LOS RECORRIDOS DE UN CATEDRÁTICO

En 1270 Tomás disputó públicamente con el regente de la cátedra franciscana, Juan Peckham¹⁴, y logró que éste admitiese que la doctrina tomista, a pesar de basarse en Aristóteles, no era contraria a la fe. Poco después, el obispo de París, Esteban Tempier¹⁵, condenó varias proposiciones aristotélicas, buscando afirmar así la teología tradicional. Tomás no demoró en probar que dichas proposiciones no eran verdaderamente aristotélicas

sino de sus comentaristas árabes. A la vez, escribió un tratado contra las enseñanzas del averroísta Siger de Brabante —quien profesaba la eternidad del mundo y la mortalidad del alma así como la teoría de las dos verdades— y lo hizo de forma tan sólida y persuasiva que logró convencer a su antagonista. De hecho, Siger redactó a continuación una obra en la que corrigió su anterior doctrina, expresando su admiración por Tomás.

Mientras participaba en estas discusiones, Tomás encontró tiempo para seguir desarrollando una impresionante obra escrita. Además de numerosos opúsculos, comentarios, tratados y cuestiones disputadas, finalizó en 1270 la primera parte de la *Suma Teológica*, y en los dos años siguientes concluyó la segunda parte.

Las aportaciones de Tomás de Aquino al campo teológico fueron inmensas y su producción de escritos es importante. Polemizó con los teólogos cristianos y musulmanes de su época. Realizó un esfuerzo extraordinario por precisar y definir algo tan complicado como los atributos divinos, por hacer compatible y comprensibles racionalmente ciertos dogmas del cristianismo, por ejemplo, la transustanciación¹⁶ o la eucaristía¹⁷. Estos temas exigen una reflexión sobre qué es la esencia y la existencia de cada uno de los seres hasta remontarse a Dios. Es decir, el esfuerzo de Santo Tomás fue dirigido a poner la razón al servicio de una fe. En un momento define a la filosofía como *Ancilla Theologiae*, es decir, la filosofía es la criada o sierva de la teología, y tiene que servirla y llevarle las cosas que la teología necesite. Esto es algo que va en contra del espíritu filosófico tal como lo entendemos. La filosofía lo que hace es plantear dudas y preguntar por cuestiones que no se sabe dónde van a llevar. Santo Tomás conoce dónde quiere llegar y lo que hace es brindar caminos racionales. Es, por supuesto, un serio argumento en contra de su propósito filosófico. Pero no caben dudas de que la honradez y la determinación con que lleva a cabo ese in-

tento racional de llegar hasta más allá de la razón son verdaderamente dignos de reconocimiento y sobre todo, en su momento, fueron y chocaron con conservadurismos que se negaban siquiera a plantear que la razón pudiera escalar grados hacia la majestad de la divinidad.

Tomás fue, entre 1272 y 1273, profesor en la Universidad de Nápoles. Comenzó a trabajar entonces en la tercera parte de la *Suma Teológica*, donde se ocupa de Cristo. Expone la doctrina del Verbo encarnado y su misterio, como también la de los distintos sacramentos y la de la Gloria divina.

En marzo de 1273, durante la misa, sufrió un éxtasis profundo y prolongado. A pesar de ser sacudido por quienes lo acompañaban no volvió en sí inmediatamente, y cuando lo hizo estuvo derramando su llanto por horas, aunque no dijo nada respecto de lo que había experimentado. En los meses siguientes trabajó sin descanso en su obra y dedicó largas horas a orar arrodillado frente a un crucifijo. Finalmente, el 6 de diciembre de ese mismo año, día de San Nicolás, luego de haber concluido la cuestión 90 de la tercera parte de la *Suma Teológica*, tuvo una nueva experiencia de arrobamiento, aun más profunda que la anterior. De inmediato, archivó en un armario papel, plumas y tintero. No trabajó más en la *Suma Teológica* ni en ningún otro texto. Cuando sus colaboradores le pidieron que terminase el trabajo, pues era muy poco lo que faltaba, sólo respondió que no podía. Finalmente, dijo a su secretario, fray Reginaldo de Piperno, que después de lo que había experimentado, le parecía paja todo cuanto había escrito a lo largo de su vida.

De hecho, la *Suma Teológica* fue completada después de su muerte, haciéndose cargo fray Reginaldo de la redacción de las últimas páginas, a partir de los borradores del propio Tomás.

UNA HERENCIA VALIOSA

Al morir, Tomás dejó más de ciento treinta obras, entre comentarios, sumas, opúsculos, cuestiones, conferencias y sermones; más de ochocientas noventa lecciones sobre libros de Aristóteles, más de mil seiscientas cincuenta lecciones sobre la Sagrada Escritura, y alrededor de tres mil artículos sobre las *Sentencias*. Su *Suma Contra Gentiles* consta de cuatrocientos sesenta y tres capítulos. La *Suma Teológica* tiene quinientas doce cuestiones y un *Suplemento*, que comprenden dos mil seiscientos cincuenta y dos artículos, en los que aparecen expuestos y resueltos más de diez mil argumentos. En 1323, el papa Juan XXII procedió a la canonización de Tomás, afirmando que cada uno de los artículos de su *Suma Teológica* era un milagro.

Santo Tomás murió en Fossanova, camino de un concilio, y sorprende al ver la magnitud enorme de su obra constatar que sólo vivió cuarenta y nueve años. La obra de Santo Tomás hoy, desde el punto de vista de los teólogos de la Iglesia, es la piedra angular de todo lo que puede ser una filosofía cristiana, si es que este concepto de filosofía cristiana tiene algún sentido. Recuerdo a este propósito la broma de Jorge Luis Borges, quien decía que esto era como hablar de equitación protestante. Pero, en fin, si tiene algún sentido hablar de filosofía cristiana, hoy, naturalmente, la piedra angular es Tomás de Aquino. Pero no fue así en los años inmediatamente posteriores a su muerte. De hecho después de morir, muchas de las proposiciones de sus libros fueron condenadas por la Iglesia. Y tardó mucho tiempo en convertirse en el gran patriarca del pensamiento cristiano que hoy es. Prácticamente recién en el siglo XIX es León X el que lo redescubre como el más grande de los teólogos y el más grande de los filósofos cristianos. Hasta ese momento no había tenido unánime reconocimiento inte-

lectual, de modo que el auge y la predominancia de Santo Tomás es una cosa de los siglos XIX y XX. Antes había permanecido casi oculto o puesto en dudas respecto a su ortodoxia. Que Santo Tomás de Aquino fue una potencia intelectual extraordinaria, de eso no cabe ninguna duda. Que fuera un filósofo en el sentido de perplejidad y de asombro que nosotros entendemos, eso es ya más dudoso, puesto que partía del hecho de la fe y parece que partir de la fe es exactamente lo contrario del propósito de la filosofía. Pero no cabe ninguna duda de su fuerza razonante, la claridad con la que distinguía los diversos aspectos de las cosas, que cada vez que toma un asunto hace unos distingos a veces un poco mecánicos, pero siempre pertinentes y evidentemente provee útiles y herramientas muy positivas, digamos, cuando uno quiere pensar por sí mismo todos esos temas. Todo eso hace que su figura, que hoy nos puede resultar un poco lejana a quienes no somos de creencias cristianas, nunca deje de ser considerada como lo que es. Como uno de los gigantes del pensamiento occidental más bien en el campo de la teología que de la filosofía.

NOTAS

¹ Siger de Brabante, filósofo y teólogo de origen belga —aunque decirlo así resulta en cierto modo un anacronismo— nacido en Brabant en 1225 y fallecido en Orvieto en 1284. Fue profesor en la Facultad de Artes de la Universidad de París. Principal referente de la corriente llamada “averroísmo latino”, defendió que la razón y la fe son dos órdenes diferentes y que, de acuerdo con la razón es imposible demostrar la existencia de Dios, el origen del mundo y del tiempo, y la inmortalidad del alma. Estas doctrinas fueron rebatidas y condenadas tanto por quienes se oponían a la razón aristotélica

que Siger representaba como por quienes —como Tomás de Aquino— pretendían buscar la conciliación entre esa razón filosófica y la fe cristiana.

² La abadía de Fossanova es un monasterio cisterciense, ubicada unos cien kilómetros al sudeste de Roma.

³ Monte Cassino es una colina situada unos ciento treinta kilómetros al sur de Roma. En ella se alza el primer monasterio fundado por Benito de Nursia —es decir, el primer monasterio benedictino— en el año 529, sobre los cimientos de un antiguo templo a Apolo. El lugar es también famoso por haber sido el escenario de una importante batalla durante la Segunda Guerra Mundial, entre el 17 de enero y el 18 de mayo de 1944, con el saldo final de alrededor de 60.000 bajas aliadas y 20.000 alemanas, y con la retirada de los alemanes que defendían la posición.

⁴ La Orden de los Predicadores, también llamada Orden Dominicana, es una orden mendicante fundada por Domingo de Guzmán hacia 1215, dedicada al estudio y la predicación cristiana y compenetrada con la noción de pobreza apostólica.

⁵ Colonia: En alemán el nombre de esta ciudad es Köln; está ubicada en el Estado Federal de Renania del Norte-Westfalia, a orillas del río Rhin; fue fundada por los romanos en el 38 a. C.

⁶ Guillermo de Saint-Amour fue un teólogo no demasiado destacado que nació alrededor del año 1200 en el ducado de Burgundy. Desde 1228 fue maestro de Artes en París. Diez años más tarde alcanzó el título de doctor en Derecho Canónico, y en 1250 fue nombrado maestro en Teología. Como consecuencia de sus escandalosas difamaciones contra los franciscanos y dominicos, fue exiliado entre 1257 y 1266. Murió en su ciudad natal en 1272.

⁷ Juan de Fidanza, quien al entrar en la orden franciscana adoptó el nombre de Buenaventura, nació en Bagnoreggio, Italia, en 1218 y falleció en Lyon en 1274. Fue un importante doctor de la Iglesia —erudito, teólogo y místico— además de ocupar el cargo de ministro general de su Orden, el de obispo de Albano y el de cardenal. En el Concilio de Lyon fue legado pontificio. Entre sus principales escritos cabe mencionar *Sobre el triple camino*, *Sobre la vida de perfección*, *Breve itinerario de la mente a Dios*, *Sobre la pobreza de Cristo*, *Soliloquio* y *Comentario sobre las Sentencias de Pedro Lombardo*.

⁸ Tomás de York fue un notorio teólogo franciscano inglés. No conocemos la fecha de su nacimiento, pero sabemos que hacia 1253 era maestro de teología en Oxford y que para entonces ya había escrito su obra principal,

Sapientale, que es considerada la primera suma metafísica del siglo XIII. Falleció en 1268.

⁹ Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio fue un político y filósofo romano nacido en Roma en 480 y fallecido en Pavia en 525. Estudió retórica y filosofía. Fue cónsul y primer ministro —*magister officiorum*— de Teodorico el Grande. Acusado de conspirar a favor del Imperio Bizantino fue encarcelado y, finalmente, decapitado. Tradujo al latín diversos textos de Aristóteles y la *Isagoge* de Porfirio. Escribió diversas obras, entre las que la más famosa es su *Consolación por la filosofía*.

¹⁰ Pedro Lombardo, teólogo italiano nacido en Lumellogno alrededor de 1100 y fallecido en París en 1160. Hacia 1145 ya era maestro de teología en París. En 1159 fue nombrado obispo de París. Su obra más famosa es el *Libro de las Sentencias*, compilación de textos bíblicos y pasajes pertinentes de obras de los Padres de la Iglesia y de diversos teólogos medievales, ordenados sistemáticamente.

¹¹ Dionisio Areopagita es el pseudónimo utilizado por un teólogo y místico bizantino que vivió entre los siglos V y VI y del cual no sabemos nada. Durante siglos se creyó que estos textos habían sido escritos por el griego convertido por San Pablo al predicar en el Areópago. Esta errónea atribución confirió gran autoridad a sus doctrinas. Cuando se puso en duda esta identidad autoral, en el siglo XVI, se agregó a su nombre el término “Pseudo” (“falso”). En sus obras se despliega una visión neoplatónica y una concepción teológica fuertemente negativa, es decir, orientada hacia la convicción de que toda predicación afirmativa acerca de Dios es constitutivamente falsa y que sólo es posible establecer intelectualmente lo que Dios no es, para producir en el espíritu un vaciamiento de falsas ideas y disponerse receptivamente a la realidad trascendente de la divinidad. Sus obras más importantes son *Sobre los nombres de Dios*, *La teología mística*, *Sobre la jerarquía celeste* y *Sobre la jerarquía eclesíastica*.

¹² Jacques Pantaleón de Court-Palais, nacido en Troyes en 1195, ungido Papa de la Iglesia Católica en 1261, con el nombre de Urbano IV, y fallecido en Perugia en 1264. Durante su pontificado prohibió la traducción y estudio de los escritos de Aristóteles.

¹³ Gerardo de Abbeville: Fue un importante teólogo que fallecería en 1272 (no conocemos con exactitud la fecha de su nacimiento); escribió “Contra los adversarios de la perfección cristiana” y contribuyó a desarrollar el género *quodlibetal*, un estilo de discusión filosófica abierta y pública en la que también descolló Tomás.

¹⁴ Juan Peckham: Fue un teólogo franciscano inglés, nació en Sussex en 1230 y falleció en Canterbury en 1292. Se ordenó monje franciscano en 1250 y estudió teología en la Universidad de París con Buenaventura. Debató con Tomás de Aquino en dos ocasiones y volvió luego a Inglaterra, donde enseñó en la Universidad de Oxford entre 1270 y 1279, año en que fue designado arzobispo de Canterbury.

¹⁵ Esteban Tempier: También conocido como Esteban de Orleans, fue obispo de París en el siglo XIII. No conocemos su fecha de nacimiento, pero sí sabemos que falleció en 1279. En 1277 Tempier condenó 219 proposiciones, de las cuales 28 se referían de modo explícito a la ciencia natural, entre ellas la idea de eternidad del mundo, la del determinismo total, la de la influencia decisiva de los astros sobre las acciones humanas y la de la doble verdad.

¹⁶ Transustanciación, dogma católico según el que, en el transcurso de la Misa, la sustancia del pan y del vino desaparecen, manteniendo su apariencia exterior, y se convierten en la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo.

¹⁷ "Eucaristía" significa etimológicamente "acción de gracias". Es el sacramento de la fracción del pan, mediante el cual los fieles reciben el sacrificio del cuerpo y la sangre de Cristo. Por extensión, la Misa recibe el nombre de Eucaristía y también la misma hostia.

Capítulo 4

Thomas Hobbes, filosofía y política

Thomas Hobbes es una gran figura del pensamiento filosófico, pero con una particularidad: se especializó en un campo determinado. En un principio, y a lo largo de los siglos, los filósofos hablaban de todas las cuestiones existentes. Eran enciclopédicos. Aristóteles y Platón se ocuparon tanto de temas ético-políticos como metafísicos. Luego, los grandes pensadores se fueron centrando en temas teoréticos. Algunos siguieron hablando y escribiendo sobre todas las cuestiones, pero comenzaron a aparecer los que se dedicaron a un aspecto exclusivo del campo de la reflexión. En general, la filosofía inglesa es de fuerte contenido práctico. Sus representantes siempre han sido relacionados con temas como la moral, los valores, la política, vinculados con un conocimiento que se puede llevar a la acción. En este ámbito se destaca la figura de Thomas Hobbes, alguien de una amplísima cultura, traductor de Homero¹, y comprometido con el pensamiento político, que es su tema fundamental. Su preocupación era encontrar una fórmula que posibilitara a los hombres el vivir juntos sin enfrentarse unos a otros y sin causarse daño, sin transcurrir en un trastorno permanente. Precisamente, ese trastorno es el que había sufrido Hobbes. De hecho, le tocó vivir un pe-

riodo de guerras civiles y tuvo que exiliarse durante mucho tiempo en Francia e Italia, por la discordia en la que estaba sumida su sociedad². En un momento, hablando de sí mismo y de su historia, dijo que había nacido el mismo día que el miedo, a quien consideraba un hermano. El miedo de unas personas por otras. Afirmó que el hombre es como un lobo para el hombre, y pese a esta visión no se detenía en el pesimismo. Creía que el hombre puede llegar a organizarse en sociedad de tal modo que esas fieras puedan convivir de una manera armónica. Éste es el objetivo de Thomas Hobbes, vencer ese miedo, ese recelo, esa posición que los humanos tenemos unos a otros de tal modo que nos juntemos y trabajemos por un bien común.

El miedo es la base del pacto social. Pero también su límite. Ya en *Del ciudadano*, primera exposición de la doctrina política que luego establecerá con más detalle en su *Leviatán*, Hobbes señala el alcance máximo de las atribuciones coercitivas del Dios Mortal: “En el gobierno de un Estado bien establecido, cada particular no se reserva más libertad que aquella que precisa para vivir cómodamente y en plena tranquilidad, ya que no quita a los demás más que aquello que les hace temibles. El Estado no debe quitar a los hombres precisamente más que aquello que les hace temibles; pero, ¿qué es lo que les hace temibles? Su fuerza propia, sus apetencias desenfrenadas, su tendencia a tomar decisiones discrepantes de la unanimidad mayoritaria”.

Thomas Hobbes nació en 1588 en Westport, Inglaterra³. Era hijo de un pastor anglicano. Estudió en Oxford⁴ y, luego de graduarse, se empleó como preceptor al servicio de la aristocracia británica. Era, además, un buen conocedor de los clásicos y en 1628 hizo una muy elogiada traducción de la obra de Tucídides al inglés⁵. También se interesó por la geometría y, más tarde, por la filosofía. En 1640 escribió *Elementos de ley natural y política*, su primera obra de importancia.

En esos años, previos a la revolución republicana de 1642⁶, creyendo amenazada su seguridad por sus ideas políticas, de corte monárquico, se refugió en Francia. En su exilio, Hobbes concibió la idea de un ambicioso sistema filosófico. En 1642 publicó en París un tratado titulado *Del ciudadano*, que correspondería a la tercera parte de su sistema. La primera y segunda habrían de aparecer sólo años más tarde, en 1655 y 1658, respectivamente, bajo los títulos *Del cuerpo* y *Del hombre*.

CUERPOS Y MÁS CUERPOS

Hobbes fue contemporáneo y en cierta medida adversario de René Descartes, cuya obra conoció bien y a quien incluso trató personalmente. El inglés dijo que el francés le parecía un filósofo muy interesante cuando hablaba de matemáticas y de geometría, pero que no sabía de filosofía en el sentido más amplio de la extensión. Para Hobbes, las ideas de Descartes de que había por un lado las almas y por otro lado los cuerpos, por un lado el mundo material y por otro lado el espiritual, eran un auténtico disparate. Para el inglés lo único que existen son cuerpos materiales, unos más groseros, más espesos por decirlo de algún modo, otros más sutiles, pero todos son cuerpos. Dice que definir al alma como una sustancia incorpórea, la definición más o menos clásica, es una contradicción, porque hablar de una sustancia incorpórea es como referirse a un círculo cuadrado porque toda sustancia supone alguna corporeidad. Para Hobbes no existen más que los cuerpos. De hecho, una gran pregunta que podemos hacernos es hasta qué punto él podía ser un creyente en una divinidad si no creía más que en lo que existía como cuerpo. Es muy probable que él fuera creyente, pero de una divinidad en el sentido spinozista del término,

hecha de sustancia material, de naturaleza. No creyó, desde luego, en “otro mundo”, puramente espiritual, pero también es muy probable que en su época él no creyese en ningún Dios.

Según el punto de vista de Hobbes, la filosofía sólo se ocupa de los cuerpos en movimiento, de sus causas y propiedades. Se trata de una filosofía materialista, que, por lo tanto, no toma en consideración a Dios o a realidades espirituales, pues nadie puede tener una idea que represente algo no sujeto a sensación.

Los cuerpos de los que se ocupa la filosofía, dice Hobbes, son de dos clases. Por un lado, los naturales, hechos por la naturaleza, y, por otro lado, los sociales, formados por la voluntad y los acuerdos de los hombres. La filosofía puede, así, dividirse en natural y civil. Ésta última, a su vez, puede subdividirse en ética, que se ocupa de los afectos y hábitos del hombre, y política, que se ocupa de sus deberes civiles.

La filosofía civil, según Hobbes, pretende, al igual que la natural, un conocimiento coherente y sistemático de relaciones causales. Si la totalidad de las causas de un fenómeno se dan, éste se produce siempre. Por lo tanto, todos los efectos son necesarios. Para él es absurdo hablar de libertad como ausencia de necesidad, tanto respecto de la naturaleza, como del hombre. La actividad voluntaria de los seres racionales —y de los cuerpos sociales que ellos constituyen— está tan determinada por leyes necesarias como la actividad de los cuerpos no dotados de conciencia. No hay otra causalidad que la causalidad necesaria. Estamos aquí ante un determinismo mecanicista, según el cual toda realidad —física, psicológica o social— es entendida como un mecanismo regido por procesos necesarios, rígidamente predeterminados, aplicable tanto en la esfera humana como en la no humana.

Este universo material en el que se mueve Hobbes está hecho exclusivamente de cuerpos, y con ellos tenemos que or-

ganizar nuestro pensamiento y existencia. No podemos buscar soluciones trascendentes al mundo de lo material, ni encontrar un suplemento de alma que nos venga de alguna parte para resolver las complejidades de nuestra convivencia. De esta manera, Hobbes va definiendo sus pensamientos. Hobbes detestó siempre cualquier supuesta preeminencia de la *res cogitans*⁷ sobre la *res extensa*⁸. De cualquier manera, considera que sólo esta última tiene existencia real, en forma de cuerpos, o aún mejor, de manifestaciones espaciales. Fuera de ésta sólo hay fantasmas, obnubilaciones de mentes enfebrecidas, en suma: nada. El empirismo de Hobbes fue tan radical que en su *De Principiis geometrarum* negó la posibilidad de unas matemáticas puras y sostuvo que éstas provienen de constataciones experimentales como cualquier otro conocimiento, pues no hay punto sin extensión, ni línea sin anchura. Los cuerpos están propulsados por el *conatus*⁹, por la apetencia de bienes nuevos y la voluntad militante de conservar los ya adquiridos: los cuerpos quieren subsistir y gozar, designio que les hace competir, les enfrenta y, en muchas ocasiones, provoca que se destruyan unos a otros.

A partir de una antropología absolutamente materialista, no se hace ningunas ilusiones sobre los individuos, no los pone por encima o al margen de la animalidad. Al contrario, son frecuentes las comparaciones con otros seres del reino animal con quienes nos enfrentamos. Luchamos, tenemos necesidades, temores, queremos protección, compañía. Compartimos los deseos que puede tener cualquier ser animal, desde nuestra materialidad y corporalidad. Es así como tenemos que pensar la organización de nuestra sociedad, que también será un gran cuerpo material hecho de los ciudadanos que lo van a configurar.

En un principio los humanos vivían en una situación de salvajismo. ¿Hubo una igualdad natural entre los hombres en el primigenio estado de naturaleza? Thomas Hobbes responde

afirmativamente a esta pregunta. Al menos en lo fundamental. Pero no celebró esta igualdad natural, sino que la tuvo por fuente de los males que el contrato social ha venido a corregir. En efecto, los hombres presociales —si es que tal expresión significa algo— vienen a ser más o menos lo mismo respecto a la cuestión esencial: matarse unos a otros. Ningún hombre natural era tan superior en fuerzas a los demás como para poder asegurar por sí solo sus propiedades y su vida; pues ninguno de aquellos míticos primitivos era tan debilucho como para no poder acercársele durante su sueño y dársela por la cabeza sin contemplaciones. Por eso los hombres naturales gozan de igualdad espontánea: cualquiera puede matar o ser muerto por cualquiera. La institución social suprime esta igualdad y la sustituye por una desigualdad benéfica en la cual el asesino trasgresor siempre está en desventaja. Entre el monarca y los súbditos se establece una escala jerárquica que rompe el igualitarismo natural cuya consecuencia directa era la permanente posibilidad de la violencia. El honor, el prestigio, las riquezas o satisfacciones sensuales que antes sólo se ganaban mediante una incesante cadena de enfrentamiento criminal entre seres muy semejantes en fuerzas destructivas, deben conseguirse ahora a través de las pacíficas normas del comercio y del mérito civil. Pero tal escalonamiento jerárquico desemboca finalmente en una igualdad de orden superior. Según explica en el *Leviatán*, la desigualdad de los súbditos procede de los actos del poder soberano y por tanto ya no tiene más lugar frente al soberano mismo —es decir, frente a una corte de justicia— que el que tiene la desigualdad entre el rey y los súbditos en presencia del supremo Rey de reyes (i.e. Dios). La igualdad natural no conocía más ley que la de la fuerza. La desigualdad social garantiza la fuerza de la ley y la correspondiente igualdad ante ésta.

La gran idea de Hobbes es que venimos de un caos de gue-

rras, de enfrentamientos atroces de los cuales ha ido poco a poco surgiendo la estructura social. Jean-Jacques Rousseau¹⁰ vendrá luego a describir ese origen, esa vida natural primigenia, como una especie de paraíso perdido. Hobbes no comparte, en absoluto, ese punto de vista. Para él no tenía nada de paraíso; la vida de los hombres primitivos era solitaria, pobre, áspera y breve.

Rousseau discrepa por su parte con el pensador inglés cuando asegura que “el defecto de la psicología de Hobbes es solamente haber puesto en el lugar del egoísmo pasivo que reina en el estado de la naturaleza un egoísmo activo. El instinto de rapiña y de dominación violenta es extraño al hombre de la naturaleza como tal; este instinto no puede nacer y echar raíces antes de que éste haya entrado en sociedad y haya aprendido a conocer los deseos ‘artificiales’ que alimenta la sociedad. El elemento sobresaliente de la constitución psíquica del hombre de la naturaleza no es la tendencia a oprimir a otro por medio de la violencia, sino la tendencia a ignorarle, a separarse de él”.

Hobbes es muy claro al respecto: “Hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia: primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera recurre a la fuerza por motivos insignificantes como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido”.

LA TEORÍA DEL AMOR PROPIO

Hobbes fue el gran teórico moderno de la fundamentación de los valores sobre el amor propio. Su obra se ocupa de investigar el hecho social, comenzando por las causas universales que lo hacen no solamente posible sino también irremediable. Para Hobbes la ley, las leyes de la naturaleza, tienen la misma razón de ser, tanto para los valores públicamente instituidos como para la moral privada.

Las reglas generales descubiertas por la razón, las leyes de la naturaleza, tienen como contenido fundamental, tal como dice el *Leviatán*: “La libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio y razón conciba como el medio más apto para ello”.

Lo que buscan las leyes básicas de la naturaleza es la paz y evitar el enfrentamiento mediante la concesión de una recíproca cesión de derechos. Estas leyes naturales nacen en la necesidad de poner límites al propio amor de cada uno a sí mismo, que le llevaría en un primer momento a creerse dueño y merecedor de todo lo existente.

Como ya se lo señaló, las razones principales de pelea entre los individuos, según explica Hobbes en *Leviatán*, son: “Primeramente competición; segundo, inseguridad o desconfianza; tercero, gloria”. Estas causas se generan en el mismo amor propio natural, pero en su estado primario, salvaje, sin ilustración. Sin embargo, será el mismo amor propio quien corrija las riesgosas contradicciones del amor propio, por medio de la experiencia reflexiva y del aprendizaje histórico.

Es necesario buscar un método por medio del cual las necesidades naturales autoafirmativas del amor propio puedan de-

sarrollarse sin generar la destrucción violenta y el confinamiento lastimoso, que según Hobbes transformará la existencia del individuo, como ya señalamos, en “una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”.

Ya precisé en otros trabajos que de aquí surgen las restantes leyes de la naturaleza o precisiones analíticas de la ley general que nos prohíbe hacer aquello que ponga en peligro la conservación de nuestra vida: los pactos deben ser cumplidos, es conveniente mostrar gratitud por los beneficios recibidos, todo hombre debe esforzarse para acomodarse al resto de los hombres, deben perdonarse las ofensas de quienes se muestran arrepentidos de haberlas cometido, las venganzas deben tomar más en consideración el futuro que el pasado, ningún hombre ha de proclamar su odio a otro ni en palabra ni en gesto, todo hombre debe reconocer a los demás como sus iguales por naturaleza, al iniciarse las conversaciones de paz ningún hombre debe reservarse derecho alguno que no conceda también a los demás, las cosas no divisibles deben ser gozadas en común y sin reservas —si su cantidad lo permite— o proporcionalmente al número de usuarios. Estas leyes —impropiamente llamadas así pues tales dictados de la razón según Hobbes “no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a su conservación y defensa”— obligan en el fuero interno de cada cual —es decir, codifica lo deseable para cualquier sujeto racional—, aunque quizá deban ser aplicadas con prudencia para que, según las circunstancias, no conviertan al socio mejor dispuesto y más amable en presa ocasional de otros anclados en el amor propio salvaje. En todo caso, tal como se lee en el *Leviatán*: “Las leyes de la naturaleza son inmutables y eternas, pues la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la iniquidad, el favoritismo de personas y demás no pueden hacerse legítimos, porque no puede ser que la guerra preserve la vida y la paz la destruya”.

El derecho natural de cada hombre es aquella disposición feroz que en todos termina por desembocar naturalmente en el establecimiento del Estado, y así es definido en el *Leviatán*: “El derecho de naturaleza, que los escritores llaman comúnmente *Ius Naturale*, es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder como quiera él mismo para la conservación de su propia naturaleza, esto es de su propia vida; y consecuentemente, de hacer cuanta cosa conciba en su propio juicio y razón ser el medio más adecuado para ello”. En la misma vertiente asegura: “Una ley de naturaleza —*lex naturale*— es un precepto o regla general, descubierta por la razón, por la que se prohíbe a un hombre hacer lo que es destructor de su vida, o suprimir los medios de conservarla, y omitir aquello con lo que piense que pueda conservarla mejor”.

Hobbes insiste en que la primera conclusión es que los fuertes se imponen a los débiles, ésa es la primera organización del mundo. Los más fuertes obligan a los demás a someterse, a obedecerles, a trabajar para ellos, y así. Pero los seres humanos, aun los más fuertes, tienen muy poca diferencia de fuerza respecto a los débiles; los individuos somos más o menos del mismo poderío y además todos tenemos que descansar, tenemos que dejar nuestra vigilancia en algún momento. Por lo tanto, como ya dijimos, cualquier persona, por fuerte o potente que sea, antes o después se duerme, y entonces el más débil, el más mísero de los otros seres humanos puede apuñalarlo. Por lo tanto, nadie está tranquilo, por más fuerte que sea, mientras no cuente con el acuerdo o el amparo de los demás. De ahí es de donde tiene que surgir el comienzo de la vida social, de ese miedo, porque por muy seguro que uno se sienta, nunca lo estará tanto si los demás le amenazan, si vive rodeado de gente que en cualquier momento pueden liquidarle. Hay que organizar la comunidad a partir de los ciudadanos para quitarse ese miedo que tienen

unos por otros. Entonces, cada uno tiene que ceder su agresividad, renunciar a su fuerza, a su violencia, todos se ponen debajo de un monopolizador de la fuerza, que es el soberano que impone la ley, por lo que todos ya pueden vivir sin temor unos de otros.

En ese pacto todo hombre dice a todo hombre: "Cedo a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo con la condición de que todos los demás procedan igual". Luego se renuncia a lo temible en los hombres, la raíz misma del miedo, aquello a que hay que hacerles renunciar para acabar con el caos y la perpetua guerra de todos contra todos... Esto es el derecho natural, el derecho que tiene cada cual a gobernarse a sí mismo. Gracias a esta renuncia, "todas las voluntades se pueden reducir a una sola voluntad".

De allí que la convivencia de los hombres es posible sólo mediante un artificio, que consiste en establecer un pacto por el cual todos se obligan a transferir su derecho a gobernarse a sí mismos, eligiendo un hombre o asamblea que los representen.

Para Hobbes, el soberano no puede nunca quebrantar el pacto, pues éste se establece entre los súbditos, unos con otros, y no entre él y cada uno de ellos. Así, los actos del soberano no pueden ser considerados injustos por sus súbditos. El soberano, en tanto es quien garantiza el imperio de la ley, no puede ser él mismo juzgado ni castigado. Es él quien establece las normas que rigen el orden de la sociedad, y a él le corresponde juzgar, recompensar y castigar, aunque lo haga arbitrariamente. El súbdito le debe su sumisión absoluta, en tanto el soberano cumple el fin en vistas del cual fue revestido del poder. La idea de Hobbes es que no importa qué tan dañino pueda ser el poder soberano, ejercido cruel y caprichosamente, siempre será peor el daño de la anarquía. No obstante, establece que cada súbdito es libre en todas aquellas cosas cuyo derecho es intransferible

mediante pacto alguno. La idea es que hay derechos, como el derecho a la vida, por ejemplo, que no pueden ser cedidos —o transferidos— por pacto alguno. Ningún soberano puede ordenar a sus súbditos que se quiten la vida y esperar ser obedecido. Sin embargo, más allá de los particulares casos en que Hobbes admite algún derecho a la desobediencia, queda claro que entiende que el poder soberano no sólo debe ser obedecido, sino que debe quedar más allá de las discusiones y hasta de las habladurías irreverentes. Por su parte, el soberano debe procurar el bien del pueblo por medio de la instrucción y de las leyes. Hobbes va aun más lejos y condena al soberano —sea en la persona de un rey o de una asamblea— que se niegue a instruir al pueblo.

En su *Leviatán*, declara que “el temor es la pasión socializadora por excelencia, pues el miedo a la muerte nos hace renunciar a nuestros violentos deseos de predominio y someternos a la autoridad estatal. Pero esta pasión, que sirve para doblegar a los pequeños, a la gente común, no es válida para controlar a los más encumbrados, cuya preparación guerrera basada en el honor les hace no rehusar el enfrentamiento que implica riesgo mortal sino casi buscarlo para aumentar más aún su dominio”.

En definitiva, para el filósofo inglés los hombres eligieron jefes por miedo a sí mismos, por lo que podría llegar a ser su existencia si no se nombraba a alguien que mandase y resolviera sus desavenencias. La vida de las personas, siempre enfrentadas entre ellas, con miedo a recibir el ataque fatal, es una vida oscura, que no vale la pena de ser vivida. ¡Más vale temer a uno que a todos, dice Hobbes, sobre todo si ese uno se rige por normas claras y no por caprichos! Pero hasta un Calígula¹¹, con todo su horror, es menos malo que dejar sueltos a los mil Calíguas que todos llevamos dentro.

EL LEVIATÁN

En 1651 Hobbes hizo publicar en Londres el que sería su libro más famoso: *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Poco después, habiendo terminado la guerra civil, volvió a Inglaterra, estableciéndose en 1652 en la mansión del duque de Devonshire¹².

Leviatán era el nombre de un monstruo bíblico, una especie de demoníaca serpiente marina. El nombre de esa bestia fue usado por Hobbes para designar al Estado, cuya autoridad según él es, sin duda, monstruosa, pero es lo único que nos protege de otro monstruo bíblico aun más terrible, el Behemot, representación de la guerra civil.

De este concepto de acuerdo entre ciudadanos emana la ley para evitar el enfrentamiento. De esa reunión de cada uno de los ciudadanos va surgiendo esa especie de gigantesco ser, personaje compuesto por infinidad de seres humanos. La portada de la famosa obra de Hobbes mostraba un monstruo compuesto de minúsculos seres humanos. Ese gigante ya no teme porque dentro de sí mismo están concentradas todas las partes, unidas, y solamente la cabeza es la que dirige y monopoliza la violencia en el conjunto social.

Hobbes representa al Estado como un hombre artificial, cuya alma es la soberanía y cuya razón está constituida por las leyes y la justicia. En esta comparación, la salud es la concordia y la enfermedad la sedición. La guerra civil no es aquí otra cosa que la muerte del cuerpo entero.

El *Leviatán* se propone estudiar la materia y origen de ese hombre artificial, el Estado, cómo se constituye, cuál es el poder o autoridad justa de ese cuerpo y qué lo mantiene o lo aniquila. Hobbes dice que se trata aquí de un estudio estrictamente filosófico y ello significa, para él, que toda consideración

teológica está excluida. De hecho, se esfuerza por explicar las diferentes pasiones humanas como simples movimientos de los órganos sensoriales y del cerebro. En cuanto al desarrollo de las facultades intelectuales, entiende que el factor determinante reside en el deseo de poder.

Por ello, el Estado capitalizará todo el potencial que se le delega: “Mediante esta autoridad, conferida a él por cada individuo particular en la República, tiene el uso de tanto poder y fuerza que por terror a esto resulta capacitado para formar las voluntades de todos ellos en el propósito de paz en la patria y mutua ayuda contra los enemigos del exterior”. El terror no se resuelve jamás, está presente en el mítico estado natural, cuando la vida de perpetua guerra caótica es, una vez más, “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” y en el vientre del Leviatán artificial que el pacto de los hombres construye.

Cada persona busca garantizar su propia conservación y la satisfacción de sus deseos. Esto conduce a la competencia y desconfianza entre todos. La consecuencia que Hobbes deduce de su análisis de la naturaleza humana es que, sin un Estado que ejerza su poder sobre todos, los hombres vivirían en guerra unos con otros.

En esta situación no hay ley ni justicia, y nadie puede asegurarse el fruto de su trabajo ni las condiciones de una vida confortable. Es lógico, dice Hobbes, que el hombre quiera superar el estadio de la guerra de todos contra todos. Pero la paz sólo puede obtenerse mediante la organización de la sociedad. Hobbes reconoce la existencia de leyes éticas naturales, pero entiende que son sólo deseables, y que sin la institución de un poder que pueda garantizar su cumplimiento carecen de efectividad.

Las últimas páginas del *Leviatán* plantean una serie de principios prácticos que alejarían, según Hobbes, las posibilidades de

guerra civil: que la justicia sea administrada por igual a ricos y pobres, que se condenen las venganzas privadas, que los impuestos sean equitativos, que el Estado provea a la caridad pública, que los vagos sean obligados a trabajar, y que el soberano escoja buenos consejeros.

El Estado, por otra parte, nos descarga del pesado fardo de la venganza. "La venganza es mía, dice el Dios Mortal. ¡Por fin un enemigo cuya victoria abrumadora no es deshonoroso dar por descontada! Ante él, cada cual puede aceptar su inferioridad sin demérito e inclinar la cerviz sin humillación personal, esto es, con modestia de ciudadano. La herida simbólica de la castración de la voluntad puede ser asumida por un gesto a la vez colectivo e individual, que sella pero no mata. Para evitar que algún otro sea nuestro vencedor, admitamos a coro que todos hemos sido derrotados por el mismo. Ese Dios Mortal que nos derrota para tutelarnos, que nos intimida para aliviar nuestro miedo, está hecho a nuestra imagen y semejanza pero ya no es uno de nosotros: está fuera, aparte. Desde la otra orilla, coactivo e imparcial, se hará temible para que nosotros podamos dejar de serlo y asumirá hasta el límite los tributos de autonomía que le abandonamos".

En lo tocante a religión, Hobbes consideraba que la creencia en Jesús como Cristo es el único artículo de fe exigido para acceder al paraíso prometido. Por lo demás, el Reino de Dios no es de este mundo y los ministros religiosos que no se someten —como deben— a la autoridad de su soberano político, no hacen sino fomentar la discordia y el caos. Pues este mundo en que vivimos está puesto bajo la advocación de otra divinidad tutelar, más próxima y tangible que la del Creador de cielos y tierra.

Para Hobbes tal como en la antigua Roma o en la Inglaterra de Enrique VIII e Isabel, el príncipe político debe disfrutar

también de la máxima investidura religiosa y ser cabeza de sus súbditos, no menos en lo celestial que en lo terreno, pues en otro caso su autoridad estará permanentemente amenazada por una posible subversión a lo divino. Hay, sin embargo, un punto en el cual Hobbes es inequívocamente revolucionario, hasta el punto de que no es erróneo considerarle adelantado de todo pensamiento emancipador moderno. Se trata, claro está, de su decidido e inequívoco artificialismo político. Hobbes rompe abiertamente con cualquier justificación teológica, natural o tradicional del poder civil. Enlaza de este modo con la tradición ilustrada griega de Protágoras y Demócrito, ahogada por siglos de trascendentalismo cristiano. No hay otra soberanía que la que proviene de un pacto entre los hombres según su mutua conveniencia y mutuo deseo de seguridad y prosperidad. Este pacto es un producto esencialmente artificial, artístico, una explícita ruptura con la dependencia involuntaria de fuerzas divinas. La sociedad se convierte así en una gran herramienta cuya institución recae directamente y totalmente sobre la voluntad común de los hombres, apoyada en una argumentación racional según criterios utilitarios. Sin duda, éste es el pensamiento revolucionario por excelencia, motor último —mejor o peor arropado con justificaciones teóricas— que ha impulsado todas las sublevaciones modernas. Si alguna esperanza queda de una revolución que acabe con la política y que devuelva a los hombres lo que les hace temibles —su autogobierno— y la posibilidad de institucionalizar una comunidad autogestionada, sin guerra ni paz, hay que derivarla también de este pensamiento radical, no de ningún retorno teológico —la ley monoteísta— ni de ingenua concesión a formas confusas de paleonaturalismo.

TEORÍA Y DESCONFIANZA

Aunque el argumento de Hobbes justificaba y defendía el poder absoluto del soberano, fue visto con profundas sospechas por parte de los monárquicos. En primer lugar, para las ideas tradicionales, el Rey era el dueño de vidas y haciendas de la Nación toda por voluntad divina y sólo debía rendir cuentas a Dios. Hobbes, en cambio, hacía residir la autoridad estatal en el acuerdo de los ciudadanos. Planteaba que originariamente los hombres son iguales y libres, y que forman una sociedad por consentimiento común. Los gobernantes son aquellos a quienes los que componen la sociedad han confiado el poder y la dirección para el bien de la comunidad y de cada uno de sus miembros. En segundo lugar, el soberano, tal como lo presentaba Hobbes, podía ser tanto un monarca como una asamblea, indistintamente, y ello resultaba sospechoso para los realistas. Finalmente, el sometimiento a la voluntad del soberano debía ser total, sí, pero siempre y cuando el soberano estuviese en condiciones de garantizar la seguridad y el orden social. En caso contrario, resultaba válido reemplazar al gobernante.

Los monárquicos no dejaron de advertir que el punto de vista de Hobbes justificaba la existencia de todo gobierno fuerte y autoritario, aunque no se tratase del Rey. De hecho, luego de la guerra civil, el filósofo manifestó su adhesión a Oliverio Cromwell.

Exiliado en Francia y en Italia, azuzado siempre por el miedo reinante que desgarraba en forma de guerra civil a Inglaterra, Thomas Hobbes va destilando de su propio temor y temblor el remedio contra el espanto. Es la teoría del Señor del Miedo, del Señor que se enseñoreará del miedo. Cuando Oliverio Cromwell se convierte en Lord Protector de Inglaterra, el monárquico Hobbes comprende que el fundador de la efímera

República puede entender mejor que nadie el sentido de sus investigaciones y regresa a su patria. La guerra civil había concluido. Alguien ha sabido sobreponerse a la disgregación de las facciones y aunar lo contradictorio en una estructura estable. Hasta el fin de sus días, Hobbes podrá disfrutar de la existencia pacífica y estudiosa con la que soñaba. Volverá ocasionalmente sobre este o aquel punto de su teoría política, pero es evidente que considera la cuestión definitivamente resuelta.

NO NOS UNE EL AMOR, SINO EL ESPANTO

Thomás Hobbes es un pensador nada idealista, ni soñador, es profundamente realista, incluso pesimista, pero de un pesimismo activo; él quiere solucionar las cosas, no simplemente contar lo terrible y lo desastrosa que es la situación. Su influencia a través de la historia ha sido extraordinaria porque ha creado las bases fundamentalmente de la comunidad humana. No estamos unidos por lo bueno, o lo cariñoso o lo generoso que somos, sino por lo temibles, y entonces nos va mejor renunciando a nuestra agresividad que potenciándola. Evidentemente, la figura del Rey absoluto que lanzó como solución Hobbes hoy no es compartida por la mayoría de los pensadores políticos. Creía que un gobernante de estas características era preferible a una constante guerra civil. En un momento determinado asegura que la ley sin la espada no sirve para nada. Era partidario de utilizar la fuerza incluso para imponer las leyes a aquellos que no desean cumplirlas y que quisieran recaer de nuevo en el antiguo mundo de todos contra todos. Hoy por supuesto las soluciones concretas de Hobbes no son las nuestras. Las democracias y sociedades se rigen con principios muy diferentes. Las bases que él sentó, sin embargo, fueron fundamentales en el pensamiento

moderno. La descripción que hizo del Leviatán, proponiendo que los hombres se pongan de acuerdo en ceder en sus desacuerdos, para llevar a cabo discusiones o polémicas de carácter constructivo, renunciando a la violencia, esa base desencantada, material, de alguna forma nada poética, pero práctica, de la descripción de Hobbes, eso sigue estando vigente. Él ha influido de una manera extraordinaria en todos los pensadores políticos posteriores, aunque sus soluciones no los convenzan. No hay pensador político que haya reflexionado sobre la filosofía política y que antes o después no tome en cuenta sus planteos. Está ahí como una especie de telón de fondo del pensamiento político occidental, sobre nuestras reflexiones, ese dictamen terrible pero también estimulante de Hobbes: los hombres son lobos para los hombres, si viven en una falta de ataduras sociales que son necesarias para convertirse en compañeros, en socios dentro de una estructura lo suficientemente sólida, como para que podamos vivir sin hacernos daño.

En sus últimos años Hobbes tradujo al inglés toda la obra de Homero y se dedicó a diferentes trabajos literarios y geométricos. Aún escribió, en 1668, una historia dialogada de la guerra civil y un estudio de sus causas, bajo el título de *Behemot o El Parlamento Largo*. Carlos II no consideró oportuno que este libro se publicara y el filósofo acató la voluntad del soberano, por lo cual la obra sólo se conoció oficialmente tras el fallecimiento de su autor, ocurrido en 1679 en Devonshire a los noventa y un años de edad.

En la actualidad, a partir sobre todo de los planteamientos de *El contrato social* de Rousseau, Thomas Hobbes es visto como el instaurador teórico del totalitarismo. Su obra se considera una justificación pesimista y hasta cínica del poder absoluto. Y, sin embargo, en su época se le acusó de todo lo contrario. Se lo señaló como un pensador que minaba los cimientos del orden

constituido y de la paz social. Ciertamente en el *Leviatán* se conceden los máximos privilegios al soberano. Los ciudadanos no pueden cambiar de forma de gobierno ni privar del poder otorgado al dueño que han instituido, no pueden protestar sin injusticia contra la institución del soberano decidida por la mayoría, no pueden acusar al soberano, ni castigarlo de modo alguno, no pueden reclamar ningún poder y honor frente a su Amo elegido y éste puede recompensar y castigar arbitrariamente —a no ser que alguna ley anterior le limite— y hacer la guerra y la paz a su conveniencia, así como también determinar cuáles son las doctrinas adecuadas que deben enseñarse al pueblo... Todos estos derechos y otros más se le reconocen al soberano instituido en el capítulo XVIII del *Leviatán*, que concluye con un significativo párrafo: “Un hombre puede objetar aquí que la condición de los súbditos es muy miserable, siendo presas ignorantes para la lujuria y otras pasiones irregulares de aquel o aquellos que tienen un poder tan ilimitado entre sus manos”.

Pues bien, los que así se quejan pueden ser sin vacilar tachados de desmemoriados, según Hobbes, aunque la memoria que les falte sea histórica o, mejor, consista precisamente en haber olvidado lo que había antes de la Historia y del Estado: “Olvidan así que la condición del hombre nunca puede carecer de una incomodidad u otra; y que apenas es perceptible lo más grande que alguna vez puede suceder al pueblo en general, dentro de cualquier forma de gobierno, comparado con las miserias y calamidades que acompañan a una guerra civil, o con esa disoluta situación de hombres sin señor, sin sujeción a leyes, y sin un poder coercitivo capaz de atar las manos apartándoles de rapiña y venganza”. Por lo demás, el autor señala, con cierto optimismo, que la mayoría de los comportamientos abusivos de los gobernantes no vienen causados por su propia ambición y

concupiscencia, sino más bien por indolencia y por abandonarse en las manos de asistentes inescrupulosos. Cuanto más activo y enérgico sea el soberano, menos cabe temer que abuse de su pueblo...

NOTAS

¹ Homero: Legendario autor de la *Iliada* y la *Odisea*, que se supone que vivió entre los siglos VIII y VII AC

² Hobbes visitó el continente europeo en varias ocasiones. Entre 1608 y 1610 viajó por Francia e Italia como preceptor del hijo de lord Cavendish, a cuyo servicio había entrado precisamente en 1608. Entre 1629 y 1631 estuvo en Francia como preceptor del hijo de sir Clifton. Entre 1634 y 1637 viajó por Francia e Italia. Finalmente, por razones políticas, se refugió en Francia entre 1640 y 1652.

³ Westport es una localidad del distrito de South Somerset, cercana a Malmesbury, en el sudoeste de Inglaterra.

⁴ Universidad de Oxford: Data del siglo XI y su crecimiento se hizo vertiginoso a partir del siglo XII, cuando Enrique II de Inglaterra prohibió a los estudiantes de su país concurrir a la Universidad de París. La Universidad, al noroeste de Londres, está constituida por 39 colegios, bibliotecas, salones y laboratorios.

⁵ Tucídides fue un historiador y militar ateniense. Nació en 460 a. C. y falleció en Tracia alrededor del 396 a. C. Fue estratega ateniense durante la guerra entre su polis y Esparta, y luego sufrió el exilio, permaneciendo veinte años fuera de su patria. Escribió su magnífica *Historia de la guerra del Peloponeso*, narrando los sucesos ocurridos entre 431 y 411 a. C. Esta obra le ha valido ser considerado el más grande historiador griego.

⁶ En el otoño de 1642 se desató en Inglaterra la guerra civil, enfrentando a parlamentaristas y realistas. Las fuerzas antimonárquicas, bajo la dirección de Oliver Cromwell —granjero puritano que había sido elegido en 1628 diputado por Cambridge a la Cámara de los Comunes y que se había unido al

ejército del Parlamento al iniciarse la guerra civil, llegando pronto a ejercer funciones de mando—, terminaron de extinguir los últimos focos realistas en 1646 y 1647. El rey Carlos I fue juzgado por traición y fue públicamente ejecutado en enero de 1649. A continuación Cromwell invadió Irlanda para castigar el apoyo que los católicos irlandeses habían dado a Carlos I. Su campaña duró nueve meses y le permitió dominar el este y norte de la isla. En 1650, Cromwell invadió Escocia, donde se había establecido el hijo de Carlos I y se había coronado rey con el nombre de Carlos II, y después de aplastar la resistencia escocesa volvió a Inglaterra, dejando suficientes fuerzas de ocupación y estableciendo una línea de fortificaciones para evitar cualquier intento de invasión. Al volver a Londres, en 1653, Cromwell disolvió el Parlamento y se hizo declarar Lord Protector. Durante su protectorado, Cromwell debió hacer frente a diversos levantamientos realistas ingleses así como también a la guerra contra Holanda, que finalizó con la victoria inglesa en 1654. También aprobó el reasentamiento de los judíos en Inglaterra. Falleció —presumiblemente de malaria— en septiembre de 1658. Tres años después, ya reinstalado Carlos II en el trono, el cadáver de Cromwell fue desenterrado y decapitado póstumamente.

⁷ Según Descartes, hay dos tipos de realidades. La *res cogitans*, o sustancia pensante, y la *res extensa*, o sustancia extensa. Es decir, pensamiento o espíritu, por un lado, y extensión o espacialidad, por el otro. Todo lo que hay es o bien algo espiritual, o bien algo espacial.

⁸ *Res extensa* es todo aquello que ocupa algún lugar y que, por lo tanto, se extiende en el espacio. Todo cuerpo, toda cosa material, pertenece a este tipo de sustancias.

⁹ *Conatus* es, en la terminología que luego hará célebre Spinoza, el impulso que anima a todo ente a ser y perseverar en su ser.

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau fue un músico, literato y filósofo suizo. Nació en Ginebra en 1712 y falleció en Ermenonville, Francia, en 1778. Entre sus obras más importantes se pueden citar *El contrato social*, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* y *Emilio*, o *De la educación*.

¹¹ Emperador romano conocido por su apodo Calígula, si bien su nombre era Cayo Julio César Augusto Germánico. Nació en Anzio en el año 12, en 37 asumió el mandato del Imperio Romano y fue asesinado en Roma en 41. Si bien fue un emperador amado por el pueblo romano, pasó a la historia —en parte por la obra *Vida de los doce Césares* de Suetonio, fuertemente parcial— como un monstruo destacado por su crueldad y atrocidad.

¹² Al egresar de Oxford, en 1608, Hobbes había entrado al servicio de lord Cavendish, quien luego fue nombrado duque de Devonshire. La buena relación del filósofo con la familia de su antiguo protector permitió que, al volver a Inglaterra, se instalara en su propiedad.

Capítulo 5

René Descartes, filósofo del método

Si preguntamos quién es el padre de la filosofía moderna y quién marca el final del pensamiento antiguo y medieval, el noventa y nueve por ciento de los consultados responderá: René Descartes. Descartes fue uno de los grandes talentos de la humanidad en disciplinas tan distintas como la matemática, la ciencia y la filosofía. Probablemente su aporte no ha sido concluyente, pero podemos decir que se dedicó a abrir caminos antes que a recorrerlos por completo. Su primera vocación fueron la matemática y la geometría. Dos temas que dan la tranquilidad de estar pisando terreno seguro, porque cuando se dice que algo es matemáticamente exacto y cierto, tenemos pruebas que lo demuestran. Por lo tanto, eliminamos las dudas respecto a lo que sabemos y cuánto no sabemos. Cuando estamos alcanzando una conclusión podemos estar seguros de que llegamos a ella de manera adecuada. Lo mismo ocurre con un teorema geométrico. Descartes se preguntó si esto era seguro en todos los campos. Sabemos que existe la verdad, es decir, que habrá cosas, situaciones y opiniones que corresponden mejor a la realidad que otras. Pero, ¿cómo tener la certeza de que lo que nosotros creemos que es verdad lo es auténticamen-

te? Creemos que alguna cosa es verdad, pero ¿cómo tener la certeza de que lo es? ¿Cómo sabemos que no nos engañamos? El problema no es que exista la verdad, sino que nosotros podamos reconocerla, que en nuestro pensamiento lleguemos a tener una visión, opiniones y doctrinas que respondan y que nos tranquilicen, dándonos la verdad de una manera indiscutible. Esto fue lo que buscó Descartes a lo largo de su vida y lo hizo recorriendo Europa, desde sus reflexiones como un pensador privado, no como profesor, ya que nunca tuvo cátedra. Fue una persona que caminó por la vida con discreción, y suponemos que lo hizo por miedo a despertar la atención peligrosa de la Inquisición. Vivió pensando por sí mismo y para sí mismo. Su legado nos enseña que no nos podemos fiar de las autoridades, ni de la tradición, ni de lo que nos cuentan. Tenemos que buscar la certeza a partir de lo que nosotros mismos podemos desarrollar. Ninguna de las opiniones establecidas, por venerables y respetables que sean quienes las sostienen, nos puede dar dicha certeza. Los medievales tardíos se contentaban citando opiniones de Aristóteles y les parecía un argumento suficiente decir "Lo dijo el maestro" o incluso "Lo escribió el filósofo". Descartes, inaugurando la época moderna dice: No. No basta la autoridad, no alcanza con la tradición. Hace falta que a partir de mi propio pensamiento yo llegue a descubrir la certeza.

VIDA MILITAR Y PENSAMIENTO

Descartes nació en 1596, al sur de París, en la pequeña ciudad de La Haye, sobre el límite de las provincias francesas de Turena y Poitou, y falleció en febrero de 1650. Provenía de una familia noble y acomodada. Su padre era consejero en el Parla-

mento de Rennes y trató de dar a su hijo una esmerada educación¹. El joven René ingresó como pupilo, en 1604, en el recién fundado colegio de La Flèche, que bajo la dirección de los jesuitas era ya uno de los más célebres y prestigiosos de Francia. Permaneció allí hasta 1612, destacándose en los últimos años en lógica, filosofía y matemática. Continuó luego estudiando leyes y obtuvo su licenciatura en Derecho en 1616, en Poitiers². Pero en vez de seguir los pasos de su padre, decidió probar fortuna en la carrera militar, para conocer mundo. Aprovechando que Mauricio de Nassau había firmado una tregua por doce años con España, se alistó como voluntario en su ejército³. Fue asignado a un regimiento acantonado en Breda⁴, donde realizó trabajos de ingeniería militar y se vinculó con intelectuales del lugar, entre ellos el médico, físico y matemático Isaac Beekman, quien lo animó a dedicarse a las ciencias⁵. En esos tiempos, Descartes, en sus ratos libres, compuso un tratado sobre la música, *Compendium Musicae*, que sería conocido póstumamente. También de esta época datan las primeras reflexiones que lo conducirían finalmente a su original filosofía.

Al quedar libre de sus obligaciones militares se dedicó a viajar a través de Alemania, y más tarde se alistó en el ejército de Maximiliano de Baviera⁶. Su regimiento estuvo acantonado a orillas del Danubio y luego fue movilizado a Bohemia y Hungría. Finalmente, en noviembre de 1620, cerca de Praga, el ejército de Maximiliano fue dispersado por los checos. Era el comienzo de la Guerra de los Treinta Años. Descartes salió sano y salvo del conflicto y regresó a Francia. Su padre había fallecido, dejándole sus tierras y demás posesiones por herencia. René liquidó entonces su patrimonio, aunque decidió conservar el título nobiliario de señor de Perron. Los años siguientes los dedicó a viajar por Italia y luego se instaló en París. Sin llegar a ser un hombre rico, su fortuna personal le

garantizaba una vida cómoda e independiente. Por entonces, estableció una “Teoría de las tangentes” que le dio fama de gran matemático y le ganó el respeto de los más grandes intelectos de la época. Descartes quería profundizar sus estudios y elaborar su filosofía, pero la capital francesa ofrecía demasiadas distracciones a un aristócrata joven, soltero y acomodado. Por eso decidió, en 1628, retirarse a una pequeña ciudad de Frisia, en Holanda⁷. Al llegar al lugar ya había compuesto su obra *Reglas para la dirección del espíritu*, que sería publicada después de su muerte. En ese texto planteaba la necesidad de analizar nuestros modos de conocer, exponía que la inteligencia lleva en sí misma ideas que le son innatas y juzgaba que la metafísica debía preceder en el orden del saber a la física y ésta a la mecánica, la medicina y la moral.

LA CLAVE ES EL MÉTODO

La filosofía moderna por medio de Descartes aparece con un propósito aparentemente modesto. Conocer cuál es el camino que se puede seguir para llegar al conocimiento y a la verdad. No empieza, como otros filósofos, preestableciendo verdades, ni definiendo qué es el mundo, qué es el ser humano, qué es el alma, sino intentando buscar una ruta para llegar a conclusiones fiables. La clave de su búsqueda es el método, que proviene de la palabra griega *methodos* que quiere decir camino, que es lo primero que busca Descartes. Un sendero que nos lleve a ideas que nos resulten claras y distintas. No aquellas que están confusas, que más o menos aceptamos al tún tún, sin verlas con precisión. Descartes, que estaba reflexionado sobre muchos temas —físicos, astronómicos, fisiológicos y matemáticos, por supuesto—, organiza un discurso del método. Crea un plan-

teamiento para tratar de estar seguros de que hemos encontrado la verdad.

Descartes es el protagonista de una de las más celebres anécdotas de la historia de la filosofía. Estaba sentado dentro de una estufa —en aquellos años las estufas eran una especie de lugar cerrado en torno a un fuego central—, durante una de las campañas militares en las que participó. En un momento se pone de pie y empieza a dar vueltas y se cuestiona: “Bueno... ¿Cuál puede ser la seguridad, qué seguridad puedo tener yo de algo? Puedo dudar de lo que me han dicho, puedo dudar de lo que veo y de lo que toco, puesto que existen los espejismos y las alucinaciones. Si puedo dudar de todo, ¿de qué cosa puedo estar seguro? De la única cosa que puedo estar seguro —llega a la conclusión— es de mi duda misma, de que yo estoy aquí dudando, y si dudo, existo”. Si dudo, tengo unas capacidades intelectuales, pienso, y si pienso, entonces existo. De esa certeza paradójica, la certeza de la duda, nace el pensamiento moderno.

LA FRASE MÁS CONOCIDA DE LA FILOSOFÍA

Uno de los pocos lemas que incluso los más profanos a la filosofía conocen es el famoso *cogito ergo sum*, es decir, “pienso luego soy”, “pienso entonces existo”. Para Descartes el concepto “pienso” es muy amplio, no se refiere simplemente a lo que nosotros llamamos el pensamiento, como pura reflexión y búsqueda de un conocimiento. Se trata de toda la actividad mental que tiene un ser humano: la duda, la vacilación, la certeza, incluso los sentimientos como la alegría y el reconocimiento. También lo que forma la vida, lo espiritual, lo intelectual. Todo eso entra más o menos en la amplísima concepción de lo que es el *cogito*. Y lo que simplemente dice Descartes es: “veo o noto

que existo”, “noto que existo porque si estoy equivocándome existo, porque no puedo equivocarme sin existir, si estoy dudando existo, si estoy perplejo existo”. Es decir, a partir de cualquiera de los movimientos intelectuales, anímicos, espirituales, llega a la conclusión de que al menos eso es seguro: existo. Y a partir de esa certeza va desarrollando las demás.

Descartes admite que puede existir —hipótesis más o menos siniestra— un genio maligno, alguien que estuviera siempre engañándome, permanentemente lanzando alucinaciones sobre mí, mostrándome apariencias falsas, pero lo que no puede impedir es que yo siga, pese a todo, existiendo. Esta hipótesis del genio maligno representa simplemente la posibilidad de que la realidad no sea lo que yo supongo que es a partir de mis sensaciones y raciocinios. En ese contexto la demostración de la existencia de Dios, cuya necesidad se le impone a Descartes, no es un tema teológico, sino más bien la defensa de la idea de que hay efectivamente un orden en el mundo. Si no hubiese tal orden, la circunstancia de que una determinada idea sea clara y distinta —esto es, evidente— no garantizaría su verdad. Por otra parte, Descartes va a concluir en la existencia, primero de un Dios benévolo —es decir, un Dios que no me engaña, lo cual es una profesión de fe en la inteligibilidad de la Naturaleza— que a él le parece que deriva de la propia realidad espiritual del ser humano, y a partir de ese Dios una serie de ideas claras y distintas que van a formar el conjunto de nuestros conocimientos.

En Descartes hay una separación entre el espíritu y la materia. La materia es aquello a lo que el espíritu está destinado para conocer. Nuestro espíritu está destinado a conocer y a vivir dentro de la materia. Eso es una realidad distinta, separada en ese mundo del espíritu donde está la certeza, el pensamiento, y el mundo de la materia que es mecanismo es una bien tramada

urdimbre de causas y efectos que el espíritu va a conocer y desde el exterior va a reflexionar sobre él.

UN CAMINANTE INCANSABLE

En 1630 Descartes se instaló en Amsterdam. Allí se vinculó con médicos, matemáticos, teólogos y físicos. Por esa época inventó una máquina destinada a tallar lentes, que aumentó su renombre. Comenzó a trabajar entonces en un tratado al que, en un primer momento, dio el título *De la luz*, y que después llamó, con más ambición, *Del Mundo*. En esta obra Descartes planteaba que la realidad material estaba constituida por el espacio, la figura en el sentido geométrico y el movimiento. La sola consideración de estos elementos bastaba para explicar mecánicamente todos los fenómenos físicos. No aparecían en su planteo las argumentaciones finalistas o teleológicas que tan importantes eran para sus predecesores⁸. Al limitarse estrictamente a explicaciones de tipo mecanicista, Descartes estaba sentando nada menos que el principio fundamental de la ciencia moderna.

En 1633 tenía su trabajo terminado, pero la condena de Galileo por la Inquisición lo disuadió de publicarlo⁹. Decidió dar a conocer en cambio algunos trabajos específicos. Eligió para ello, en primer lugar, una *Dióptrica*, que exponía una teoría general de las lentes y de la refracción de los rayos luminosos. Agregó a este texto, en segundo término, un tratado que, bajo el nombre de *Meteoros*, se ocupaba de diversos fenómenos tales como las lluvias, los vientos y tempestades, los cometas, el arco iris, las mareas y los parhelios o falsos soles. Estos dos tratados eran bastante breves y Descartes decidió agregarles, en tercer lugar, una *Geometría*, que redactó en sólo un par de semanas.

Ese texto fundó el álgebra moderna, impuso una nueva notación que se sigue empleando actualmente, inventó las coordenadas algebraicas, creando así la geometría analítica, (llamada en su honor "geometría cartesiana") y, como si todo eso fuera poco, presentó una teoría general de las ecuaciones.

Mientras se estaban imprimiendo los tres tratados, en 1637, Descartes reparó en que el libro así constituido carecía de unidad y redactó entonces rápidamente un escrito a modo de prefacio. En ese texto pretendía hacer entender al lector que los tres tratados eran en el fondo ensayos o comprobaciones de un mismo método, aplicable a las distintas ciencias. El título del prefacio fue *Discurso del método para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Ese prefacio hizo olvidar el libro. Hoy se lo considera con justicia uno de los escritos más originales de la civilización europea.

El *Discurso del método* consta de seis partes, la primera de las cuales presenta una especie de autobiografía intelectual. Consta allí la decisión de seguir un método que impida a la razón todo extravío. En la segunda parte expone dicho método, que se resume en cuatro reglas. La primera es la de no aceptar nada que no fuese evidente a la propia razón; la segunda, la de dividir cada problema en tantas partes como se pudiese; la tercera, la de pensar ordenadamente desde lo más simple a lo más complejo y la cuarta regla, finalmente, la de hacer revisiones exhaustivas para verificar que nada fuese olvidado.

En la tercera parte propone una especie de moral provisional, que consiste en obedecer las leyes y costumbres del lugar en que se encuentre, ser firme y constante en sus acciones una vez que adoptó una decisión, seguir resueltamente las ideas que su mente decida hasta que su método las ponga a prueba, modificar sus propios deseos antes que tratar de adaptar el orden del mundo a ellos, y dedicar su vida al desarrollo de la razón y al

progreso en la búsqueda de la verdad. Luego, en la cuarta parte busca un punto de inicio absolutamente indudable para su filosofía, y lo encuentra en el “pienso, luego existo”. También desarrolla allí algunos planteos metafísicos propios. En la quinta y sexta partes del *Discurso*, Descartes expone su física y establece un programa de investigaciones ulteriores.

TIEMPOS DE POLÉMICAS

En 1640 Descartes sufrió, según sus propias palabras, “la pena más honda de su vida”, al morir su pequeña hija. La niña había nacido cinco años antes. De la madre sólo sabemos que se llamaba Elena y que había sido inicialmente sirvienta del filósofo, con quien luego convivió. Para superar su dolor, Descartes se refugió en el trabajo. Publicó así, en 1641, sus *Meditaciones de filosofía primera*, que conoció, en los años siguientes, varias reediciones ampliadas con objeciones de distintos filósofos y teólogos y las respuestas dadas a ellos por el autor. Por ejemplo, Antoine Arnaud¹⁰ objetaba que la esencia del hombre es enteramente espiritual, de modo que nada corpóreo le pertenece; obviamente, esto cuestionaba la relación cartesiana del yo con el cuerpo.

En 1642, comenzaron a apreciarse las reacciones suscitadas por la filosofía cartesiana. El rector de la Universidad de Utrech, Gisbert Voetius lanzó formalmente la acusación de ateísmo, puesto que la teología cristiana estaba ausente de las preocupaciones del filósofo¹¹. El Dios cuya existencia resultaba probada en las argumentaciones del *Discurso del método* era, sí, un Ser perfecto, un Principio soberano, etcétera, pero no parecía identificarse necesariamente con el Dios bíblico. El Consejo de la Ciudad prohibió a los profesores enseñar la nueva filosofía

“ante todo por oponerse a la antigua que enseñan, en su soberana sabiduría, las universidades del mundo entero, socavando sus cimientos”. La circunstancia de que Descartes perteneciese a la nobleza francesa y los buenos oficios de la diplomacia de su patria impidieron que su vida se viese amenazada. No obstante, para Descartes comenzaba la época de las polémicas. En 1644 escribió los *Principios de Filosofía*, publicados inmediatamente, y en 1648 el *Tratado del hombre* y el *Tratado de la formación del feto*, que serían editados conjuntamente recién en 1664, después de su muerte.

En 1649 publicó, acaso por insistencia de sus discípulos y amigos, *Las pasiones del alma*, que fue el último de los libros que hizo imprimir en vida. En septiembre de ese año Descartes viajó a Suecia, invitado por la reina Cristina, que deseaba que la instruyese en su filosofía¹². El rigor del invierno sueco fue fatal para el filósofo. A fines de enero de 1650 cayó enfermo y poco después falleció. Sus restos fueron llevados a París para ser enterrados en la iglesia Sainte Geneviève du Mont. El día del entierro, una orden de la más alta jerarquía eclesiástica prohibió que se pronunciara el previsto elogio fúnebre. Sus libros, a instancia de los jesuitas, fueron incluidos en el Index y durante cierto tiempo fue crimen en Francia y otros países católicos declararse cartesiano¹³. Sin embargo, pronto fueron publicándose no sólo esos textos, sino también aquellas obras del filósofo que éste había mantenido inéditas: el *Tratado del hombre*, *El mundo o Tratado de la luz*, las *Reglas para la dirección del espíritu* y la *Correspondencia*, en la que recopilaba las cartas que había intercambiado con importantes personajes de su tiempo, entre ellos, el padre Mersenne¹⁴ y la princesa Elisabeth de Bohemia¹⁵.

LO CARTESIANO EN NUESTROS DÍAS

René Descartes pasa, como hemos dicho, por ser el padre de la filosofía moderna y contemporánea. Es decir, aquel que convierte la subjetividad humana en el baremo de lo que es real y no es real, de lo que es verdadero y lo que no es verdadero. Ese baremo que antes estaba en la divinidad o en la tradición o en la autoridad de los antiguos, él lo lleva a la subjetividad. Es decir, esa comprensión que tenemos de nuestro movimiento espiritual y sus dudas, pero también de la búsqueda de la verdad, es la que va a establecer lo que existe y no existe, lo que es y no es verdadero. A partir de Descartes va a nacer el idealismo, la búsqueda de la ciencia en el sentido moderno del término. Probablemente la filosofía propiamente cartesiana, las *Meditaciones*, incluso las aportaciones en torno al *Discurso del método* pueden sonarnos un poco obvias o, tal vez, pasadas de moda. Las aportaciones matemáticas siguen válidas en sus campos, otras ya no. Él se equivocó en física, al hablar, por ejemplo de los torbellinos. Descartes propone una "teoría de los torbellinos" según la cual el éter formaba vórtices alrededor del Sol y las estrellas, siendo esos torbellinos los que explicaban el movimiento de los planetas. Fue Isaac Newton el que tuvo la razón frente a Descartes en casi todo¹⁶. Incluso Descartes cometió equivocaciones en el mundo de lo psicológico cuando dijo que el alma y el cuerpo se unían en la glándula pineal (lo que hoy llamamos hipófisis), esa parte del cuerpo que en ese momento no se sabía para que servía. Todo esto hoy no funciona, no es operativo. Pero sí el planteamiento de la subjetividad humana como centro y único referente del pensamiento. Este aporte, sus derivaciones y las múltiples consecuencias que tuvo ese descubrimiento, sigue absolutamente vigente, y por lo tanto Descartes es una referencia inexcusable del pensamiento moderno.

NOTAS

¹ Rennes, ciudad de Francia, situada en la región de Bretaña.

² Poitiers, ciudad de la Francia central, a unos 340 kilómetros de París. Existía ya antes de la llegada de los romanos. Éstos, en el siglo I construyeron en ella anfiteatros, termas y acueductos. En el siglo III se edificó una muralla a su alrededor. Desde el siglo IV fue sede de un obispado, convirtiéndose además en la capital del condado de Poitou. En el siglo XII Leonor de Aquitania hizo construir un palacio, un nuevo mercado, un campanario y una nueva muralla, de mayor tamaño, que fue derribada a fines del siglo XVIII por el vizconde de Blossac, quien además hizo construir unos hermosos jardines y reorganizó las calles. En el año 1431 fue creada allí una universidad que, cincuenta años más tarde, contaba ya con unos cuatro mil estudiantes.

³ Mauricio de Nassau nació en 1567 en el castillo de Dillenburg, hijo de Guillermo el Silencioso y la princesa Ana de Sajonia, y desde 1618 hasta su muerte, en 1625, fue príncipe de Orange. Tenía apenas dieciséis años cuando su padre fue asesinado y desde entonces fue gobernante de Holanda y Zelanda. En 1587 fue nombrado capitán general del Ejército. Y en ausencia de su medio hermano, Felipe Guillermo, príncipe de Orange, retenido en España como rehén, Mauricio organizó la resistencia contra el trono español. Entre 1590 y 1600 tomó numerosas ciudades y fortalezas y ganó notable prestigio. En 1609 —contra los deseos del propio Mauricio de Nassau— los Países Bajos firmaron una tregua por doce años (1609-1621) con España. Durante la tregua, los conflictos religiosos entre calvinistas y arminianos arreciaron y Mauricio tomó el control, poniendo orden inmediatamente y haciendo arrestar y condenar a algunos de sus antiguos camaradas. Desde entonces asumió el poder absoluto. En 1621, finalizada la tregua, España tomó la iniciativa, con algunas victorias. La guerra proseguiría en 1625, cuando Mauricio falleció.

⁴ Ciudad holandesa, situada en el Brabante Septentrional. Desde el siglo XII hasta el XV fue un feudo de la Casa de Brabante, pasando desde entonces a la Casa de Nassau. A fines del siglo XVI fue conquistada por los españoles y, diez años más tarde, reconquistada por los holandeses. En 1625 fue nuevamente tomada por los españoles, y liberada en 1637, quedando desde entonces en poder de los Países Bajos.

⁵ Isaac Beeckman fue uno de los más grandes matemáticos, filósofos y

médicos de la época. Nació en 1588 en Middelburgo y falleció en 1637 en Dordrecht. Había estudiado en Leideny, en Caen. Ejerció la docencia en Utrecht, Rotterdam y Dordrecht. No se le conocen obras publicadas, pero se sabe de la influencia que tuvo sobre varios sabios y científicos, entre los que cabe nombrar a René Descartes y Johan de Witt. Muchos hombres de ciencia lo mencionan con respeto y admiración en sus obras. Después de su temprana muerte, algunos de sus discípulos reunieron sus notas y las publicaron con el título de *Diario*. Sabemos por esas notas que postulaba que la materia estaba compuesta de átomos, que había desarrollado una teoría de la inercia, que había estudiado el movimiento circular uniforme, la presión atmosférica y las frecuencias de una cuerda en vibración.

⁶ Maximiliano de Baviera nació en Munich en 1573, hijo de Guillermo V de Baviera y de Renata de Lorena, y murió en Ingolstadt en 1651. Fue duque y príncipe elector del Sacro Imperio Romano Germánico, tras la abdicación de su padre, en 1597. En 1607, el Emperador le confió la misión de recuperar para la fe católica —y para el Imperio— la ciudad de Donauwörth, que se había declarado libre y había abrazado el protestantismo. En 1609, ante la creación de una liga de príncipes protestantes —la Unión Protestante—, se creó la Liga Católica, de la que participó Maximiliano, poniéndose al frente de su ejército, en lo que luego sería llamado “Guerra de los Treinta Años”. Entre 1619 y 1623 se vio obligado a intervenir en la guerra de Bohemia, ocupando la Alta Austria. En 1647, a pedido del emperador Fernando III, se encontró en guerra con Francia y Suecia. Sus tropas entonces fueron derrotadas y Baviera devastada. No obstante, la paz de Westfalia, en 1648, dio fin a las hostilidades y permitió a Maximiliano conservar su dignidad electoral.

⁷ Frisia: Una de las doce provincias que constituyen el Reino de los Países Bajos. Su actual capital es Leeuwarden.

⁸ Teleológicas deriva de *telos* (fin, meta, culminación) y *lógos* (discurso, teoría, comprensión). De tal modo “teleológico” es algo que se comprende desde su finalidad. Una explicación teleológica busca el entendimiento de algo según el fin al que tiende. La teleológica es una de las cuatro formas de causalidad que describió Aristóteles. Las otras son la formal, la material y la eficiente. En tanto tal, responde a la pregunta ¿para qué? La ciencia antigua y medieval privilegiaba la explicación teleológica sobre cualquier otra. La ciencia moderna, en cambio, se ocupó casi exclusivamente de la causalidad eficiente —que responde a la pregunta ¿por qué?—, a punto tal que ésta fue tomada como la única verdadera causalidad.

⁹ Galileo Galilei nació en Pisa en 1564 y murió en Florencia en 1642. Fue astrónomo, físico, matemático, músico, médico, dibujante y filósofo. Perfeccionó el telescopio, el termoscopio y el pulsómetro, descubrió y aplicó las curvas cicloides. También enunció la primera ley del movimiento: “En la ausencia de fuerzas exteriores, toda partícula continúa en su estado de reposo o de movimiento rectilíneo y uniforme respecto de un sistema de referencia inercial”. Realizó numerosas observaciones astronómicas. Entre sus principales obras podemos nombrar *Theoremata circa centrum gravitatis solidum*, *De motu*, *Dialogo in Perpusito de la Stella Nuova* y *Sidereus Nuncius*. Ejerció la docencia universitaria en Pisa y Padua. En 1611 expuso sus teorías astronómicas ante el Colegio Pontifical de Roma, cuyos miembros confirmaron la exactitud de las observaciones. No obstante, el cardenal Belarmino —que fue quien hizo condenar a Giordano Bruno— ordena a la Inquisición comenzar una investigación sobre Galileo y su tesis heliocéntrica. Dicha tesis contradecía algunos textos bíblicos y fue censurada por el Santo Oficio en 1616. Se le ruega a Galileo que presente su teoría como una mera hipótesis y no como una verdad demostrada, pero él se niega, desatando así una polémica de considerables dimensiones, que culmina en 1633. El detonante es la publicación del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, donde Galileo se burla de la teoría geocéntrica. Es llamado inmediatamente a Roma y su obra es condenada y, por lo tanto, prohibida. Galileo permanecerá confinado a su residencia en Florencia, y luego en su casa de San Giorgio, cerca del mar, hasta su muerte. Póstumamente fueron conocidos sus *Principios sobre dos nuevas ciencias*. Su obra dejó de estar prohibida por la Iglesia en el siglo XVIII. En 1741 el papa Benedicto XIV hizo publicar la primera edición de las obras completas de Galileo, y en 1757 todas las obras heliocéntricas fueron retiradas del catálogo de libros prohibidos.

¹⁰ Antoine Arnaud nació en París en 1612 y falleció en Bruselas en 1694. Fue sacerdote, teólogo, matemático y filósofo. Tempranamente se convirtió en un destacado portavoz del movimiento jansenista, lo cual le valió sufrir diversos inconvenientes, desde la degradación académica hasta el exilio. Presentó a Descartes sus objeciones respecto de las *Meditaciones*, si bien terminó adoptando la filosofía cartesiana —aunque con algunas correcciones— y sostuvo una acalorada discusión con Malebranche. Entre sus principales obras, hay que mencionar *De la frecuente comunión*, *Gramática general y razonada*, *La lógica o El arte de pensar* y *La perpetuidad de la fe católica respecto de la eucaristía*.

¹¹ La ciudad de Utrecht es la capital de la provincia de Utrecht, en el actual Reino de los Países Bajos.

¹² Cristina de Suecia nació en 1626 en Estocolmo. Fue hija de Gustavo Adolfo II y María Leonor de Brandeburgo. Al morir su padre en 1632 en la batalla de Lützen, durante la Guerra de los Treinta Años, la pequeña Cristina se convirtió en Reina de Suecia, recayendo la regencia en el canciller del reino, hasta que Cristina cumplió dieciocho años. En 1645 firmó la paz con Dinamarca y tres años más tarde, mediante la Paz de Westfalia, puso fin a la larga guerra con el Sacro Imperio Romano Germánico. Cristina se distinguió por la protección a las artes y la cultura, atrayendo a su Corte, mediante el mecenazgo, a numerosos sabios y pintores. Su reino se convirtió en el más importante centro humanista de toda Europa. En 1654 la reina abdicó, cediendo la corona a su primo Carlos Gustavo, y abandonó Suecia. Se dirigió a Flandes y una vez allí anunció oficialmente su conversión del protestantismo al catolicismo y luego se encaminó a Roma, donde fue recibida con júbilo. Volvió todavía un par de veces a su patria y también residió en Francia y en Hamburgo, pero fue en Roma donde se sintió más a menudo en su auténtica casa, sobre todo en virtud de la profusa actividad cultural que Cristina gustaba desplegar. Allí falleció, finalmente, en 1689.

¹³ Catálogo de libros prohibidos confeccionado por el Santo Oficio para la Preservación de la Fe, es decir, la Inquisición.

¹⁴ El padre Marin Mersenne nació en 1588 en la provincia francesa de Maine. Estudió en el colegio jesuita de La Flèche, al que también concurrió Descartes. Estudió matemáticas, teología, filosofía y teoría musical. Recibió la ordenación sacerdotal en París, en 1613. Mantuvo correspondencia con numerosos sabios de su época. Entre 1623 y 1624 publicó *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, *L'impiété des déistes* y *La vérité des sciences*. En 1641 dio a conocer su *Cognitata physico-mathematica*, obra en la que introdujo algunas propiedades de los números primos. Estableció una sólida amistad con Descartes, de cuyas ideas fue activo difusor y defensor. De él fue la idea de remitir copias de las *Meditaciones* a diversos pensadores para que ellos adujeran sus objeciones y dar así oportunidad a Descartes de aclarar y perfeccionar su pensamiento. Mersenne falleció en 1648 y en su testamento pidió que su cuerpo fuese utilizado para autopsia, a efectos de beneficiar a los jóvenes estudiantes de medicina.

¹⁵ Elisabeth nació en 1596, hija de James VI de Escocia y Ana de Dinamarca. En 1603 su padre asumió no sólo el trono de Escocia sino también el

de Inglaterra. En 1613, Elisabeth contrajo matrimonio con Federico V, Elector del Palatinado que a partir de 1619 fuera Rey de Bohemia, y se mudó con su Corte a Heidelberg. Los avatares de la Guerra de los Treinta Años hicieron que ella y su esposo, que integraba la Unión Evangélica, se vieran obligados a exiliarse en Holanda. En 1632 Elisabeth quedó viuda, permaneciendo en Holanda con su hijo Carlos Luis hasta que éste, en 1648, fue repuesto en el Electorado. En 1662 Elisabeth viajó a Londres a visitar a su cuñado, Carlos II, y a su hermana, Sofía de Hannover. En tal oportunidad, falleció repentinamente.

¹⁶ Isaac Newton fue un filósofo, matemático, físico y alquimista inglés nacido en 1643 en Lincolnshire y fallecido en 1727 en Londres, siendo enterrado en la Abadía de Westminster. Estableció los principios de la mecánica clásica, describió la ley de la gravitación universal, estudió la naturaleza de la luz y desarrolló el cálculo matemático. Sus principales escritos fueron *Method of Fluxions*, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, *Optiks* y *Arithmetica Universalis*.

Capítulo 6

John Locke, el pensador pragmático

John Locke es el padre de la filosofía anglosajona moderna, amigo de nobles y consejero de importantes personas que lo escuchaban con atención. También mostró su interés por la educación. Fue uno de los primeros pensadores que con gran claridad se ocupó del tema, y algunas de sus reflexiones tuvieron una enorme influencia en el planteo político de su tiempo.

Locke escribió en el siglo XVII —recién terminado el Renacimiento— en el inicio de un turbulento periodo de guerras religiosas y comerciales, antes de que se produjeran las grandes transformaciones de la modernidad que comenzaron, en el siglo XVIII, con las revoluciones americana y francesa. La obra de Locke se establece en ese momento crucial. Como casi todos los filósofos anglosajones —ya hemos tenido oportunidad de señalarlo— su obra está muy orientada a la práctica. Se basa en la teoría, es verdad, ocupándose de poner en claro nociones básicas como espacio, duración, infinitud, relación, sustancia y otras, pero está orientada a obtener conclusiones prácticas, a influir en las conductas políticas, científicas, sociales y educativas. De modo que Locke actúa en muchos campos, siempre con un objetivo puesto en los logros prácticos de la reflexión.

EXILIOS, REYES Y POLÍTICA

John Locke nació en 1632 en Wrington, cerca de Bristol, Inglaterra. Durante su niñez le tocó vivir la guerra civil que se desató en 1642 y que culminó con la decapitación del rey Carlos I. Su padre era funcionario judicial y el joven Locke estudió en Westminster¹ y en Oxford. Se dedicó a las ciencias físicas y químicas y a la filosofía, además de obtener una licencia para ejercer la medicina. Se ganó la vida como médico práctico y también como diplomático, y a partir de 1666 entró al servicio de lord Ashley, primer conde de Shaftesbury, de quien fue secretario particular². Shaftesbury representaba al Partido Puritano, que proponía —entre otras cosas— la separación de la Iglesia del Estado. En 1672 llegó a presidir el gobierno británico y nombró a Locke como secretario de Agricultura. Al caer el gobierno, Locke huyó a Francia, donde residió hasta 1679, año en que Shaftesbury recobró el poder. Entonces volvió a Londres y se desempeñó como profesor en Oxford. Pero al caer por segunda vez su protector, en 1683, tuvo que retomar el exilio, yendo a residir a Holanda bajo nombre falso. Allí, en 1685 redactó su *Carta sobre la tolerancia*, que publicó en forma anónima poco después, y que señalaba la diferencia de las competencias entre la esfera religiosa y la política. Para Locke, la salvación de las almas no compete a la autoridad política, sino a las Iglesias, y la pertenencia de alguien a una determinada Iglesia es un asunto de su libre decisión. En 1688, siendo la situación política británica favorable a su postura, regresó a Inglaterra y fue recibido como un exiliado de la causa revolucionaria. En ese tiempo la vida política —más allá de las diferencias entre protestantes y católicos— se polarizaba entre monárquicos absolutistas y parlamentarios. Los protestantes eran partidarios de la monarquía parlamentaria y los católicos de la absoluta. Locke

era un representante destacado de la monarquía parlamentaria, que terminó de imponerse con Guillermo de Orange³, pero también del movimiento *whig*, relacionado con los pequeños propietarios. En los años que siguieron a su regreso a Inglaterra publicó sus obras fundamentales: *Ensayos sobre el gobierno civil*, en los que sienta las bases del liberalismo político, y el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en el que inaugura la tradición empirista de la filosofía inglesa.

NADA VIENE CON UNO, TODO VIENE DESPUÉS

Hablando en términos muy generales, en el siglo XVII la polémica filosófica pasaba por actitudes diferentes frente al conocimiento. Por una parte, la racionalista, representada por Descartes, quien considera que hay ideas innatas en los seres humanos. De hecho, como recordarán ustedes, Descartes en su duda abandona todo aquello que proporcionan los sentidos y se centra en la propia existencia de un Yo, de un *cógito*, de un pensar que se reconoce a sí mismo como tal y que tiene una serie de ideas innatas, claras, distintas, respecto de la divinidad y del reconocimiento de la verdad. Todo esto es dejado de lado por Locke con un gesto. Para él no existe otra fuente de conocimiento que la que se origina a partir de nuestros sentidos y la experiencia. Allí, en esa cuestión de las fuentes del conocimiento, se dividen dos grandes caminos: por un lado el racionalismo continental, que va a tener su desarrollo en Descartes, Spinoza y Leibniz, y por otro el empirismo británico, de estirpe francamente contraria a toda la postulación de ideas innatas. Locke parte de que todo lo que conocemos se debe a los sentidos. Ahora bien, es verdad que no todas las propiedades de los objetos que conocemos son del mismo tipo. Existen las propiedades

primarias. De hecho, todos los objetos tienen, por ejemplo, forma y tamaño. En cambio hay otras propiedades, secundarias, que de alguna forma surgen de la relación entre el objeto y nosotros. Por ejemplo, su sabor o su olor. Un objeto puede tener sabor y olor pero, de hecho, si no hay nadie para saborearlo o para olfatearlo, no tiene esas particularidades. En cambio la cualidad de tener una forma o un tamaño es imprescindible para la existencia misma de tal objeto.

Locke estaba influido en esta concepción de las cualidades o propiedades primarias y secundarias por la teoría atomista que había conocido a través de su amigo, el físico Robert Boyle⁴. Según ella, las cosas están compuestas de corpúsculos que impresionan mis sentidos de modo que yo me hago una idea de ellas. Por ejemplo, la rosa no es en sí roja —de hecho, a oscuras, deja de parecernos roja—, sino que es de tal modo que produce en nosotros la idea de rojo, mediante la acción de partículas imperceptibles, que vienen de ella, sobre nuestros ojos. Hoy diríamos que la rosa tiene una composición tal que refleja la luz de manera que nuestros ojos la ven roja. Así, cuando percibo una cosa, en realidad se trata sólo de ciertas cualidades de la cosa. Según Locke, las cualidades objetivas primarias son forma, extensión, figura y solidez. La realidad misma se compone de pequeños corpúsculos, definidos por esas cualidades primarias. Éstas se combinan entre sí y dan lugar a cualidades secundarias, que tienen efecto sobre nosotros, causando a través de nuestros sentidos cualidades subjetivas como olor, sabor, color, etcétera. Se forman así en nuestra mente ideas simples. Luego, la mente actúa sobre estas ideas simples, comparando, distinguiendo, combinando y abstrayendo. Así surgen las ideas complejas. Una idea compleja, por ejemplo, es la de “manzana”, que se produce a partir de la combinación de ideas simples de color rojo, de lisura, de cierta forma, de un aroma específico.

El propósito de Locke en el *Ensayo del entendimiento humano* es probar, lisa y llanamente, que todas las ideas, simples y complejas, provienen de la experiencia. Para ello es necesario desechar la creencia de que hay ideas innatas que están impresas en nosotros cuando nacemos. Así, explica que no hay asentimiento universal a ninguna proposición, que aun las verdades de la matemática no las conocen los niños, ni los idiotas, ni los salvajes, ni los iletrados. Según su análisis, ideas como la de número o la de Dios no son innatas sino que, por el contrario, son aprendidas o construidas a partir de la experiencia y a través de los años. Es evidente que esta crítica del innatismo estaba profundamente conectada a la eliminación de elementos políticos autoritarios, escondidos bajo las tesis innatistas. El innatismo era relacionado por algunos teóricos con la existencia de un orden natural del mundo, que se extendía al ámbito social y político. En cambio, los que negaban el innatismo no buscaban un orden fijo e inmutable sino que se inclinaban a pensar que todo orden era construido y consensuado. Para ellos, la pretensión de un orden legítimo en sí era cuestionable.

Ante el análisis de Locke, todo orden se revela convencional, histórico y, en definitiva, fruto de una construcción. Y la idea surge a partir de la experiencia. Sus argumentos no eran estafalarios. La mente recibe pasivamente el material que le proveen los cinco sentidos externos —las sensaciones—, así como el sentido interno —la reflexión—. Las ideas simples, como cualidades subjetivas, se corresponden con las cualidades objetivas que hay en las cosas mismas. Dicho de otro modo: las cualidades objetivas de las diferentes cosas son percibidas por mis sentidos y producen cualidades subjetivas, es decir, ideas simples, en mi entendimiento.

Todas estas ideas simples se reúnen mediante la suposición de que pertenecen a una cierta realidad sustancial. La sustancia

ha sido, desde Aristóteles, un concepto central en la metafísica occidental. Pero Locke señala que no hay nunca experiencia de una sustancia, sino sólo de diversas cualidades sensibles reunidas según un cierto orden. Nosotros formamos la noción de sustancia sólo para dar cuenta de ese orden de combinaciones. En rigor, nada autoriza a sostener que el mundo esté efectivamente constituido por multitud de sustancias. De esta manera, todo el edificio teórico-especulativo de la metafísica perdía, ante la crítica de Locke, solidez. La metafísica escolástica consideraba, en cambio, que el mundo estaba constituido de sustancias y que cada cosa era una sustancia que sostenía, por decir así, diversos accidentes. Cuestionar la noción de sustancia era, por lo tanto, quitar la base a todo el edificio de la metafísica. No es poca cosa.

Pero la crítica de Locke no se detuvo allí, sino que también alcanzó a los principios morales. Consideró que tampoco puede afirmarse que ellos sean innatos. Si fuera así no sería posible ningún desacuerdo al respecto. Locke opina que varían según la sociedad y la época. Son, pues, convencionales. Por otra parte, Locke ha desarrollado lo que podríamos llamar una psicología moral. Al estudiar los motivos de la conducta humana, para comprender el origen de los principios morales, el pensador inglés explica que si bien la búsqueda de placer mueve al hombre, mucho más importante, para entender la conducta humana, es la búsqueda del impedimento del dolor y la inquietud. Este juego que se da entre el placer y el dolor en la motivación de la conducta depende de la voluntad, que es esencialmente libre. Por ello, el hombre siempre puede obedecer una ley o violarla. Siempre es libre para decidir su curso de acción, algo que está íntimamente relacionado con su propuesta del liberalismo político.

HOBBS ESTABA EQUIVOCADO

Locke se opuso a la teoría de Thomas Hobbes, que convierte nuestro origen prehistórico y natural en algo brutal, de enfrentamiento terrible y que justifica que cuando entremos en el Estado, en la Sociedad, deba haber un orden autoritario, rígido, fuerte. Para Locke, ese mundo excesivamente autoritario e impuesto que piensa Hobbes no se compadece con la realidad. Para él los seres humanos naturalmente se saben libres e iguales. No son simplemente enemigos sino todo lo contrario, reconocen su libertad y saben que han nacido todos iguales y que tienen una serie de derechos elementales que vienen de la propia naturaleza, de la existencia, como por ejemplo la propiedad, que para Locke es un elemento básico para entender la creación de la sociedad. Porque esos seres que viven en la naturaleza cada uno consigo y en libertad y en igualdad y con sus propiedades, no pueden garantizar la conservación de su propiedad. De tal manera, la finalidad por la cual los hombres arman una asociación política es la de garantizar ciertos derechos personales que ya existían en el estado de naturaleza, pero que no pueden ser suficientemente defendidos en ese estado. Locke dice que en el estado de naturaleza hay una ley natural por la cual el hombre está dotado de ciertos derechos fundamentales a la vida, a la libertad y a la propiedad, y que la finalidad del Estado es garantizar a las personas el goce de estos derechos, que son inalienables. Si el soberano no los respetase, el pueblo podrá legítimamente rebelarse y, como dice el pensador, "clamar al cielo". Para Locke, el derecho a la propiedad se funda en el trabajo. Así, cuando trabajamos añadimos algo a las cosas, y de ese modo nos transformamos en sus propietarios. Por ejemplo, alguien que recoge manzanas de un árbol puede ser el propietario de ellas porque ha puesto su esfuerzo, es decir, su trabajo. Esto

también supone un límite para la propiedad, puesto que nadie podrá tener legítimamente más tierras, por ejemplo, de las que pueda cultivar.

La propiedad está constantemente amenazada de ser destruida o robada por malhechores y afectada por las catástrofes naturales. Los seres humanos se alían, se juntan todos, no simplemente para escapar al miedo de las agresiones mutuas sino para conservar y aumentar sus propiedades, y esto es el centro de la colaboración que van a tener entre sí. De ahí va a nacer la necesidad de que exista un Estado que no tiene que ser el patriarcal y absoluto que quiso Hobbes, sino un Estado que hoy entenderíamos como democrático. Es decir en el que todos los seres iguales participen, colaboren y que los poderes del Rey —en aquel entonces estaba muy lejos la posibilidad de una república en Europa— estén limitados por los derechos naturales de cada uno de los seres humanos a su propia libertad y su propia dignidad. Es el embrión y el comienzo de lo que luego serán las declaraciones de los derechos humanos en los Estados Unidos, en Francia y hasta llegar a la modernidad.

Como en el estado de naturaleza, según Locke, los hombres son iguales, si uno intenta someter a otro, se pone en guerra con él. Esas transgresiones deben ser definidas, y también es necesario que haya reglas fijas o leyes para castigarlas y decidir también quién esté autorizado para castigar esas violaciones. Así se pasa del estado de naturaleza a la sociedad civil, al Estado. Es decir, los hombres se ponen de acuerdo y crean un Poder Legislativo, que es el fundamental, porque es el que hace las leyes. Representa a la mayoría, que es la que debe gobernar. El Ejecutivo, que puede ser ejercido por una sola persona o por varias, sólo hará que se ejecuten esas leyes, pero no deberá asumir sobre sí mismo otro poder.

LA. TOLERANCIA Y LOS NIÑOS

Locke fue el iniciador de un estilo filosófico que luego siguieron, por ejemplo, David Hume y Bertrand Russell. Sus ideas políticas recogidas en esos tratados —que son iniciales— resultan más importantes que conocidas. Y sin embargo, ahí está la base de los temas que hoy tanto nos interesan: los derechos humanos y la tolerancia. Locke escribió una carta sobre esta cuestión fundamental, que tuvo gran influencia sobre Voltaire⁵, y a través de él influyó prácticamente sobre toda Europa. La tolerancia promueve la idea de que deben convivir ideologías diferentes en un mismo país. Entre 1690 y 1704, mientras se desempeñó en diferentes funciones gubernamentales, Locke publicó tres *Cartas adicionales* a su texto sobre la tolerancia, como así también sus *Pensamientos sobre la educación*, un estudio sobre la racionalidad del cristianismo, un tratado titulado *Dirección del entendimiento* y otras ediciones consecutivas de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, con importantes ampliaciones.

Precisamente en *Pensamientos sobre la educación* volvió a mostrar su gran preocupación sobre el tema: “Quizá pueda asombrar que recomiende razonar con los niños y, sin embargo, no puedo dejar de pensar que es la verdadera manera en que hay que comportarse con ellos. Entienden las razones desde que saben hablar y, si no me equivoco, gustan de ser tratados como criaturas razonables desde mucho antes de lo que suele imaginarse. Se trata de una especie de orgullo que hay que desarrollar en ellos y del que hay que servirse tanto como sea posible, a modo de poderoso instrumento para conducirlos”.

Según Locke, “cuando hablo de razonamientos entiendo solamente los que se refieren a la inteligencia y están al alcance del espíritu del niño. Nadie supone que un niño de tres o de siete años puede argumentar como un hombre maduro. Los

largos discursos y los razonamientos filosóficos asombran todo lo más y confunden el espíritu del niño, pero no lo instruyen. Cuando digo que hay que tratarlos como a criaturas razonables, entiendo pues que debéis hacerles comprender por la suavidad de vuestros modales y por el aire tranquilo que conservaréis hasta en vuestras reprimendas, que lo que hacéis es razonable en sí mismo, al mismo tiempo que útil y necesario para ellos; que no es por capricho, por pasión o por fantasía por lo que les ordenáis o les prohibís esto o aquello. Eso están perfectamente capacitados para comprenderlo y no hay virtud ni vicio de los que no puedan entender por qué la una se les recomienda y el otro se les prohíbe: lo único que hace falta es elegir las razones apropiadas para su edad y para su inteligencia, y exponérselas siempre claramente y con pocas palabras. Los principios sobre los que reposan la mayoría de los deberes y las fuentes del bien y del mal del que brotan tales principios no siempre es fácil de explicarlos ni siquiera a hombre hechos y derechos, cuando no están acostumbrados a abstraer sus pensamientos de las opiniones comúnmente recibidas. Con mayor razón todavía los niños son incapaces de razonar sobre principios un poco elevados. No sienten la fuerza de una larga deducción. Las razones que les convencen son razones familiares, al nivel de sus pensamientos, razones sensibles y palpables, si puedo expresarme así. Pero si se tiene consideración de su edad, de su temperamento y de sus gustos, nunca se dejará de encontrar motivos de ese tipo que puedan persuadirles. Y si no se encontrase otra razón más pertinente, lo que siempre comprenderían y bastará para apartarles de una falta de las que pueden cometer es que esa falta les desacredita y les deshonorra, que os disgusta”.

EL PIONERO DE LOS DERECHOS HUMANOS UNIVERSALES

En aquellos años las ideologías se basaban en la religión. Es decir, debían coexistir distintas facetas de la doctrina religiosa, en especial los diversos protestantismos. A los católicos Locke los ponía al margen porque los veía dependiendo del poder extranjero del Papa. Por lo tanto, ya no era un tema religioso sino la cuestión de dependencia de un monarca extranjero. Pero dentro de las diversas formas de religión, que convivían en Inglaterra, proponía que coexistieran y no se hostilizaran unas a otras. Existían varios protestantismos: anglicanos, calvinistas, puritanos, bautistas, cuáqueros, metodistas, luteranos y otros. La Iglesia oficial era la anglicana, también llamada episcopaliana. Fuera de ella, el protestantismo ha mostrado una marcada tendencia a la dispersión y fragmentación. Así, por ejemplo, el puritanismo fue una separación del anglicanismo, y dentro de los puritanos pronto se produjo una nueva división, de la que surgieron los puritanos congregacionalistas. Por otra parte, en el anglicanismo fueron también reconocibles los erastianos, los evangélicos, los modernistas y los anglocatólicos. De todas formas, gran importancia tienen las múltiples Iglesias cristianas independientes.

Es decir, por primera vez se da la idea de que un país no debe ser homogéneo intelectual y moralmente sino que puede tener formas distintas de enfocar cuestiones trascendentes para el ser humano. Es curioso recordar que en aquella idea de tolerancia de Locke los únicos que no tenían derecho a decir algo eran los ateos, porque se los consideraba incapaces de poder jurar sobre una Biblia de manera fiable. Entonces la fe en Dios se tomaba como la base de la fe en los hombres entre unos y otros. Pero en cualquier caso, a pesar de estos desajustes que con el tiempo la historia ha ido corrigiendo, el aporte de Locke

en cuanto a establecer unos derechos humanos, e incluso el deber de los individuos a no renunciar a alguno de sus derechos, explícitamente lo sitúa así en un precursor de la sensibilidad actual. Y también la idea de tolerancia, tan importante a lo largo de los siglos y todavía tan necesaria en nuestra época, son aportaciones que hacen memorable a este pensador, quien murió apaciblemente a los setenta y dos años, cuidado por una familia amiga.

NOTAS

¹ El Colegio de Westminster está en el área londinense donde se encuentran la Abadía, la Universidad y el Palacio del mismo nombre, sede del Parlamento inglés. El Colegio fue fundado en 1179 por los monjes benedictinos de la Abadía. En 1540, Enrique VIII ordenó la disolución de los monasterios ingleses y el Colegio pasó a depender directamente de la corona. En 1560 la reina Elizabeth refundó el Colegio y le otorgó nuevos estatutos.

² Lord Anthony Ashley Cooper, primer conde de Shaftesbury, nació en Winborne en 1621 y falleció en Amsterdam en 1683. En 1660 participó del movimiento que restauró la Casa de los Estuardo en el trono inglés. Entre 1672 y 1673 fue lord canciller de Carlos II. Se rebeló luego contra las tendencias católicas del monarca y lideró la oposición parlamentaria. Impuso en 1679 el Acta de Hábeas Corpus. Trató de impedir la sucesión a la corona de Jacobo Estuardo, en virtud de su catolicismo, pero tuvo que huir a Holanda, donde falleció.

³ Guillermo III de Orange nació en La Haya en 1650 y falleció en Kensington en 1702. Fue hijo único de Guillermo II de Orange y de María Estuardo, y por lo tanto sobrino del católico Jacobo II de Inglaterra, quien fue derrocado en 1688 durante lo que se llamó la "Revolución Gloriosa". Los revolucionarios ofrecieron en 1689 el trono inglés a Guillermo III y a su esposa María II (hija de Jacobo II), ambos confesadamente protestantes. Poco

después Escocia e Irlanda hicieron lo mismo, no sin derramamiento de sangre. Bajo el reinado de Guillermo III, Inglaterra ingresó en la Liga de Augsburgo contra Francia, hasta el tratado de paz de Ryswick en 1697.

⁴ Robert Boyle, señor de Stalbridge, nació en Lismore, Irlanda, en 1627, y falleció en Londres en 1691. Fue un importante físico y químico. Estudió las propiedades del aire y la presión de los gases —enunciando la ley que lleva su nombre— y diseñó una bomba neumática. Formuló además una teoría atómica de la materia. Entre sus principales obras pueden nombrarse *New Experiments Physico Mechanical touching the spring of air and its effects*, *The Sceptical Chymist*, *Essay on the Virtue of Gems*, y *Experiments touching colours*.

⁵ François Marie Arouet, conocido como Voltaire, nació en París en 1694 y falleció en la misma ciudad en 1778. Fue filósofo, autor teatral, historiador y ensayista. Entre sus obras más conocidas caben citarse: *Cartas filosóficas*, *Historia de Carlos XII*, *Zaire*, *Zadig*, *Cándido o el optimismo*, *Tancredo*, *Diccionario filosófico*, *Micromegas*, *La doncella de Orleans* y *Lo que gusta a las damas*.

Capítulo 7

Baruch Spinoza, la filosofía de Dios

En Baruch Spinoza se conjugó el espíritu y la razón. Como todos los filósofos fue un indagador, lanzó una teoría dando una explicación del mundo y de nuestra conducta, pero al mismo tiempo tuvo un toque especial de espiritualidad, algo que le da una intensidad a su pensamiento que quizá no encontramos en otros pensadores. Nada tiene que ver con un profesor, ni con un científico en el sentido estricto del término. Se trata de un espíritu racional pero ardiente, apasionado y lleno de fe.

Baruj —o Baruch, o Benito— Spinoza fue un judío de origen español nacido en Amsterdam¹ en 1632 que falleció en 1677 cerca de La Haya². Perteneció a una familia bien posicionada y respetada en la comunidad hebrea holandesa. Su padre era un rico comerciante y le proporcionó una esmerada educación, pensando en él como un futuro rabino. El joven Baruch pronto dominó, además del hebreo y el holandés, el español, el portugués, el griego, el latín, el italiano y el francés. Además de familiarizarse con la Torá³ y el Talmud⁴, su curiosidad lo llevó a interesarse por la Cabalá⁵, las matemáticas y la filosofía. Conoció y apreció el pensamiento de Descartes. Su despierta inteligencia lo llevó pronto a cuestionar abiertamente la interpreta-

ción ortodoxa de los textos sagrados. Afirmó que cada creyente debía interpretar libremente las Escrituras, sin que fuese necesario seguir las opiniones de los doctos. Dijo que la presunta sabiduría de los sacerdotes sólo era un medio para dominar a las masas. Aseguró que era imposible demostrar la inmortalidad del alma. Y planteó además que Dios, a su entender, no era sólo espíritu eterno sino también cuerpo infinito.

Su familia había sufrido dos exilios a causa de su fe mosaica, primero el exilio de España, de donde emigraron a Portugal, y luego el lusitano, de donde huyeron a Holanda, un país liberal y abierto, que en el siglo XVII era un refugio de todos los que querían escapar de inquisiciones y persecuciones. Se había formado en aquel momento, en Amsterdam, un grupo extraordinario de médicos, de pensadores y de herejes⁶. Si Descartes había afirmado que había dos sustancias, la pensante y la extensa, Spinoza encontraba que extensión y pensamiento eran sólo dos de los infinitos atributos de la única sustancia, que es Dios. De este modo, Dios se identificaba no sólo con lo espiritual sino también con lo espacial, es decir, con el Universo entero, con la propia Naturaleza. Esto, para los rabinos, no era más que panteísmo. La consecuencia fue que en 1656, cuando apenas tenía veinticuatro años, Baruch Spinoza fue solemnemente excomulgado. Se le aplicó el herem, que es una maldición eterna, que prohibía a cualquier miembro de la comunidad judía relacionarse con él, leer sus libros, dirigirle la palabra, acercarse físicamente a su persona o estar bajo el mismo techo. La hostilidad hacia Spinoza no cesó con la excomunión, e intentaron apuñalarlo en una calle de Amsterdam. Toda su vida guardó el manto que se rasgó durante el ataque. Como consecuencia de ese intento de asesinato, abandonó Amsterdam en 1660 y fue a residir a un pueblito cerca de Leyden y, tres años más tarde, a los alrededores de La Haya. El odio y el resentimiento lo siguieron hasta

más allá de su fallecimiento. Al poco tiempo de haber muerto, una rencorosa mano anónima escribió sobre su lápida este siniestro exabrupto: “Escupe sobre esta tumba: aquí yace Spinoza. ¡Ojalá su doctrina quede aquí también sepultada y no se propague su pestilencia!”. Sin embargo, toda su filosofía promueve la luz, la armonía, la amistad. ¿Cómo pudo ser que un pensador que es de lo más estimulante y positivo que ha dado el mundo fuera también a la vez uno de los más odiados y perseguidos?

LA BÚSQUEDA DE LA CLARIDAD

Spinoza fue un discípulo de Descartes, no un seguidor ciego sino alguien que se inspiró en las teorías cartesianas y las acomodó de una manera propia y muy sólida filosóficamente. Su obra principal se llama *Ética*, y el subtítulo reza “demostrada según el orden geométrico”. Allí utiliza deducciones, proposiciones, etcétera, como si fuera un trabajo de geometría, razonando de manera hipotético-deductiva, y es de los pocos libros de filosofía que define todos los términos que utiliza. Muchos filósofos escriben empleando palabras muy complejas, sin decir exactamente lo que significan. De modo que cada vez que el lector piensa una cosa u otra no sabe a ciencia cierta si eso es lo que pensó el autor, lo que puede dar a múltiples confusiones, o quizá la confusión no surja del lector sino de las propias oscuridades del filósofo. Spinoza, en cambio, define en el comienzo de su obra los términos “Dios”, “naturaleza”, “modo”, “sustancia”. Así el lector puede en cada momento sustituir la palabra por la definición que se le ha dado y de esta manera, por lo menos, el filósofo juega absolutamente limpio con el lector. Para Spinoza lo que existe es un enorme cosmos sustancial, material, que es a la vez materia e idea. Continúa la cosmovi-

sión cartesiana, pero esta vez no interpretándola como dos realidades separadas, sino como el anverso y el reverso de la misma unidad. La sustancia es la Naturaleza o eso que algunos llaman "Dios". Para Spinoza, Dios no es predicado en el sentido personal, sino que concibe un dios cósmico, que abarca lo existente, de modo que todo lo que hay son modulaciones de esa sustancia única a la cual pertenecemos. Así armado el sistema, todos nosotros tenemos nuestro destino racionalmente establecido. Es decir, las cosas que nos convienen y las que no nos convienen pertenecen a la misma realidad, y la luz de la razón en el caso de los humanos está destinada a buscar aquello que corresponde a nuestra naturaleza, a nuestro modo de pertenecer al gran todo divino.

TODO ES DIOS

Toda cosa finita es una manifestación de la sustancia infinita. Si no fuese así, la sustancia no sería infinita, porque tendría lo finito como lo otro de sí y, por lo tanto, como su límite. Lo finito no puede estar, por lo tanto, fuera de lo infinito. Idea que luego retomaría Hegel. Dicho de otro modo, todo es Dios.

Si esta perspectiva choca con nuestra representación habitual de Dios, ello es, según Spinoza, porque tendemos a concebirlo a partir de la imaginación, o sea, antropomórficamente, y no desde el punto de vista de la razón, desde la cual nada real puede haber fuera de Dios, quien es inmanente a toda realidad material. No hay trascendencia en Dios, que es el universo, y el universo es la totalidad de los cuerpos y sus interacciones. Así, Dios es eterno y el universo lo es. Y lo que llamamos muerte no es más que la descomposición de un cuerpo cuyos elementos pasan a formar otros diferentes cuerpos.

Sólo dos obras fueron publicadas por Spinoza durante su vida: los *Principios de la filosofía de Descartes*, aparecido en 1663, y el *Tratado teológico-político*, editado anónimamente en 1670. Poco después de su muerte se irían conociendo, por acción de algunos discípulos y simpatizantes, sus otros escritos: el *Tratado sobre la corrección del entendimiento*, el *Tratado político*, el *Breve tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad* y su obra más importante: la *Ética demostrada según el orden geométrico*.

Spinoza escribió la *Ética* siguiendo el método de Euclides⁷, que parte de ciertos axiomas y de ciertas definiciones y va deduciendo o derivando lógicamente una serie de proposiciones. De tal manera, Spinoza pretende fundar una ética racionalista y objetiva; es decir, deducida justamente como se deducen las propiedades de un triángulo.

La perspectiva de Spinoza apunta a alcanzar la forma de conocimiento más perfecta, por la cual toda la realidad y cada cosa singular pueden verse como un modo finito de la sustancia infinita. En tal perspectiva todas las cosas aparecen relacionadas entre sí, surgiendo del ser divino, necesaria y constantemente. Así yo mismo me comprendo como una manifestación de esa causa inmanente que es Dios. Y cuando me amo a mí mismo, o a Dios, que es esa fuente de la cual vengo a la existencia particular, debo darme cuenta de que ese amor es Dios amándose a sí mismo. Accedo así, como expresa Spinoza, al punto de vista de la eternidad.

Es desde ese punto de vista (que es el de la sustancia misma que llega a comprenderse, como dice Spinoza) que no existe el mal. Son las relaciones entre las cosas y entre los hombres las que establecen lo bueno y lo malo. No existe el bien y el mal, sino lo bueno y lo malo. Lo bueno es aquello que me afecta y me produce alegría, que genera encuentros y composiciones. Lo malo tiene que ver con lo que origina desencuentros y des-

composiciones en las afecciones entre los seres y las cosas. Éstas son las pasiones tristes.

MAL, BIEN, MALO, BUENO

Lo bueno es aquello que aumenta nuestra potencia, porque Spinoza piensa que los seres humanos estamos en el mundo para actuar de acuerdo con nuestra naturaleza, y la alegría es sentir que podemos actuar mejor, es aquello que nos da ganas de actuar unido a algún objeto exterior. En cambio la tristeza es lo que nos resta capacidad de acción, y el odio es lo que nos mutila en nuestra posibilidad de actuar respecto a nosotros mismos, y, en ese sentido, es también una pasión triste.

Los tres afectos básicos que componen la entera estructura afectiva de los hombres son, pues, el deseo, la alegría y la tristeza. En cuanto a las ideas de un bien y un mal absolutos, han sido instituidas en la historia de los pueblos sólo para fomentar la superstición y facilitar a los diferentes poderes políticos el ejercicio de la dominación.

Por eso, en toda su obra, Spinoza critica fuertemente a aquellos filósofos y teólogos que tratan a las pasiones humanas como si fueran pecados o vicios de una recta razón. Las pasiones son constitutivas de la naturaleza humana. Son plenamente naturales y sólo a partir del reconocimiento de ellas se puede acceder efectivamente a un conocimiento verdaderamente racional.

Las dos virtudes primordiales de la ética spinozista —y de cualquier ética no supersticiosa, tanto en el siglo XVII como hoy— son la firmeza, entendida como el deseo de conservar el propio ser activamente, o sea bajo la guía de la razón, y la generosidad, o sea el deseo del individuo guiado por la razón de es-

forzarse por secundar a los otros y unirse a ellos con vínculos de amistad. El problema es que la mayoría de los hombres son más pasivos que activos y se rigen por la imaginación, que inventa divergencias irreductibles y oposiciones feroces entre intereses, en lugar de recurrir a su razón, que reconcilia y coopera. Los individuos no quieren ser dueños de sí mismos en la medida que la complejidad natural lo permite, sino dueños de las cosas y de los demás hombres, lo que es un imposible que desemboca irremediabilmente en la triste impotencia del odio y de la envidia. Por ello, colectivamente no basta con la ética, que es la vía siempre individual a la sabiduría, sino que se hace necesaria también una política que supla colectivamente por medios pasionales (como el temor a las leyes y a la coacción armada) las operaciones armonizadoras que la razón ejerce en quien la practica por vía de la alegría y el amor. Contra quienes, como Hobbes, creen que el hombre es un lobo para el hombre, Spinoza descubre que, en el marco de una política racional, el hombre complementa al hombre. El otro me completa. Yo estoy mutilado sin mi relación con los demás. La convivencia aumenta mi poder y mejora mi vida, si está adecuadamente regida por la razón: "Nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de su especie; por lo tanto, nada hay que sea más útil al hombre, en orden a la conservación de su ser y el disfrute de una vida racional, que un hombre que se guíe por la razón. Además, dado que entre las cosas singulares no conocemos nada más excelente que un hombre guiado por la razón, nadie puede probar cuánto vale su habilidad y talento de mejor modo que educando a los hombres de tal modo que acaben por vivir bajo el propio imperio de la razón".

EL CONATUS

Para Spinoza, nada hay más útil para un ser humano que otro ser humano; estamos destinados a los demás por naturaleza y por lo tanto buscar la coherencia, la armonía con los otros, es la primera tarea de un ser racional. Todos los cuerpos se encuentran interconectados, pero a la vez son relativamente autónomos porque cada uno está animado por un *conatus* propio, que es su tendencia a mantenerse en la existencia, porque toda cosa particular quiere perseverar en su ser.

Cada uno de nosotros es esencialmente *conatus*. O, lo que es lo mismo, es apetito o deseo. Somos básicamente deseo. Y esto hace que la ética spinozista no sea una ética de la prudencia o del deber, sino precisamente una ética del deseo. Esta noción del deseo va a influir enormemente, siglos más tarde, en la teoría psicoanalítica, donde va a aparecer como *Eros*, instinto de vida, o libido. Pero Spinoza va más allá: el *conatus* no sólo está en los hombres sino también en todas las cosas.

De aquí que el conocimiento racional de uno mismo sea el deseo supremo, la *summa cupiditas* cuya satisfacción nos permite alcanzar el verdadero contento. Por "verdadero" se entiende: estable, invulnerable, duradero. Desde luego, la alegría vitalizadora que perseguimos sólo se logra, mantiene o aumenta por vía racional: la imaginación también desempeña un papel irremplazable a favor de nuestro deseo, capaz de estimular y hasta suplir en ocasiones la fuerza de la razón. Las ventajas a favor de la alegría racional son de estabilidad, pero en cambio la imaginación —más alterable y también menos fiable a largo plazo— tiene a su lado los goces de la intensidad. Incluso pueden admitirse vías menos respetables para alcanzar cierto alborozo. Cuando Spinoza señala que "no es pequeña la diferencia que separa el contento del borracho del contento que goza el

filósofo" se refiere a la permanencia y durabilidad de este último frente a la fugacidad accidental y propicia a la resaca del primero. Por lo demás, en cuanto ambos son contentos, regocijamiento, también el borracho hace bien en procurar alegrarse...

Estos *conatus* de los diferentes cuerpos pueden unirse entre sí para constituir nuevas relaciones y nuevos organismos. En el ámbito de lo humano, lo social debe pensarse, entonces, como un encuentro que potencia el *conatus* de los individuos. Spinoza entiende que cada hombre completa a los otros y es completado por ellos. Una comunidad es, así, un individuo colectivo, que potencia las posibilidades y los derechos de sus miembros. Spinoza no acepta ningún contractualismo, porque no admite que haya o deba haber cesión o disminución del derecho natural de los individuos. Para él, en el estado de naturaleza el *conatus* de los hombres está disminuido, a causa de su enfrentamiento con sus semejantes, y al constituir un cuerpo político, la multitud de *conatus* individuales configura un *conatus* colectivo. Así, al adquirir el derecho civil, el derecho natural puede potenciarse enormemente, lo cual es posible sólo a partir del reconocimiento de que lo más útil para un hombre es otro hombre. Así aumentamos nuestras posibilidades de cumplir nuestro deseo de existir, de pensar, de actuar. Cada hombre es, entonces, un cuerpo, pero se une con otros para configurar un cuerpo mayor, un cuerpo social. Por otro lado, todos los cuerpos, no sólo los humanos, interactúan y se unen entre sí, hasta alcanzar un cuerpo que es la totalidad de los cuerpos, y al que denominamos el Universo. Y que, ciertamente, no es otra cosa que Dios.

Por supuesto, la virtud es el desarrollo de ideas adecuadas sobre el mundo. Spinoza piensa que quienes son malos, viciosos, brutales, lo son porque no entienden al mundo en que viven, porque se dejan arrastrar por ideas erróneas, por alucinaciones. Quien tiene una mente adecuada que responda a esas

exigencias que ya había planteado Descartes, de las ideas claras, quien tiene una mente clara de lo que le corresponde y necesita para vivir mejor, será amistoso, vivirá alegre, buscará la coherencia con todos los demás. Spinoza sostiene que de todas las realidades del universo la única que conocemos a la vez por dentro y por fuera —como espíritu y no sólo como extensión— es la nuestra propia, la humana. También para él será el hombre en cierto modo “medida de todas las cosas” y de ahí provendrá nuestro conocimiento, interferido, frecuentemente desde luego por nuestros errores antropocéntricos⁸. Lo que está dentro de nosotros, nuestra energía espiritual, es el deseo, el apetito permanente e invariable de ser lo que somos.

Ahora bien, de nuestro necesario deseo de ser —el *conatus*— tenemos también necesariamente conciencia, pero eso no lo configura como saber. Ahí interviene la libertad, o por decir mejor, la liberación, que consiste en transformar la conciencia de nuestro deseo en el saber de lo que auténticamente deseamos. El deseo de ser no es libre —en el sentido de que no es arbitrario, ni caprichoso, ni depende del albedrío incondicionado de nuestro yo— pero puede llegar a ser libre sobreponiéndose por la fuerza de la razón a las fantasías que lo subyugan a influencias externas modificables y transformándose así en sabiduría. A esta sabiduría Spinoza la denomina al final de su ética “amor intelectual de Dios”.

El *conatus*, el esforzado deseo de ser y seguir siendo, es lo que todos los humanos compartimos, los llamados “buenos” lo mismo que los denominados “malos”.

En un momento famoso de la *Ética*, al final, dice que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y toda su sabiduría es sabiduría de la vida. Es decir, la muerte para el ser humano no es nada más que un mal encuentro. Nosotros estamos constantemente haciendo encuentros, tropezando con

cosas, con personas, con microbios, con comidas y algunos encuentros nos vienen bien, nos refuerzan, nos dan más salud en todos los sentidos y otros nos son negativos, y antes o después haremos un mal encuentro, del cual no podremos recuperarnos. Según Spinoza, el hombre sabe necesaria la muerte, pero en cierto modo ajena a él, exterior a su naturaleza. Nuestro cuerpo está hecho para la vida y no se emparenta más que con la vida, pero necesita de muchos otros cuerpos para subsistir: un día u otro hace un mal encuentro y tropieza con un cuerpo con el que es incompatible. Eso es la muerte.

EL AMOR INTELECTUAL DE DIOS

Pero respecto de ese mal encuentro ineludible no hay nada que pensar, nuestro pensamiento tiene que ser el pensamiento de la vida, de lo que queremos hacer, de cómo conseguir y conservar la alegría, y en último término está el amor intelectual de Dios, es decir la aceptación de la naturaleza tal como es, en el cosmos y en nosotros; es un amor a Dios, por supuesto, que no espera ni premios ni correspondencias. Borges dedicó dos hermosos sonetos a Spinoza, termina uno de ellos diciendo: "El más puro amor le fue otorgado. El amor que no espera ser amado".

Ese es el punto básico de la ética spinozista: el mal y el bien moral, los vicios y las virtudes, todo proviene de un mismo impulso que nadie mientras vive cesa de sentir con plena urgencia. Spinoza nos asegura que "el odio y el remordimiento son los dos enemigos capitales del género humano", pero también tales "enemigos" provienen del amor que nos profesamos, del deseo de ser y de la búsqueda de cómo asegurar mejor nuestra alegría. No se puede reformar nuestro deseo, el amor propio que nos constituye. Lo único reformable es nuestro entendimiento, la

inteligencia que ha de guiarnos. Lo que los moralistas supersticiosos no comprenden es que de la misma propiedad de la naturaleza humana de la que se sigue que los hombres son misericordiosos, se sigue también que son envidiosos y ambiciosos. Es la reflexión lo que nos permitirá discernir entre lo que aspirando a la alegría nos lleva al odio y a la tristeza y aquello que realmente desemboca en el júbilo que nos corresponde.

POR AFUERA DEL DOGMATISMO

Hay hombres que se debaten miserablemente en la superstición, el terror, el dogmatismo y la jactancia, incapaces de pensar rectamente —incluso incapaces de desear realmente la actividad de pensar en libertad—. Mientras tanto, hay otros que deben someter su ignorancia a las castas sacerdotales que manipulan los libros sagrados y plegar su independencia bajo los dictados interesadamente irracionales de la tiranía. La razón es denostada, entonces, porque ni tiembla ante los fantasmas, ni halaga el desenfreno de las pasiones, ni adula o fomenta la prepotencia del poderoso. En realidad, las propuestas cartesianas para la instauración de un nuevo *ordo mentis*⁹ son tímidas e insuficientes. En este sentido, Spinoza nunca fue realmente cartesiano. Sus verdaderos intereses nunca fueron, como los de Descartes, de orden fundamentalmente cognoscitivo y científico. Si Spinoza indagaba por un nuevo *ordo mentis*, era para conseguir por este medio un nuevo *ordo mundi*¹⁰. En esta línea, Spinoza compuso su *Tratado teológico-político* para “demostrar que la libertad del pensamiento filosófico no sólo es compatible con la piedad y la paz del Estado, sino que es imposible destruirla sin destruir al mismo tiempo esa paz y esa piedad”. Pero, en verdad, esta obra, incomparablemente libre y audaz, fue todavía mucho más allá

en sus logros que en sus propósitos. No sólo examina desde una perspectiva decididamente racionalista la Biblia, realizando, de los portentosos sucesos que cuenta y de las exégesis sacerdotales que de ellas se han hecho, una crítica ilustrada mucho más vigorosa y sutil de lo que un siglo más tarde se permitiría Voltaire, sino que también plantea algunos interrogantes fundamentales sobre la condición humana y sus servidumbres.

PERSECUCIONES

La obra de Spinoza ha ido creciendo con el tiempo, luego de ser extraordinariamente perseguida y prohibida. De hecho, el filósofo no logró ver la *Ética* editada. El libro apareció después de su muerte. ¿Por qué? En el fondo, la *Ética* de Spinoza es una obra profundamente materialista, una descripción del mundo, y de las relaciones que tenemos los humanos, y de la naturaleza, profundamente surgida de una falta de trascendencia; no tiene ninguna concesión a lo sobrenatural sino que, al contrario, es completamente comprensible y racional todo lo que plantea desde el mundo a la experiencia humana. Pero, por otra parte, está llena de un fervor espiritual especial. La tarea de Spinoza es el más notable esfuerzo moderno para alcanzar la sabiduría a través de un sistema filosófico. Como en toda sabiduría, la meta principal que se propone Spinoza no es el conocimiento desinteresado y neutralmente objetivo del mundo sino la liberación subjetiva del hombre. Por eso llama a su obra maestra *Ética*, acierto genial que desconcierta a quienes suponen que la ética tiene que ver con deberes, obligaciones, normas, recompensas y castigos. Es decir, con la imposición de someterse a la autoridad y de no molestar a los demás. La ética de Spinoza rechaza en forma contundente estos supersticiosos pa-

rentescos. Su pretensión es determinar lo que constituye la auténtica conveniencia humana, aquello en cuya procura reside nuestro más indudable interés. Para saber lo que nos conviene e interesa es preciso conocer lo que somos y también nuestra vinculación con el resto de lo existente. Es perfectamente ocioso y engañoso, en cambio, inventariar disciplinas, coacciones o amenazas a las que tradicionalmente nos vemos sometidos para domesticar nuestra conducta. A este fin, el conocimiento es indispensable, pues el ignorante de la trama universal de causas y efectos se siente siempre sometido al cumplimiento de misteriosas órdenes que no se sabe de dónde proceden y a eso le llama "moral", cuando de lo que trata la ética es de buscar con la ayuda de las propias fuerzas el máximo beneficio. Nadie nos da órdenes morales ni nos impone obligaciones. Suponer que el deber es el núcleo central del propósito ético es contemplar con ojos de esclavo, o por lo menos de funcionario, la tarea de la libertad. Es decir, no es un materialismo que en modo alguno degrade o nos convierta en juguetes de fuerzas extrañas, sino que es una vigorización del espíritu humano lo que se encuentra en esa obra tan paradójica y que por lo tanto fue en un comienzo tan mal recibida. Con el tiempo Spinoza ha ido aumentando su influencia. Hegel dijo "todos los filósofos tenemos dos filosofías, la nuestra y la de Spinoza, porque parece que de alguna forma su filosofía es algo así como un marco general en el cual luego se inscriben por uno u otros detalles las filosofías de los demás". Por supuesto, en nuestro tiempo, Spinoza ha vuelto a tener muchas relecturas, algunas polémicas desde un sesgo político, como la de Toni Negri¹¹. Gilles Deleuze¹² le dedicó también mucho estudio.

Mi primer acercamiento a Spinoza se produjo durante el denominado "primer estado de excepción" de la dictadura franquista, cuando terminé en la cárcel de Carabanchel. Fue en

la enfermería del lugar a comienzos de febrero de 1969, cuando leí por primera vez la *Ética*, y aún conservo en mi ejemplar de La Pléiade el papelito en el que el maestro y el capellán de la prisión autorizaban tal lectura. Por lo tanto, mi consejo es que cuando deban ir a la cárcel nunca se olviden esa obra.

En general, Spinoza es uno de esos filósofos que hoy está más presente de lo que lo estuvo en el siglo XIX y en su propia época. En nuestros días se considera obligatorio. Portador de una extraña modernidad, Spinoza habla de cosas que nos preocupan. Por ejemplo, la corporalidad, la relación entre el cuerpo y nuestro habitar el mundo. "Nadie sabe lo que puede un cuerpo" dice en un momento. Y de alguna forma esa metafísica de la alegría, esa metafísica de la necesidad, pero de la necesidad del amor, se convierte hoy en uno de los pensamientos que siguen siendo más influyentes, más necesarios en nuestra época.

NOTAS

¹ Amsterdam es la actual capital política del Reino de los Países Bajos. Fue fundada en el siglo XII. En su origen era un puerto pesquero ubicado a orillas de la desembocadura del río Amstel. El pueblo comenzó a crecer como centro comercial a partir del siglo XIV. Desde el siglo XVI encontraron allí refugio judíos provenientes de Portugal y España, así como diversos perseguidos por motivos religiosos en varias naciones europeas. Tal fue el caso de los hugonotes franceses. En época de Spinoza la ciudad llegó a tener alrededor de doscientos mil habitantes.

² La Haya es la actual capital administrativa del Reino de los Países Bajos. Su edificio más antiguo data del siglo XIII. En la época de Spinoza carecía de casco urbano y de murallas defensivas. Por entonces, tenía menos de treinta mil habitantes.

³ La Torá o Torah corresponde a lo que los cristianos llaman Pentateuco. A saber, los siguientes libros bíblicos, que, según la tradición, fueron escritos por Moisés: *Génesis*, *Éxodo*, *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio*. La palabra Torá significa “ley”, “enseñanza” o “revelación”.

⁴ El Talmud es una compilación de discusiones rabínicas. Reúne comentarios de leyes, tradiciones, historias, costumbres, parábolas y leyendas. El judaísmo considera que el Talmud, que consta de dos partes —la Mishná y la Guemará— explica y complementa al Tanaj, o Antiguo Testamento. En ningún caso, por supuesto, puede contradecir la Torá, y si en algún punto se encontrara diferencia entre Talmud y Torá, a ésta corresponde la última palabra.

⁵ La Cabalá o Cabalah era originalmente la tradición oral que explicaba y fijaba el sentido de los textos sagrados, y correspondía aproximadamente a lo que después se recogió en la Mishná. El sentido actual de la Cabalá —como saber esotérico revelado por Dios a Adán, a Abraham y a Moisés— comenzó a fijarse en la diáspora helenística en el primer siglo de la era cristiana. El texto central de la Cabalá, en tanto que corriente mística, es el Zohar, escrito por Simeón Ben Yojai entre el siglo I y el II. Acaso la figura más importante de la historia de la Cabalá ha sido el español Abraham Abulafia, en el siglo XIII, que afirmó la posibilidad de que el hombre alcance, en estado de éxtasis, su ser profundo. Falleció en Barcelona en 1292.

⁶ Se llamaba hereje a todo aquel que disentía respecto de un dogma eclesiástico. Para los católicos, los protestantes eran herejes, y para católicos y protestantes eran herejes los que no aceptaban algún dogma de fe. Por supuesto, no se era hereje si se profesaba otra religión —los judíos y mahometanos no eran, pues, herejes— pero sí si se había adoptado el cristianismo y se era infiel de algún modo a sus doctrinas.

⁷ Euclides fue un matemático griego que vivió entre los siglos III y II a. C. Sabemos poco de su vida, excepto que es el autor de los *Elementos*. En dicha obra, a partir de cinco postulados —o axiomas— se deducían formalmente las propiedades de las diversas formas regulares —líneas, planos, triángulos, círculos, conos, esferas—. Es probable que haya estudiado en Atenas. Tenemos, sí, constancia de que enseñó en Alejandría.

⁸ Errores antropocéntricos: errores atribuibles a considerarnos el centro del mundo y creer que todo es a nuestra imagen y semejanza.

⁹ *Ordo mentis* significa “orden de la mente”.

¹⁰ *Ordo mundi*: Orden del mundo.

¹¹ Antonio Negri nació en Padua en 1933. Pensador y filósofo marxista italiano, se unió al Partido Socialista Italiano en 1956, desvinculándose diez años más tarde. Se movió a partir de entonces entre la docencia universitaria y los movimientos marxistas heterodoxos. En 1969 fue uno de los fundadores de Poder Obrero. En 1979 fue acusado de ser el autor intelectual del asesinato del primer ministro Aldo Moro a manos de las Brigadas Rojas. Negri negó absolutamente cualquier tipo de vinculación con esa agrupación. De hecho, los cargos fueron descartados por falta de evidencias. Pero el Estado italiano igualmente lo consideró “moralmente responsable” por los diversos actos de violencia antiestatista ocurridos en los años '60 y '70, y lo condenó sin más a treinta años de prisión. A los cuatro años, sin embargo, pudo salir libre y buscó inmediatamente refugio en Francia, donde ejerció nuevamente la docencia. En 1997 Negri regresó a Italia para cumplir una sentencia reducida, con arresto domiciliario hasta 2004. Entre sus obras pueden citarse *Descartes político*, *El poder constituyente*, *Spinoza subversivo*, *Del retorno*, *Marx más allá de Marx* y *La forma-Estado*. Junto con Félix Guattari escribió *Las verdades nómadas* y con Michael Hardt *Imperio*, *El trabajo de Dionisos* y *Multitud*.

¹² Gilles Deleuze nació en París en 1925 y falleció en la misma ciudad en 1995. Fue uno de los más grandes filósofos contemporáneos franceses. Entre sus principales obras podemos mencionar *Spinoza y el problema de la expresión*, *Diferencia y repetición* y *La lógica del sentido*. Junto con Félix Guattari escribió *El anti-Edipo*, *¿Qué es la filosofía?* y *Mil mesetas*.

Capítulo 8

Gottfried Leibniz y su correspondencia filosófica

Cuando uno se refiere a Gottfried Leibniz, habla de un filósofo que fue también hombre de mundo, sirvió a príncipes y fue confidente de reinas y princesas. Fue uno de los primeros que tuvo conciencia de la conveniencia de alcanzar una unión de los Estados y de las religiones. Propugnaba un idioma preciso, universal, diferente de los lenguajes naturales que usamos a diario, ambiguos y confusos: un lenguaje artificial¹ que pudiera ser utilizado por todos, de tal modo que dejaran de existir los equívocos que suelen afectar a los seres humanos y que enfrentaban a cristianos con cristianos, a europeos con europeos. Por eso defendió ante Luis XIV de Francia y ante Pedro el Grande de Rusia la idea de una alianza de estados cristianos para formar una especie de Europa Unida, una idea innovadora y audaz.

Si es verdad que Leibniz viajó mucho, escribió de matemáticas, de derecho e historia y de metafísica, no es menos cierto que la obra que publicó durante su vida fue escasa. Apenas unos pequeños libros, algo muy diferente de los grandes tratados filosóficos, que suelen ser más o menos monumentales. Muchas de sus opiniones nos llegan de una manera indirecta o por su co-

rrespondencia, que fue muy nutrida, sobre todo con damas de la alta nobleza y hombres de la política de su tiempo.

Sostuvo dos grandes polémicas con sendas figuras de la época. Por un lado, el cálculo infinitesimal —uno de sus grandes hallazgos teóricos— lo enfrentó con los partidarios de Isaac Newton, quienes aseguraban que el sabio inglés lo había enunciado antes que él. Es probable que ambos lo hayan descubierto al mismo tiempo, y por diferentes caminos, pero el tema produjo una discusión ácida y hasta violenta. La situación arrojó sospechas de plagio sobre Leibniz, y como consecuencia, en 1710 sus colegas lo reemplazaron en la presidencia de la Academia de Ciencias de Berlín, institución que también había fundado.

La otra polémica fue con John Locke, quien decía que en nuestro espíritu no hay nada hasta que los sentidos nos dan los datos a partir de los cuales empezamos a pensar. No hay contenidos mentales *a priori* —o sea, ideas innatas—, como aseguraban los racionalistas, sino que toda idea deriva de la experiencia sensible. Leibniz lo corrigió diciendo que en el entendimiento no hay nada antes de que los sentidos aporten sus datos, pero está el entendimiento mismo, que ya es una realidad antes de que los sentidos unan esos datos.

EL FILOSOFO DIPLOMÁTICO, EL PENSADOR VIAJERO

Leibniz nació en Leipzig² en 1646, cuando estaba concluyendo la Guerra de los Treinta Años. Su padre fue profesor universitario. El joven Leibniz cursó sus estudios elementales en la Nicolai Schule³ y desde muy temprano llamó la atención por su despierta inteligencia y su increíble capacidad de aprendizaje. Ya a los trece años, por ejemplo, compuso un extenso poema en hexámetros latinos⁴. En 1661 ingresó en la Universidad de Leipzig.

Estudió filosofía, matemáticas y jurisprudencia. Completó sus estudios de Derecho en la Universidad de Altdorf⁵, obteniendo el grado de doctor en Leyes en 1666. Mientras tanto, también se interesó por la alquimia, los autores clásicos y los estudios de la ciencia de su época. En 1667 entró al servicio del barón Von Boinebourg⁶, quien lo introdujo en la Corte prusiana.

En los años siguientes viajó en diversas misiones diplomáticas por Holanda, Inglaterra y Francia. En 1676 fue nombrado bibliotecario y consejero de la Corte. Para entonces, tenía ya un gran prestigio intelectual, pues había escrito, con innegable competencia, varios textos sobre temáticas muy diversas. Desde derecho, pedagogía, teología y física, hasta aritmética, filosofía y política. Por esta época publicó además una detallada *Historia de la Casa de Hannover*⁷. Como también tenía conocimientos de ingeniería, proyectó diseños de largavistas, submarinos y bombas de aire.

Desarrolló, por otra parte, los principios de un arte combinatoria, a partir de la cual inventó la primera máquina de calcular de la historia. Diseñó dos modelos de ella, la primera era capaz de resolver cálculos y problemas geométricos; la segunda era un mecanismo algebraico, para solucionar ecuaciones. Además, aplicó las matemáticas a los problemas de movimiento, sentando así las bases de la dinámica moderna, aunque como ya dijimos el aporte fundamental de Leibniz a las ciencias exactas fue su descubrimiento del cálculo infinitesimal, que se basaba en uno de los principios básicos de la filosofía leibniziana: la noción de la continuidad de la naturaleza. Para Leibniz, no hay discontinuidad. Todo está relacionado, desde lo infinitamente pequeño a lo infinitamente grande. El cálculo infinitesimal no es más que la expresión matemática de esa continuidad. Y porque todo está relacionado, nada es sin porqué. Todo lo que es tiene su razón de ser. Esto es lo que expresa el segundo princi-

pio fundamental del pensamiento de Leibniz: el de razón suficiente. Es decir, que todo tiene alguna razón, algún sentido. Si el universo es un sistema armonioso, el saber debe ser uno solo, capaz de aprehender las conexiones esenciales entre todos los seres. Leibniz aspiraba, en este sentido, a una ciencia universal, que pudiese articular y deducir todos los conocimientos que nos son asequibles.

TODOS EN UNO

Acorde con el espíritu de su época, Leibniz aspiraba a llegar a una ciencia universal. Ha habido filósofos que han buscado la dispersión, la comparación, la distinción. Leibniz siempre estaba tras la conjunción, la universalidad, la colaboración, y uno de sus proyectos fue una gran enciclopedia que tratase todas las ciencias humanas y en la cual intervinieran los grandes sabios que hubiera en Europa. No llegó a llevarla a cabo por muchas razones de orden práctico. Pero el proyecto de una ciencia universal significaba también que pudieran ponerse las ideas de tal forma que en vez de tener que pensar fallando y equivocándonos, calculásemos como quien calcula un problema matemático y nos saliera siempre la solución perfecta al pensamiento que nos habríamos planteado. Para eso él parte de una distinción esencial en su pensamiento y que luego ha sido muy importante a lo largo de la historia de la filosofía: las verdades de razón y las de hecho. Las primeras son las que *a priori*, aparte de todo lo que sabemos y conocemos de los acontecimientos son en sí mismas ciertas y necesarias. Hay una serie de certezas, por ejemplo, las matemáticas, que no pueden ser falsas sin contradicción. Si decimos que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos, es que simplemente estamos asegurando una verdad que no

puede ser falsa si conocemos lo que es una línea recta. En cambio hay verdades de hecho que pueden cambiar, este árbol mide veinticinco metros, eso es una verdad de hecho, podría medir veintidós o podría medir veintinueve. Es decir hay cosas que pueden ser o no ser, que pueden ser así o de otro modo. En cambio, hay cosas que no pueden ser más que lo que son, si entendemos sus razones, lo que esencialmente las constituye.

EL UNIVERSO DE LEIBNIZ

De 1676 en adelante la actividad de Leibniz fue asombrosa. Cumplió tareas de juez en la Corte, realizó experimentos físicos, durante cinco años dirigió y organizó la explotación de las minas de sal de Harz⁸, fundó y dirigió un periódico filosófico y científico, comenzó a redactar una *Historia de la Casa de Brunswick*⁹ en la que habría de trabajar hasta el fin de sus días, hizo numerosos viajes por Italia y otros países, cumplió misiones diplomáticas, y como dijimos intentó reunir y conciliar a las diferentes iglesias cristianas. Mantuvo una abundante correspondencia con diferentes interlocutores, y través de esos textos conocemos su pensamiento filosófico, profundamente racionalista y optimista. El universo se le presenta como un sistema infinitamente armonioso en el que hay a la vez unidad y multiplicidad, así como coordinación y diferenciación de cada una de sus partes. Para él, todo lo que es tiene una razón suficiente para ser y para ser como es. Todo es comprensible y racional. El universo está lleno de sentido. Claro que esta visión optimista tiene que dar cuenta de aquello que parece no tener sentido, y ello es el enigma del mal. Si Dios es bueno, ¿por qué permite el mal? Leibniz enfrentó esta delicada cuestión en una de sus obras más famosas, la *Teodicea*.

El pensamiento de Leibniz es fundamentalmente antitrágico, precisamente lo que él quería era borrar esa especie de patetismo y de completo lamento que acompaña a la historia de los seres humanos. Pero existen numerosos males indudables; por mucho que nos hablen de la benevolencia y de la omnipotencia divina, estamos rodeados de males terribles. Leibniz dice que esos males son aparentes. O sea, no niega que sean males, pero niega que el mundo pudiera existir sin ellos. Como Dios es omnipotente y sabio ha calculado todos los mundos posibles, y eso que a nosotros nos parecen males son requisitos indispensables para que el mundo pueda ser. Si no fueran esos males tal como son, el mundo no podría existir. De modo que la divinidad ha calculado aquellos mínimos de males imprescindibles para que el mundo pueda funcionar y pueda ser, y la propia diversidad de cosas, peores unas que otras, hace que el mundo sea más rico. Pensemos por ejemplo en una biblioteca, y en una obra extraordinaria, la *Ilíada*. Una biblioteca que tiene la *Ilíada* esta enriquecida por un libro importante. Pero imaginemos una biblioteca de mil volúmenes y que todos fueran la *Ilíada*. Se trata de un lugar inferior frente a otros que tuvieran la *Ilíada* y otros novecientos noventa y nueve libros inferiores, pero distintos. Es decir, lo que nos parece una deficiencia —no todas las obras son tan buenas como la *Ilíada*— en realidad es un enriquecimiento porque así hay una diversidad que de otro modo no existiría.

Para Leibniz, el mundo en que vivimos no es perfectamente bueno, pero es, sin embargo, el mejor posible. Puede apenarnos que el lobo coma al cabrito, pero si no hubiese lobos, la población de cabras crecería sin límite, acabaría con toda la comida, desertificaría las planicies y entonces todas las cabras y sus cabritos morirían. Es preferible, pues, que haya lobos, y que se coman a algunos herbívoros y de esa manera mantengan el

equilibrio. Ningún argumento podría convencer a Leibniz, de este modo, de que el mundo no fuese racional, continuo y bien ordenado. Pero, por otra parte, Leibniz afirmaba que el mundo no puede reducirse a una sustancia única, tal como entendía Spinoza. No hay una realidad única, un solo todo, omniabarcante y omnipresente, del que todo ser particular sea mera expresión. Por el contrario, para Leibniz, el mundo real, en tanto que ha de ser pensado como la óptima combinación de posibilidades, es el que admita la máxima complejidad y diversidad. Leibniz desplegó este extremo pluralismo ontológico¹⁰ en su doctrina de las “mónadas”. El texto donde expuso estas opiniones se llamó, precisamente, *Monadología*.

Las mónadas son las manifestaciones de todo cuanto existe en forma de unidades, en ese continuo que es la naturaleza y que está constituido por infinita cantidad de mónadas. Nosotros somos mónadas, nuestro espíritu es una mónada, pero a su vez estamos constituidos por distintos tipos de mónadas. Entonces, una mónada es algo así como el principio indiscernible, básico, que constituye todo cuanto existe. Estas unidades son fundamentalmente dinámicas, de modo que el fondo de la materia sería pura actividad, que se va desplegando en el tiempo. La sincronización del movimiento inmanente de todas las mónadas es lo que forma la armonía del mundo.

Cada mónada es viviente espejo del universo desde una perspectiva determinada. De modo que aunque el universo sea el mismo, cada mónada lo refleja desde su particular punto de vista, o sea, desde el núcleo de las percepciones y apetitos que constituye en cada caso la individualidad. Y para Leibniz cada individualidad vale un mundo, o al menos una perspectiva única e intransferible del universo creado por Dios. En tanto individuos, los hombres son espontáneos, contingentes y racionales. Al igual que todas las creaturas tendemos hacia Dios, que

es la mónada suprema, pero a diferencia de las demás criaturas somos capaces de amarlo conscientemente en la libre observancia de su ley. En ese amor, los otros hombres, justamente gracias a sus diferencias, han de complementarnos, de modo de integrarnos recíprocamente como coronamiento de la obra creadora de Dios. Estaríamos, pues, unidos en ese común amor universal que nos constituye.

TEODICEA, DE LEIBNIZ A SADE

Según Leibniz, en el mundo, lo mismo que en cualquier Estado, hay dos clases de hombres: "Los unos que están contentos del estado presente, los otros que son hostiles a él". En cada una de las repúblicas humanas hay un grupo de ciudadanos oprimidos, a los que las leyes vigentes condenan a la miseria. Es natural que tales personas traten de cambiar las leyes por otras mejores, pues la legislación de los Estados no es perfecta sino perfectible. Este tipo de descontento y las reformas que provocan son completamente legítimos. Pero quienes están conformes con las leyes del gran Estado del Universo, cuyo rey es Dios, no tienen justificación alguna. Este mundo y la legislación en que se apoya son los mejores posibles, por lo tanto "en el mundo ninguna indignación es justa nunca, ningún movimiento del alma fuera de la tranquilidad está exento de impiedad". Cualquier insatisfacción es un pecado contra la armonía universal de que depende el presente estado de cosas. El descontento cósmico es, sin duda, el peor pecado, el más indefendible: "Odia pues a Dios quien quiere distintas la naturaleza, las cosas, el mundo, el presente: este tal desea un Dios distinto de lo que Él es". Y añade inmediatamente que "el que muere descontento, muere odiado de Dios".

Con toda su fabulosa capacidad argumentativa Leibniz emprendió la colosal tarea de justificar a Dios y defendió la creación para absolver al Creador. El mundo quedaba purificado, trasfigurado de armónica perfección. Luces y sombras colaboraban en la belleza de un Todo hecho de libertad y orden. La variedad de los individuos era infinita como la imaginación de Dios y nada se repetía. En ninguna parte se hallaba una materia primera, informe y sujeta al determinismo mecánico, lo que hubiera significado un límite en la inventiva divina¹¹. Todo estaba estremecido de libertad de espíritu y hasta las piedras eran como conciencias dormidas en un sopor sin sueño. La muerte no existe ni para el espíritu, que es inmortal, ni para los cuerpos, que en el momento del tránsito disminuyen hasta el diminuto tamaño que tenían cuando fueron engendrados. En este universo de maravillosa armonía, la rebeldía era sin duda imperdonable, pero no era el mal, pues hasta los rebeldes libremente condenados al fuego eterno elegían constantemente su condena, perenne milagro de libertad que aumentaba la gloria de Dios.

Cien años más tarde, sobre las ruinas del mundo que la *Teodicea* leibniziana había levantado, el marqués de Sade escribía que este mundo no era el mejor posible, sino el peor posible: "existe un Dios, una mano ha creado lo que veo, pero para el mal: esta mano se complace en el mal; el mal es su esencia, todo lo que nos hace cometer es indispensable para sus planes; [...]. El mal es necesario para la organización viciosa de este nuevo universo. Dios es muy vengativo, maligno e injusto. Las consecuencias del mal son eternas: en el mal ha crecido el mundo y por el mal se sostiene; también el mal lo perpetúa; impregnada de mal debe existir la criatura; y al seno del mal vuelve después de la existencia". Sade pronuncia, con más vigor y más verbo, el lema "Dios es el mal" de Joseph Proudhon¹². La evidencia del

mal fue desterrada por Leibniz, pero vuelve al galope; arrojada por la ventana, penetra de nuevo por la puerta grande del palacio racionalista, con un paso resonante y pagano que hace temblar el edificio entero y resquebrajarse sus muros. La presencia del mal es inocultable a los ojos de los pensadores del siglo XVIII, prófugos lúcidos y desconsolados de los grandes sistemas del siglo anterior. Pero mientras Dios se diluye para la gran mayoría de ellos en un vago principio deísta, tan inoperante que ni siquiera puede culpársele del mal existente, sólo Sade mantiene una postura abiertamente antiteísta. Quizá se vea aquí una contradicción en el pensamiento del marqués, que por otra parte no carece de ellas, pues evidentemente fue Sade quien formuló las más inequívocas profesiones del ateísmo de su siglo. En efecto, si bien es muy probable que Diderot¹³ o Hume, a diferencia de Voltaire o Rousseau, fueran completamente ateos, lo cierto es que ni los ambiguos y finamente irónicos *Diálogos sobre la religión natural* son tan concluyentes como las declaraciones a este respecto del marqués de Sade. ¿Puede conciliarse este ateísmo inequívoco con los párrafos antiteístas tan abundantes en su obra, que parten, como el citado más arriba, del reconocimiento de la existencia de Dios, a quien maldice? En mi opinión, sí, si el Dios resueltamente negado por Sade es la benéfica deidad que garantizaba la final concordancia entre el mundo y la perfección, o sea el Dios de la *Teodicea* del Leibniz cuya óptima obra no dejaba sitio para el mal. Pero el marqués también negó el nebuloso principio lánguidamente benéfico que conjeturaron los deístas de la Enciclopedia. Sade creía en la existencia del mal, tan poderoso y operante en el mundo que era merecedor de los atributos inherentes a la divinidad inexistente. Para Sade, si algo merece ser llamado Dios es el mal, y él mismo le llamó así en ocasiones: "Veo el mal entero y universal en el mundo. El mal es un ser moral increado, eterno, imperecedero; existía antes del

mundo, constituía el ser monstruoso que pudo crear un mundo caprichoso. El autor del universo es el más maligno, el más feroz, el más horrendo de todos los seres”.

Leibniz compuso un sistema del Bien que lo abarca todo y era Dios; Sade pensó que todo es mal, y como el caso es una de las formas-límites del sistema, llamó al mal con el nombre vacante de Dios.

LOS ÚLTIMOS AÑOS DEL DIPLOMÁTICO

El prestigio de Leibniz se extinguió a principios del siglo XVIII y sus últimos años fueron duros. Al morir la reina Sofía Carlota, a quien lo unía una cálida amistad, el filósofo cayó en desgracia en la Corte prusiana¹⁴.

En 1714 también se vio envuelto en algunas situaciones incómodas con los jesuitas y las autoridades protestantes, que recelaban de su fidelidad. Todo esto lo fue aislando cada vez más. Murió a los setenta años, en 1716, a las nueve de la noche del 14 de noviembre, mientras conversaba con su médico sobre temas de alquimia.

Muy influyente en su época y en la inmediatamente posterior, hoy probablemente Leibniz es más estudiado que reconocido por el gran público. No es uno de los filósofos cuya obra es consultada por los no especialistas, aunque naturalmente sigue figurando en un lugar muy destacado entre los estudiosos de la filosofía. El proyecto de Leibniz tiene algunas líneas que han continuado extraordinariamente vigentes, pensemos en el cálculo infinitesimal; su *Teodicea*, su intento de salvar al mundo de esta apariencia de mal y de desastre y justificarlo en aras de una necesidad cosmológica, ha tenido una proyección importante y repetida. Otra de sus ideas metafísicas, la monadología es

muy ingeniosa pero no creo que hoy tenga ningún tipo de permanencia en la filosofía ni en el pensamiento actual. Aunque sí es verdad que continúa teniendo cierta vigencia cosmológica decir que nuestro mundo está compuesto de pequeños mundos y uno puede ir descendiendo cada vez más, buscando otros mundos dentro, como cajas chinas, unos dentro de otros y probablemente ascendiendo también hacia otros más extensos y comprensivos que el nuestro. Es probable que astrónomos o estudiosos del átomo compartan esta teoría. En cualquier caso fue un hombre extraordinariamente inventivo, ingenioso, polifacético, que más que haber dejado un legado cerrado al que hoy acudamos lo que hizo fue dar un impulso, un estímulo a una gran cantidad de campos de la actividad humana.

NOTAS

¹ Los lenguajes se suelen dividir en naturales y artificiales. Un lenguaje natural es un lenguaje nacido históricamente en los juegos de interacción de una comunidad social; carece de precisión y se modifica en el tiempo. Un lenguaje artificial, en cambio, se construye para evitar toda ambigüedad. Los idiomas y dialectos que hablamos son lenguajes naturales. La matemática y el esperanto, por ejemplo, son lenguajes artificiales.

² La ciudad de Leipzig, que parece haberse originado de un asentamiento eslavo y que gozó desde el siglo XII de privilegio de mercado —si bien hay testimonios de su existencia como ciudad desde principios del siglo XI— y derecho municipal, está ubicada en Sajonia. En ella se encuentra una prestigiosa universidad, fundada a principios del siglo XV, así como una importante biblioteca y uno de los más celebrados museos históricos de Alemania.

³ Nicolai Schule fue un tradicional colegio prusiano de Leipzig. En él no sólo estudió Leibniz, sino también, más tarde, Richard Wagner.

⁴ El hexámetro latino es un tipo de verso que utilizaron entre otros Lucrecio, Cátulo, Ovidio, Virgilio y Lucilio. Caracteriza a la poesía épica y satírica clásicas. Puede tener entre doce y diecisiete sílabas, pero siempre consta de seis pies.

⁵ La Universidad de Altdorf está ubicada en Bavaria, al sudeste de Alemania, a unos 25 kilómetros de Nürenberg. Existió, por lo menos, desde principios del siglo XII. En el siglo XVI se fundó allí una Academia que se transformó en Universidad a principios del siglo XVII y que subsistió hasta principios del siglo XIX, cuando fue anexada a la Universidad de Erlangen.

⁶ El barón Johann Christian von Boinebourg era el canciller del elector de Maguncia, Johann Philipp von Schönborn, y fue quizás uno de los más importantes políticos católicos de su época. En 1672 el barón confió a Leibniz la educación de su hijo Philipp Wilhelm —que tenía entonces dieciséis años— y su capacitación en matemática y otras disciplinas. Falleció en 1672, pero su familia siguió apoyando a Leibniz.

⁷ La Casa de Hannover tiene su origen en una familia noble oriunda de Suabia y Baviera. En el siglo XVII el príncipe elector Ernst August unificó varios territorios en torno a la ciudad donde vivía. Hannover, que es actualmente la capital de la Baja Sajonia, en Alemania. Además, se casó con la nieta de Jacobo I de Inglaterra. En virtud de este matrimonio, su hijo Jorge I asumió el trono británico en 1714. La Casa de Hannover reinó en Gran Bretaña —luego Reino Unido, a partir de 1801— hasta 1901, cuando murió Victoria I, siendo reemplazada por su hijo Eduardo VII, que pertenecía ya a la Casa de Sajonia-Coburgo-Gotha.

⁸ Las minas de Harz estaban ubicadas, precisamente, en los montes de Harz, en la Baja Sajonia, Alemania. En esa cadena montañosa se encuentra el monte Brocken, de 1.142 metros de altitud.

⁹ La Casa de Brunswick provenía de una familia ducal sajona que a lo largo del tiempo se dividió en siete casas diferentes. La Casa de Hannover fue el resultado de una de esas divisiones. Si bien todas ellas eran Brunswick —la Casa de Hannover era, originalmente, Brunswick-Luneburg—, la línea Brunswick-Wolfenbüttel, que luego derivó en Brunswick-Bevern, fue la que finalmente se instaló en la ciudad de Brunswick. El último duque de Brunswick fue depuesto en 1918 y falleció en 1953.

¹⁰ Pluralismo ontológico es la concepción metafísica que niega la idea de que la totalidad del universo pueda reducirse a un único principio o a una sola sustancia y que, en cambio, afirma la multiplicidad irreductible de lo que hay.

¹¹ Se denomina determinismo mecánico a la teoría que niega toda libertad en el universo y que afirma que todo lo que sucede, sucede necesariamente, es decir que todo—incluso la conducta humana— está determinado como un mecanismo, donde cada pieza realiza lo que debe realizar y no lo que le plazca.

¹² Pierre-Joseph Proudhon nació en 1809 y falleció en 1865. Fue uno de los más importantes anarquistas franceses y un relevante filósofo político. Entre sus principales obras pueden mencionarse *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria* y *De la creación del orden en la humanidad o Principios de organización política*.

¹³ Denis Diderot nació en 1713 en Langres, Francia, y falleció en 1784 en París. Fue escritor y filósofo, y dirigió entre 1751 y 1772 la redacción de *La Enciclopedia, o Diccionario razonado de las ciencias, artes y oficios*.

¹⁴ Sofia Carlota de Wittelsbach nació en La Haya en 1630 y falleció en Herrenhausen en 1714. Fue hija de Federico V, Rey de Bohemia y elector palatino, y de Isabel Estuardo, princesa de Escocia e Inglaterra. En 1658 contrajo matrimonio con Ernst August von Brunswick-Luneburgo, elector de Hannover. Tuvo siete hijos, entre ellos Jorge I de Inglaterra.

Capítulo 9

David Hume y la radicalización del empirismo

El siglo XVIII fue el siglo de la Ilustración, el llamado Siglo de las Luces. Cuando habitualmente hablamos de este periodo lo centramos en Francia, con las grandes figuras de la Enciclopedia, como por ejemplo Voltaire o Rousseau. Pero quizá la personalidad más destacada y notable de ese momento no fue un filósofo francés sino uno escocés. Nacido en Edimburgo, Escocia, en 1711 un lugar mucho más pequeño y políticamente menos importante que París¹. Allí hubo un grupo de personalidades de extraordinaria importancia. Y el más destacado de todos ellos fue David Hume, quien es quizás el más trascendente de los pensadores de habla inglesa y tal vez también el que descolló entre el resto de los filósofos de ese tiempo:

Hume no partió de la filosofía, llegó a ella después de pasar por muchas otras actividades. Fue abogado y como político ocupó puestos de importancia en el gobierno británico. También fue autor de una extraordinaria historia de Inglaterra y finalmente, además, fue un gran filósofo. Hume establece y prolonga las características más tradicionales del pensamiento anglosajón. Ya Locke había sostenido que no podemos esperar nada innato en cuanto a ideas y a razonamientos, sino que todo

eso lo recibimos del mundo. Hume es absolutamente radical en su empirismo, es decir que afirma que lo único que cuenta es la experiencia. Para él lo que nos va a dar conocimiento son nuestras impresiones, es decir, lo que el mundo deja en nosotros. Y de este empirismo radical respecto de todos los grandes temas, palabras y creencias de la humanidad nace la obra de este filósofo sagaz, prudente y a la vez realmente audaz en sus planteamientos.

EL ABOGADO ESCOCÉS Y LA PERCEPCIÓN

David Hume nació en el seno de una familia no muy rica pero perteneciente a la nobleza. A los dos años quedó huérfano de padre y fue criado, por su madre, su hermana y su hermano mayor, quien, de acuerdo con las costumbres entonces imperantes, heredó las tierras familiares. El joven David fue destinado a la carrera de las leyes, a pesar de que sus verdaderos intereses fueran literarios. Desde su infancia se dedicó a leer a los grandes autores griegos y romanos. Una vez que obtuvo su título de abogado comenzó a ejercer la profesión en la ciudad de Bristol². Pero unos meses después, decidió vivir de su pluma y, abandonando su despacho, marchó a Francia, donde se estableció a partir de 1732. Se instaló en la ciudad de La Flèche, en cuyo prestigioso colegio jesuita había estudiado René Descartes³. Allí redactó su primera obra importante: el *Tratado sobre la naturaleza humana*. Hume creía que ese texto le iba a proporcionar fama y fortuna, pero en realidad no tuvo gran éxito, algo que lo decepcionó profundamente.

En su tratado, Hume partía de la teoría del conocimiento de Locke y radicalizaba su empirismo. Criticaba allí, en efecto, ciertos principios que todavía operaban en la obra de Locke y

que no se basaban puramente en la experiencia sensible: el yo, la sustancia, la causalidad, y la inducción. Para realizar esta crítica, Hume realizaba una descripción rigurosa del conocimiento. Cuando conozco un objeto tengo ciertas sensaciones e ideas, que son como el rastro de esas impresiones. Rastro que puede presentarse como recuerdo, como proyección imaginativa o como conceptualización abstracta. En otras palabras, conocer un objeto significa tener ciertas sensaciones o impresiones. A partir de ellas se forman en mi mente algunas representaciones (recuerdos, proyecciones imaginativas o conceptos) que llamo "ideas". Por ejemplo, conocer un gato equivale a experimentar ciertas impresiones visuales, auditivas y táctiles. A partir de ellas, mediante asociación, se forma en mi mente el objeto "gato". Cuando el gato se ha ido, puedo reactivar esas impresiones, y entonces el gato aparece como recuerdo. También puedo volver a ellas y modificarlas en algún sentido, y así, si el gato que vi era negro, puedo imaginarme un gato blanco o marrón. Finalmente, puedo referirme a ese conjunto de impresiones, recuerdos e imaginaciones, y considerar lo que todas tienen en común, o sea, el concepto "gato".

Las ideas son entonces representaciones mentales, de modo que a partir de las impresiones se constituyen las ideas simples, y luego, con la asociación de ellas, tenemos las ideas compuestas o complejas. Todas las sensaciones o impresiones e ideas generan en nosotros la creencia de que realmente existe el objeto exterior que las provoca, pero, en realidad, de lo único que puedo estar seguro es de que tengo una sensación o impresión y que eso genera una creencia de que existe realmente una realidad exterior a mí, que me está provocando esta sensación. Sin embargo, el objeto que conozco no es exterior, sino que está en mi conciencia, pues consiste sólo en un entramado de impresiones e ideas. Si yo afirmo que mis impresiones e

ideas corresponden a un objeto real es sólo por un acto de creencia.

Hume dice que nos ilusionamos y creamos ciertas ideas para las cuales no hay impresiones, como, por ejemplo, la idea de causa y efecto, o la de espacio y de tiempo, o la de sustancia. Todas esas ideas son fundamentales para la ciencia, aunque sean ilusorias. Los científicos se apoyan sobre esas ideas básicas, sobre las que construimos el mundo del conocimiento, aunque no haya impresiones o sensaciones que les den la validez objetiva que parecen tener. Ciertamente, hay que reconocer que el hombre no puede vivir sin una cierta creencia instintiva en la realidad, pero en el fondo lo que entendemos por realidad se reduce a un conjunto de sensaciones.

El problema que obviamente se plantea es cómo distinguir la ficción de la realidad. Si todo objeto se forma a partir de sensaciones y de los recuerdos, imaginaciones y conceptos asociados a dichas sensaciones, ¿cómo puedo estar seguro de que una determinada sensación corresponde a algo real? Hay un famoso pasaje de Platón que refiere que, al pasear de noche por cierto paraje, percibió una presencia amenazante, vagamente monstruosa, que le hizo apurar el paso. Al día siguiente volvió al mismo lugar y comprobó que "el monstruo nocturno" era en realidad un viejo tronco retorcido. Ahora, la pregunta de Hume sería, en ese caso, ¿cómo funciona ese "en realidad"? ¿Cómo puedo estar seguro de que una percepción es más cierta que la otra? Y, en particular, ¿cómo adjudico "realidad" a lo que se presenta en algunas sensaciones y no a lo que se presenta en otras? La respuesta sería que llamo "real" al correlato sensible más fuerte y vivaz. Este tronco retorcido se me presenta más vigorosa y nítidamente que la vaga presencia amenazante de la noche anterior. En esa fuerza y esa nitidez estriba mi confianza en su "realidad". Del mismo modo, la percepción que

tengo en este acto de, digamos, un gato, es más nítida y vivaz que el recuerdo que puedo tener luego del mismo gato, o del acto por el que puedo imaginar un gato de distinto color o tamaño. ¿Cómo diferencio la percepción en acto del recuerdo o de la proyección imaginativa? Precisamente por el nivel de vivacidad y vigor.

LA RAZÓN Y LO IRRACIONAL

Hume fue una de las mentes racionales más poderosas de su época y, sin embargo, concede en su filosofía una gran importancia a lo que no es estrictamente racional. Las emociones, las simpatías, los movimientos anímicos son para él fundamentales en la vida y en la sociedad humana. Frente a esa imagen estereotipada de que los grandes racionalistas siempre son fríos, e incluso inhumanos, hay pruebas suficientes de que, al contrario, muchos de los más exigentes talentos racionales que ha habido en la historia han comprendido —precisamente porque son racionales— la importancia de la dimensión irracional en la vida humana. Según Hume, todo lo recibimos del mundo que nos rodea, mediado por nuestra capacidad de ser impresionados por los sentidos, que son las ventanas que tenemos al mundo. Todo lo que no podemos comprobar ni verificar no podemos decir que exista. Y empezando por lo más sorprendente: nuestro propio yo. Cuando hacemos esa introspección que pedía Descartes, diciendo “busquemos lo subjetivo, la certeza” —ese planteamiento cartesiano del “pienso, luego existo”—, encontramos que Hume discrepa de esa certeza. Dice, “bueno, piensas, pero ¿por qué existes, por qué buscas un sujeto a ese pensar? ¿No podría ser el pensamiento algo sin sujeto? Cuando decimos llueve estamos expresando algo que ocurre, pero no

suponemos que haya una cosa que llueva, una entidad 'lluvia', a la que le ocurra el llover, más allá del agua que estamos viendo caer". De la misma forma Hume dice que tampoco podemos pensar que existe algo como un yo, como un núcleo fijo y estable, a partir de las impresiones, que van quedando pegadas, van depositándose sobre ese núcleo central. Nosotros sólo podemos asegurar que tenemos pensamiento, tenemos impresiones y sentimientos. El yo es una construcción que hacemos para sostener todas esas impresiones, pero no es algo a lo que lleguemos en forma directa como llegamos al conocimiento que nos brindan los sentidos. Hasta ese punto radical, el cuestionamiento del yo, que es lo más radical a lo que podría alcanzar el escepticismo — es decir, esa desconfianza o incredulidad sistemática—, llega la exigencia intelectual de David Hume.

La causalidad, la sustancia y el yo, según Hume, son sólo creencias, puesto que, de hecho, jamás tengo experiencia de ellas. Si me atengo sólo a la experiencia, debo decir que el yo se me aparece como un haz de sensaciones, un puro fluir de actos de conciencia y no como un yo único sustancial. La idea de sustancia, por su parte, se disuelve en sensaciones que nosotros agrupamos espacio-temporalmente. Locke había dicho que la sustancia es incognoscible; Hume va más allá y dice que la idea misma de sustancia es ilusoria y no designa nada más que una creencia o una mera conjunción de sensaciones. Consideremos, por ejemplo, la sustancia "silla". En realidad, no tengo experiencia de ella. De lo que tengo experiencia es de una serie de sensaciones que se anudan espacialmente. Es decir, ubicadas arriba, abajo, atrás, etcétera. Y temporalmente —antes, después, etcétera— en la idea de "silla". Y en cuanto a la causalidad, no es más que una sucesión de fenómenos que, por hábito, tendemos a considerar necesaria. Cuando percibo que al fenómeno A le sigue una y otra vez el fenómeno B, tiendo a pensar que A es causa de B.

La causalidad se piensa como una conexión necesaria entre dos o más fenómenos, el antecedente es la causa y el consecuente efecto. Al hablar de conexión necesaria esto implica que dada la causa se sigue inevitablemente el efecto. Si consideramos lo que ocurre cuando una bola de billar golpea a otra y ocasiona su desplazamiento, vemos que percibimos el movimiento de la primera bola y luego del contacto físico entre ambas el desplazamiento de la segunda, e inferimos la relación de causa y efecto, pero no tenemos experiencia de dicha relación. Sólo podemos afirmar la sucesión temporal y la continuidad espacial, pero la causalidad no: es apenas una creencia, apoyada en el hábito. Este problema de la causalidad está inmediatamente ligado al problema de la inducción. Por el hecho de que observemos un cisne blanco, diez cisnes blancos, o mil cisnes blancos, no podemos en sentido estricto concluir que todas estas aves son blancas. De modo que la inducción es un método que tiene un gravísimo problema con respecto a su fundamentación. De hecho, todo intento de justificación de la inducción parte del principio de regularidad de la naturaleza, que a su vez ha sido obtenido inductivamente.

Obviamente, este análisis de Hume desemboca en un escepticismo radical. Todo el conocimiento científico se apoya, según él, en meras creencias. Las únicas certezas que me son permitidas son, por un lado, las que derivan de la descripción de mis impresiones y su relación con mis ideas, y por otro, las que se manifiestan en las relaciones cuantitativas de las matemáticas.

Los dos primeros libros del *Tratado sobre la naturaleza humana*, escrito en 1737, fueron publicados en 1739, el tercero en 1740. Hume retornó a Gran Bretaña y estuvo algún tiempo en el campo y luego en Londres, hasta que decidió retornar a Edimburgo. Luego, entre 1741 y 1742, publicó sus *Ensayos sobre moral y política*, que le dieron un inesperado éxito intelectual.

tual y material, lo que lo impulsó a reescribir el *Tratado*. La reelaboración de la primera parte sería publicada recién en 1748 y luego nuevamente en 1751, bajo el título *Investigación sobre el entendimiento humano*. En ese mismo año publicaría la refundición de la última parte del *Tratado* bajo el título *Investigación sobre los principios de la moral*.

LA CLAVE ESTÁ EN LA SIMPATÍA

Dice Hume: “Aunque la razón basta, cuando está plenamente desarrollada y perfeccionada, para instruirnos de las tendencias dañosas o útiles de las cualidades y de las acciones, no basta, por sí misma, para producir la censura o la aprobación moral. La utilidad no es más que una tendencia indiferente, sentiríamos la misma indiferencia por los miedos, es preciso necesariamente que un sentimiento se manifieste aquí, para hacernos preferir las tendencias útiles a las tendencias dañinas. Ese sentimiento no puede ser más que una simpatía por la felicidad de los hombres o un eco de su desdicha, puesto que éstos son los diferentes fines que la virtud y el vicio tienen tendencia a promover. Así pues, la razón nos instruye acerca de las diversas tendencias de las acciones y la humanidad hace una distinción a favor de las tendencias útiles y beneficiosas”.

En el mundo de la reflexión práctica David Hume atacó por dos frentes fundamentales. Fue en contra de creencias veneradas en ámbitos tan importantes como el de la ética y el de la religión. En el campo de la ética descarta toda trascendencia en cuanto a la motivación de nuestra conducta. No estamos movidos por algún tipo de ideal o de sentimiento elevadísimo, sino por algo tan sencillo, pero por otro lado tan vigoroso, como es la simpatía que sentimos por nuestros semejantes. La palabra

“simpatía” aquí significa compasión, es decir, padecer con, sentir con el otro. Los seres humanos nos parecemos mucho los unos a otros, si vemos a alguien reír sentimos cierto movimiento que nos hace sonreír a nosotros también, si vemos a alguien llorar sentimos una cierta angustia. Estamos hechos para articularnos los unos a los otros, que además es lo más útil. Entonces la ética no es un mecanismo sublime que nos eleva por encima de nuestras necesidades. Es el reconocimiento de esas necesidades y de que sólo pueden satisfacerse cuando estamos viviendo en compañía de los demás. Hay una disminución de las exaltaciones éticas que habían existido hasta entonces.

En la *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume plantea que la moral no se basa estrictamente en la razón sino en sentimientos tales como la simpatía y el interés. No se trata, pues, de una ética esencialista, que nace de principios racionales absolutos, sino de una ética convencionalista, que parte de cualidades agradables a todos. Y la principal de estas cualidades agradables es la simpatía. El fondo de toda organización política y de toda reunión entre los hombres es precisamente este sentimiento de simpatía.

HUME DE CARA A DIOS

En cuanto a la religión, Hume fue una persona de una gran moderación, por razones obvias. No se podía hablar abiertamente de la religión. Alguien que se proclamara ateo o que discutiera los dogmas establecidos podía tener muy malas consecuencias. Sin embargo, escribe en 1757 una *Historia natural de la religión* y la analiza como si fuera cualquier otro fenómeno, algo que nace en la sociedad y que va desarrollándose sin ningún tipo de ayuda sobrenatural, sino simplemente como

una forma de pensar que evoluciona con la historia humana. Escribe un libro, los *Diálogos sobre la religión natural*, en 1779, que es quizás unas de las obras más perfectas sobre el tema, ya que cuestiona un problema de la filosofía que no siempre se responde en los grandes tratados: la argumentación que hace a Dios necesario para producir al mundo, crearlo, y darle un fin. Esa doctrina es desmontada de una manera magistral y definitiva en el dialogo de Hume. Aunque "definitiva" es una palabra relativa porque siglos más tarde —en la actualidad— resurgieron algunos ilusos que promueven supuestas doctrinas del diseño inteligente y creacionismos, que pretenden explicar nuestro lugar en la tierra.

Los *Ensayos* y la reelaboración del *Tratado* dieron a Hume un discreto reconocimiento. Pero a la vez le hicieron fama de escéptico y ateo. Por ese motivo, ya en 1745 se le negó una cátedra en la Universidad de Edimburgo. Hume necesitaba, pues, un trabajo. Y lo encontró, primero, como preceptor del marqués de Annandale, luego como secretario del general Saint en una frustrada expedición al Canadá contra los franceses. La aventura le valió a Hume el ingreso en la vida diplomática. Fue secretario de embajada en varias ciudades europeas, entre ellas La Haya, Viena y Turín. Volvió a su ciudad natal y en 1751 trató nuevamente de obtener una cátedra en la Universidad, esta vez con el respaldo de su amigo, el economista Adam Smith, pero otra vez fue rechazado en virtud de sus opiniones religiosas⁴. En 1752 obtuvo un puesto muy importante en la biblioteca de Edimburgo. Eso le dio tranquilidad económica y entonces se dedicó de lleno a la elaboración de sus obras de historia de Inglaterra.

Los trabajos históricos de Hume aumentaron su prestigio. De hecho, hasta principios del siglo XIX, sería más reconocido como historiador que como filósofo. En 1756 publicó dos vo-

lúmenes que abarcaban el período desde Jaime I hasta la revolución de 1688. En 1759 apareció la historia de la Casa de Tudor. Y en 1761, presentó otro estudio que comprendía la historia inglesa desde la invasión de Julio César hasta Enrique VII. En este lapso sólo dio a conocer un libro de filosofía, en 1757, *Cuatro disertaciones*, que incluía su estudio sobre la historia natural de la religión.

Hume expresa que los testimonios contrarios a las leyes naturales son menos creíbles que las propias leyes naturales y que entonces uno está llevado a dudar de los testigos de milagros. Y al criticar el testimonio sobre los milagros desaparece toda posibilidad de fundar la religión apoyándose en lo sobrenatural. Aunque Hume evita hacer ataques directos a la iglesia anglicana, parece evidente que es escéptico respecto de toda forma de religión y que la tolera con tal de que no moleste a la libertad de pensamiento.

En 1763 fue a París como secretario de Embajada. Allí cultivó la amistad de algunos de los enciclopedistas e iluministas franceses más importantes. Se lo recibió como una figura relevante y Voltaire alabó su obra histórica sin reticencias. Incluso comenzó a llamarlo, sin ironía, "San David". Cuando volvió a Inglaterra en 1766 llevó con él al filósofo ginebrino Jean-Jacques Rousseau. Lo alojó en su casa y trató de conseguirle una pensión vitalicia, pero el difícil carácter de Rousseau produjo una pronta ruptura y su regreso a Francia. Entre 1766 y 1769, Hume vivió en Londres, ocupando un cargo de subsecretario de Estado. Luego decidió regresar a Edimburgo y retirarse de la vida pública. Para su sorpresa, comprobó al llegar a Escocia que se había convertido en una figura famosa.

Pocos años después de su regreso a Edimburgo, los médicos le diagnosticaron una enfermedad intestinal y le advirtieron que era terminal. Hume entonces realizó una gran cena para todos

sus amigos en el que sería su último acto público. Murió en su casa el 25 de agosto de 1776. Antes de fallecer tuvo tiempo aún de escribir cartas de despedida y de redactar una breve autobiografía, que se publicaría póstumamente.

La filosofía anglosajona ha permanecido hasta nuestros días en buena medida fiel a la filosofía de David Hume. Sigue siendo una cita obligada para todos aquellos que estudian epistemología, psicología o ética. En el mundo anglosajón es muy difícil que algo no comience con un planteamiento de Hume, porque realmente fue un pensador de una agudeza y una fuerza extraordinarias. Algunas partes de sus obras hoy realmente sólo pueden ser consultadas por especialistas porque son densas, de argumentación complicada como, por ejemplo, su *Investigación sobre el entendimiento humano*. Sin embargo, otras son realmente fáciles y gratas de leer, porque además cuando se ocupaba de la historia era un excelente escritor. *Diálogos sobre la religión natural* es una obra envidiablemente bien escrita. Hay mucho en Hume que puede ser leído incluso con placer y al margen de la filosofía, pero todo en él es reverenciabile: su figura, su enseñanza, ese escepticismo, ese poner todo en cuestión, incluso cosas que no se había atrevido a cuestionar el propio Descartes cuando dudaba. El filósofo francés nunca dudó verdaderamente de la existencia del propio yo; Hume, en cambio, también duda de eso. Fue un espíritu cauteloso pero indudablemente libre. Su obra llega mucho más allá que la de cualquier otro pensador del siglo XVIII. Pensemos en figuras que tienen fama de impías, anticlericales, como Voltaire, que era monoteísta, creía en un Dios organizador del mundo que es precisamente lo que descarta y desmonta Hume en sus *Diálogos sobre la religión natural*.

Es decir, es un espíritu mucho más vigoroso y peligroso para las ideas establecidas que la mayoría de los autores de la época. Por supuesto sigue siendo una de esas figuras que son

imprescindibles y que han dado en un campo, en un área cultural como lo es el mundo anglosajón, un empujón definitivo al camino que va a continuar la filosofía.

NOTAS

¹ Edimburgo es una ciudad ubicada en la costa este de Escocia, de la que ha sido capital desde 1437.

² Bristol era una de las ciudades más importantes de Inglaterra. Emplazada en el sudoeste de la isla, fue desde el siglo XII uno de los más florecientes puertos ingleses.

³ La Flèche es una comuna francesa situada en el departamento de Sarthe. Allí fundó Enrique IV, en 1603, un colegio jesuita. Cuando dicha orden fue expulsada de Francia, después de 1762, el colegio pasó a ser una Escuela de Cadetes.

⁴ Adam Smith fue un filósofo y economista escocés, nacido en 1723, en Kirkcaldy, y fallecido en 1790, en Edimburgo. Estudió en las universidades de Glasgow y Oxford. Fue uno de los principales representantes de la economía política clásica. Sus obras principales fueron: *Ensayo sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* y *Teoría de los sentimientos morales*.

Capítulo 10

Immanuel Kant, la razón y la rutina

En la historia de la filosofía hay personajes originales, pensadores de miras extrañas, gente que se ha salido de todos los cánones académicos e incluso sociales. Pero también tenemos el caso contrario, el del profesor de filosofía prototipo. Immanuel Kant es el nombre que viene a la boca cuando uno piensa en el filósofo de oficio. Un hombre de universidad que dedicó toda su vida a la docencia. Que no tuvo ningún incidente ni acontecimiento digno de mención.

Los poetas leen a Platón. Los políticos, a Aristóteles. Los científicos, a Epicuro¹ y Lucrecio². Los curiosos, a Montaigne³. Los matemáticos, a Descartes y Leibniz. Los revolucionarios, a Spinoza... Pero, ¿quién lee a Kant? Sólo los profesores de filosofía, absurda caterva tan incapaz del riesgo del pensamiento como fascinada por el mecanismo de pensar. Kant lo tiene todo para encandilar a los doctores: una jerga especializada, una estructuración altamente compleja y ambigua, que se presta a la paráfrasis, una pretensión sistemática, pequeñas oscilaciones de opinión —dentro de una fundamental coherencia— que permiten hablar de un “primer Kant” y un “segundo Kant”. También ofrece una cierta impenetrabilidad para el profano, notas

moderadamente edificantes y una crítica “seria” de la tradición que posibilita la inacabable disputa entre los “tradicionalistas” y los “modernos” en el seno tibio de la Academia. Es el filósofo soñado para un curso, el autor que mejor encaja en el plan de estudios.

Nació en 1724 en la pequeña localidad de Königsberg⁴, en la Prusia Oriental, hoy dentro del territorio ruso en la frontera con Lituania y Polonia. Nunca se movió de su ciudad, donde tuvo una vida rutinaria. Se dice que los ciudadanos de Königsberg ponían su reloj en hora cuando veían pasar en su habitual caminata al profesor Kant, el individuo de hábitos más fijos y ordenados que uno pueda imaginar. Sin embargo, la obra que escribió es profundamente revolucionaria. Es imposible pensar lo mismo después de Kant que antes de él.

Kant fue un gran ilustrado. Perteneció al Siglo de las Luces, el siglo XVIII, y él mismo se preguntó y estudió que podía querer decir ser Ilustrado. “La minoría de edad —escribe Kant— estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. *Sapere Aue!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración.”

LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Immanuel Kant era de origen humilde. Su padre fue talabartero y con enormes sacrificios pudo afrontar los gastos de la educación de su hijo. Pero Immanuel mostró enormes condiciones intelectuales y no tardó en encontrar benefactores que le per-

mitieron continuar su educación en los niveles superiores. Estudió lógica, metafísica, ciencias naturales, geografía y teología en la Universidad de Königsberg. Al completar sus estudios, se empleó como preceptor en un par de familias nobles y luego ocupó una plaza de ayudante bibliotecario. Para esa época ya había escrito algunos textos, que le fueron dando prestigio académico. Dictó un número enorme de cursos acerca de materias muy variadas. Era un profesor excelente, además de un lector voraz y apasionado. Sus escritos siguieron apareciendo y llamando la atención. En 1770 fue nombrado finalmente profesor ordinario de lógica y metafísica, en la universidad de su ciudad. En su cátedra Kant exponía la sistematización oficial de la filosofía de la época, que seguía los manuales de Christian Wolff; sin embargo, estaba ya elaborando su propio sistema⁵. Cuando comenzó la redacción de la obra que expondría ese sistema creyó que le insumiría unos tres meses, pero trabajó en ello durante once años. El resultado se publicó en 1781. El título con el que se dio a conocer fue *Crítica de la razón pura*.

Uno de los temas más debatidos en la filosofía a partir del comienzo de la modernidad es si todo lo que sabemos, y podemos conocer, lo recibimos por medio de nuestro sentidos, o algo previo a lo que ellos puedan percibir. Los empiristas sajones como Hume y Locke aseguraban que todo nos venía como desde la experiencia. La línea de Leibniz sostenía, en cambio, que el entendimiento era previo de alguna forma a los datos de los sentidos.

LO QUE APORTA EL EXTERIOR Y NOSOTROS MISMOS

En la *Crítica de la razón pura* Kant establece un análisis magistral de la relación entre lo que recibimos por medio de los sentidos

y lo que aportamos nosotros como estructura de ese material. Es decir, los individuos tenemos ya una organización mental de nuestras capacidades de comprensión, que son alimentadas por lo que recibimos de los datos de los sentidos, pero éstos tienen que configurarse de acuerdo con las condiciones de nuestra forma de conocer. Es verdad que no conocemos nada sin que los sentidos nos proporcionen datos experimentales. Pero también es cierto que esa información experimental se recibe y se configura de acuerdo con la propia organización de nuestra forma de conocer. Que no tiene por qué ser exactamente la única posible. Lo que, de esta manera, propone Kant es una síntesis y una superación de las dos corrientes dominantes a lo largo de la filosofía moderna: el empirismo de Locke y Hume, y el racionalismo o innatismo de Descartes y Leibniz. Kant piensa que quizá nosotros no conozcamos nunca la realidad en sí, la cosa en sí, lo que él va a llamar el *noúmeno*. Es decir, cómo son las cosas. Sabemos lo que nos dan las cosas a través de los sentidos para influir en nosotros y cómo organizamos ese material nosotros. Eso es lo que llamamos conocimiento, que es la mezcla entre lo que dan los sentidos y lo que da nuestra estructura cognoscitiva. Eso es lo que nosotros podemos saber. Más allá estarán las cosas que quizá puedan ser vistas por una divinidad. No podemos saber cómo son las cosas en sí, tal como Dios en su absoluta sabiduría las vería, sólo sabemos cómo son las cosas para nosotros, es decir, cómo se nos presentan. Y este modo de ser de las cosas, que podemos conocer, depende de nuestra constitución y está limitada por ella. Nosotros podemos ver sólo lo que nuestros sentidos nos dejan ver. Pero también hay sonidos o luces que los humanos no podemos escuchar o ver. Un perro puede percibir ultrasonidos que nos son inaudibles. Del mismo modo, lo que recibimos está condicionado por lo que somos capaces de comprender y de organizar. Esa

teoría cognoscitiva que resuelve una polémica de siglos es quizá la mayor aportación de Kant en el terreno de la epistemología.

En la *Crítica de la razón pura*, investigó si eran posibles el conocimiento matemático, el físico y el metafísico. Es decir si la matemática, la física y la metafísica eran posibles como ciencias, con pretensión de universalidad y necesidad. Según él, no debemos considerar el conocimiento desde sus objetos, sino en forma inversa. Los respectivos objetos pueden ser considerados sólo desde las condiciones que hacen posible nuestro conocimiento de ellos. Kant llamó a esta inversión “giro copernicano”, por analogía con el audaz gesto de Nicolás Copérnico que, en vez de considerar que el sol giraba en torno a la Tierra, concluyó que ésta giraba alrededor del Sol. Realizar este movimiento me permite darme cuenta de que los objetos no son realidades independientes de mí. De hecho, la percepción de un objeto no es una recepción pasiva, sino una actividad. El objeto es constituido por el sujeto como cierta unidad sintética de muchas percepciones. Esta actividad sintética ejercida por el sujeto es lo que hace posible el objeto. El objeto es constituido, pues, por el sujeto, a partir de los datos de la intuición sensible. Pero sólo en cuanto objeto, no en cuanto a la cosa que sea en sí. Por ejemplo, veo unas manchas de colores que se hacen más grandes, escucho unos sonidos característicos —digamos, por ejemplo, ladridos—, huelo un olor específico, reúno todas estas sensaciones y digo “ahí viene un perro ladrando”. Esas sensaciones son organizadas por mi mente de una cierta manera. Pero, ¿es la única manera posible? En principio, no puedo saberlo. Cuando percibo un objeto estoy produciendo una interpretación y síntesis de datos sensibles y no tiene sentido que me pregunte cómo sería ese objeto —ese perro o esa silla— independientemente de toda interpretación y síntesis. Por ejemplo, todo objeto espacial me parece tridimensional, pero ¿ten-

drá el espacio tres dimensiones o diecisiete? El hecho es que no puedo percibir un objeto en diecisiete dimensiones. Quizá pueda pensarlo teóricamente, pero no puedo percibirlo.

Por esa razón, Kant introduce la distinción entre fenómeno y noúmeno. “Fenómeno” es la cosa en cuanto objeto para un sujeto; “noúmeno”, como ya dijimos, es la cosa considerada en sí misma sin relación con ningún sujeto. Sólo lo que es fenómeno puede ser objeto de conocimiento científico. Ahora bien, los presuntos objetos de la metafísica, el alma, el mundo y Dios, no son fenómenos de nuestra experiencia, puesto que no se apoyan en intuición sensible alguna. La metafísica, pues, carece de científicidad, supone un uso inadecuado de la razón, e implica razonamientos sofisticos⁶. Pero las ideas metafísicas no surgen, sin embargo, arbitraria o caprichosamente, sino que se originan en la estructura misma de la razón, la que según Kant tiende siempre a subordinar cada condición a otra más general y tiende, así, a establecer sintéticamente una condición incondicionada, por horror al progreso al infinito.

Kant rechaza que haya un conocimiento metafísico válido, pero a la vez afirma que las cuestiones metafísicas derivan de la estructura misma de la razón —de modo que son al mismo tiempo inevitables e irresolubles—. Según Kant, la razón tiende —en un proceso que él llama “prosilogístico”— a subordinar siempre cada condición a otra más general. Por ejemplo, es lo que hace cada chico cuando empieza con el “¿por qué?”. Todo padre sabe que ese “¿por qué?” no tiene fin. Hay un ejemplo famoso, según el cual a un sabio oriental se le preguntó: Si el mundo está en el espacio, ¿por qué no se hunde en el vacío? La respuesta es: Porque está sobre el caparazón de una enorme tortuga. Se le repreguntó: Y la tortuga, ¿por qué no se cae? La respuesta: Porque está apoyada sobre cuatro inmensos elefantes. Otra pregunta: ¿Y los elefantes por qué no se caen? Respuesta:

Porque no. Kant dice que la metafísica hace algo como eso al postular una condición incondicionada. Una causa primera, una finalidad última, etcétera. Todas las cosas tienen algún origen, pero este origen tiene a su vez un origen, y éste otro, y así hasta llegar a un primer origen de todo, que es Dios. Y que no tiene origen. ¿Por qué? Porque sí. Este primer origen se pone por horror al progreso al infinito, es decir, por el peligro de que, una vez que entramos en esta cadena de interrogantes, ya no podamos salir de ella. Pero la razón necesita poder pasar a otros temas y entonces postula, por ejemplo, una primera causa, como el padre que, después de un largo rato de responder a diversos “¿por qué?” de su hijo, termina diciendo “porque yo lo digo” o “cuando crezcas vas a entender”.

Esta ilusión trascendental no cesa jamás, pues es natural e inevitable. De tal modo, nunca podremos conocer los presuntos objetos de la metafísica, pero tampoco podremos dejar de preguntarnos acerca de ellos, o de suponerlos. La metafísica, según Kant, es imposible como ciencia pero es ineludible como tendencia inherente al hombre. Dice Kant de la metafísica: “En nada desmerece por el hecho de que sirva más para impedir errores que para ampliar el conocimiento, antes bien le da dignidad y prestigio por la censura que ejerce, la cual garantiza el orden universal y armonía —y aun bienestar— de la república de la ciencia, evitando que sus animosas y fecundas elaboraciones se aparten del fin principal, la felicidad universal”.

RAZÓN INSTRUMENTAL Y RAZÓN DIALÉCTICA

El logro esencial de Kant es separar radicalmente la razón instrumental de la razón especulativa o dialéctica, no quedando esta última condenada a la ilegalidad sino referida a una legali-

dad diferente. Quizás esta escisión fundamental no es más que la interiorización definitiva de la división del trabajo, que hien- de el espíritu para mejor dominar al hombre. En todo caso, desde un punto de vista histórico, Kant no sólo no acaba con la metafísica especulativa, sino que acelera su más alto cumpli- miento, al destacar el definitivo papel del sujeto en la constitu- ción del objeto. Libre, por obra del mismo Kant, del modelo de la ciencia experimental, la especulación metafísica, es decir, el ejercicio de la razón pura, levanta sus más audaces construc- ciones: los sistemas de Fichte⁷, Hegel y Schelling⁸.

Para Kant, "Dios, el alma, el cosmos universal, son subli- mes objetos extrasensoriales, creados por la razón pura y fuente inacabable de antinomias paradójicas en cuanto intentan ser pensados como cosas reales, de las que percibimos con los sen- tidos". Esta crítica kantiana asestaba un duro golpe a las pre- tensiones racionales de los metafísicos y teólogos tradicionales, de la gran escuela sistemático-especulativa. Pero una vez inde- pendizado de estos dominios, Kant no aspira a ir más lejos, ni mucho menos a socavar las creencias religiosas y morales esta- blecidas. Por el contrario, halla de nuevo en la conciencia moral y en el imperativo categórico de acatamiento al deber inscrito en ella una nueva base, autónoma esta vez, pero no menos eficaz, para sustentar la creencia en un alma libre e in- mortal y un dios omnipotente, que rige justicieramente su des- tino. La doctrina ético-religiosa tradicional, antes impuesta au- toritariamente por la jerarquía exterior, se interioriza de modo tan suficiente que el individuo ya no necesita la amenaza dog- mática para sustentarla. La mayoría de edad ilustrada, según Kant, como luego según Freud, es la supresión de la autoridad paterna porque uno mismo ha llegado a convertirse en su pro- pio padre.

Además de su teoría del conocimiento, que tanta importan-

cia tiene en el ámbito científico y metafísico, Kant también concentró su atención, pues, en el tema de la moral. ¿Cómo podemos llegar a descubrir qué es lo específico del comportamiento humano y de la moral? No son, por supuesto, los dogmas, o los mandamientos que varían de un lugar a otro, sino que hay que buscar el núcleo mismo de la moral. Kant lo centró en lo que llamaba un Imperativo Categórico.

LA MORAL SEGÚN KANT

Mostrando una inmensa vitalidad intelectual, Kant publicó en pocos años una serie de escritos importantes: los *Prolegómenos a toda metafísica futura* en 1783, la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* en 1785, los *Primeros principios metafísicos de la ciencia natural* en 1786, y la *Crítica de la razón práctica* en 1788. En ésta, Kant se propuso fundar una ética racional y autónoma, que se apoyase solamente en la razón y que no dependiera de inclinaciones subjetivas. En este sentido, lo primero que Kant descubrió es que no hay prácticamente nada que pueda ser llamado “bueno” absolutamente, a no ser una buena voluntad. Y sólo es buena una voluntad que actúa por respeto al deber. Kant desarrolló sus ideas éticas como el resultado lógico de su creencia en la libertad fundamental del individuo. No consideraba esta libertad no sometida a leyes, sino más bien como la libertad del gobierno de sí mismo, la libertad para obedecer en conciencia las leyes del universo tal como se revelan por la razón.

En un momento advierte que “el hombre sueña con un paraíso de ignorancia y holganza”, del que la arrolladora actividad de la razón le saca y cuyo retorno le prohíbe: “La razón impulsa a soportar con paciencia fatigas que odia, a perseguir el brillante oropel de trabajo que detesta e inclusive olvidar la muerte que

le horroriza: todo ello para evitar la pérdida de pequeñeces, cuyo despojo le espantaría aun más”.

Según Kant, la moral está hecha de imperativos, de órdenes. Hay que hacer esto, aquello, o lo de de más allá y no hay que hacer esto o lo otro. Todos son imperativos, es decir, mandatos. La mayoría de los imperativos de nuestras vidas son condicionales. Por ejemplo, si quiero tomar el avión debo levantarme temprano. Es un imperativo condicionado a algo que yo quiero hacer, si quiero llegar a tiempo al aeropuerto, a la hora que sale el avión, pues de lo contrario no necesito madrugar. Todo eso es un imperativo condicional, o, como también lo llama Kant, hipotético. Es una orden dada en función de una actividad que voy a realizar. Lo que Kant busca, como base de la moral, es qué imperativos hay que no tengan condiciones sino que tenemos que hacerlos sí o sí, no porque vayamos a conseguir tal o cual cosa sino porque somos seres humanos racionales. Un imperativo condicional tiene la forma “si quiero tal cosa debo hacer tal otra” —por ejemplo, si quiero conservar mi crédito y buen nombre, debo devolver el dinero que me prestaron— pero la moral no puede basarse en ese tipo de imperativos, sino en aquellos que plantean lo que debo hacer y no sólo lo que me conviene hacer. A veces lo que debo hacer y lo que me conviene coinciden —por ejemplo, en el caso de la devolución del préstamo— pero frecuentemente se oponen. En tal caso, lo ético es lo que debo hacer y ninguna otra cosa. Pero, ¿cómo saber en cada caso lo que debo hacer? Según Kant, porque mi conducta se debe adecuar a una máxima racional que se me presenta como imperativo categórico. Si cuando voy a hablar a alguien digo la verdad, puedo decir que deseo que todos los seres humanos en las mismas condiciones digan la verdad. Si miento, en cambio, no puedo convertir ese principio en ley universal. Porque yo no quiero que me mientan a mí. Yo deseo

mentir para obtener una ventaja, pero no quiero que los demás me mientan porque si no el diálogo sería imposible. La mentira no puede ser base de moralidad porque es imposible que sea convertida en ley universal. Si todos mintieran, nadie creería ninguna afirmación y entonces la mentira sería ineficaz. Como contrapartida, la verdad sí puede serlo. El principio verdaderamente moral es aquel que puede convertirse en una ley universal para todos los demás.

Nosotros no somos dueños de todas las consecuencias de las acciones, es decir, estamos viendo permanentemente que hacemos cosas cuyos resultados son opuestos o, por lo menos, diferentes a lo que habíamos buscado. Entonces, eso nos puede inhibir y preguntarnos: "¿Para qué voy a intentar yo realizar tal o cual cosa si luego los resultados van ser distintos a los que deseo?". Kant piensa que lo práctico, lo verdaderamente moral en cada uno de nosotros, es la buena voluntad. Es decir, lo único a lo que no podemos renunciar es a tener buena voluntad y si actúo ateniéndome a ella, sean cuales fueren las consecuencias, nadie me puede reprochar moralmente nada. Pero, ¿en qué se basa la buena voluntad moral? Toda la moral está formada por imperativos. Estos imperativos están en toda nuestra vida, constantemente estamos dándonos órdenes a nosotros mismos de acuerdo con lo que queremos hacer; por eso hay imperativos, como ya dijimos, condicionales, es decir de acuerdo a algún motivo, algún proyecto que tenemos. Ingreso al ámbito moral cuando me rijo, no por tales imperativos condicionales sino por imperativos categóricos. Para Kant, el centro de la moral —lo expresa de varias formas— pasa porque el ser humano debe considerar a los otros individuos como fines en sí mismos y no como instrumentos. Es decir, no debe utilizar a ningún hombre como una herramienta para objetivos, distintos a los que el ser humano puede proponerse a sí mismo. Debe-

mos reconocer que cada uno de nosotros puede dar una orientación universal a su acción, que lo que busca es el cumplimiento de esos fines de la humanidad que no son compatibles con considerar a los demás como meras herramientas.

LAS SEMILLAS QUE HAY EN EL HOMBRE

En 1790 Kant publicó la tercera de sus críticas, la *Crítica del juicio*, o *Crítica de la facultad de juzgar*, obra en la que analizó la posibilidad racional de subsumir lo particular en lo general y hallar lo general en lo particular. Se ocupó allí de estudiar el juicio estético y el teleológico.

En 1793 Kant hizo conocer su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que le valió una amonestación por parte del emperador prusiano Federico Guillermo, quien le reclamó una retractación respecto de su filosofía religiosa, si quería evitar “dolorosas consecuencias”. Kant no autorizó ninguna modificación en su escrito, pero se comprometió de allí en adelante a no hablar de religión, al menos mientras el emperador viviese. En 1795 publicó *La paz perpetua*, obra en la que abogaba por el establecimiento de una federación mundial de estados legítimos, y en 1797 la *Metafísica de las costumbres*, donde expuso su teoría jurídica y política. Como explicamos, Kant creía que el bienestar de cada individuo debía ser considerado, en sentido estricto, como un fin en sí mismo, y que el mundo habría de progresar hacia una sociedad donde la razón “obligaría a todo legislador a crear sus leyes de tal manera que pudieran haber nacido de la voluntad única de un pueblo entero, y a considerar a todo sujeto, en la medida en que desea ser un ciudadano, partiendo del principio de si ha estado de acuerdo con esta voluntad”.

Según Kant, la educación es el elemento fundamental para

la formación de los hombres. Sobre este particular escribió: “El hombre no llega a ser hombre más que por la educación. No es más que lo que la educación hace de él. Es importante subrayar que el hombre siempre es educado por otros hombres y por otros hombres que a su vez también fueron educados [...]. La educación es un arte cuya práctica debe ser perfeccionada a lo largo de las generaciones. Cada generación instruida por los conocimientos de las precedentes es siempre más apta para establecer una educación que desarrolle de manera final y proporcionada todas las disposiciones naturales del hombre y que así conduzca a la especie humana hacia su destino. [...] Por eso la educación es el problema mayor y más difícil que puede plantearse al hombre. En efecto, las luces dependen de la educación y la educación depende de las luces [...]”.

He aquí un principio del arte de la educación que particularmente los hombres que hacen planes de enseñanza deberían tener siempre ante los ojos. No se debe educar a los niños únicamente según el estado presente de la especie humana, sino según su futuro estado posible y mejor, es decir, de acuerdo con la Idea de Humanidad y con su destino total. Este principio es de gran importancia. Ordinariamente los padres educan a sus hijos en vista solamente de adaptarles al mundo actual, por corrompido que esté. Deberían más bien darles una educación mejor, a fin de que un mejor Estado pueda surgir en el porvenir. Sin embargo, se presentan dos obstáculos para ello: “Ordinariamente, los padres no se preocupan más que de una cosa: de que sus hijos salgan adelante en el mundo, y los príncipes no consideran a sus súbditos más que como instrumentos para sus designios. Los padres piensan en su casa, los príncipes piensan en su Estado. Ni unos ni otros tienen como fin último el bien universal y la perfección a la que la humanidad está destinada y para la cual posee también disposiciones. Sin embargo, la con-

cepción de un plan de educación tendría que recibir una orientación cosmopolítica. ¿Acaso entonces el bien universal es una Idea que pueda dañar nuestro bien particular? ¡En ningún caso! Pues incluso si parece que hay que sacrificarle algunas cosas, en el fondo siempre se trabaja mejor por el bien presente si se sirve a esa Idea. ¡Y qué magníficas consecuencias la acompañan! La buena educación es precisamente la fuente de la que manan todos los bienes de este mundo. Las semillas que están en el hombre deben ser desarrolladas. Porque no se encuentran principios que llevan al mal en las disposiciones naturales humanas. La única causa del mal es que la naturaleza no está sometida a reglas. No hay en el hombre semillas más que para el bien.”

En 1798, al haber fallecido Federico Guillermo y ocupar el trono su hijo Federico Guillermo II, Kant se sintió liberado del compromiso asumido respecto de sus opiniones religiosas y publicó el *Conflicto de las facultades*, en el que estudiaba los límites mutuos de las ciencias y la relación entre la filosofía y la teología.

LA PESADILLA FINAL

Cuentan que el viejo Kant, en la arterioesclerosis cerebral de sus últimos días, se vio asaltado por feroces pesadillas que significaron una novedad insoportable para un hombre que siempre había disfrutado de un sueño fácil y sereno. Pero no se resignó por ello. Fiel a la vocación disciplinada del siglo luminoso cuya entraña pensó como nadie, apuntó en la libreta donde consignaba sus resoluciones y sus proyectos, allí donde con puntillosa cortesía inventariaba los temas de conversación ya manejados en otras sobremesas para no fatigar a sus huéspedes con las redundancias de la chochez, anotó —digo— este propósito valeroso: “No entregarse a los pánicos de las tinieblas”. Todos los

intelectuales que nos consideramos herederos de la tradición que él representa deberíamos fijarnos muy seriamente en el mismo lema.

Kant falleció en febrero de 1804 en su casa de Königsberg. La muerte le impidió finalizar una obra en la que estaba trabajando y que fue publicada póstumamente con el título, precisamente, de *Opus Postumum*.

LO QUE EL MUNDO LE DEBE A KANT

La figura de Immanuel Kant ha sido inmensamente influyente en la historia profesional de la filosofía. Quizá sus teorías y sus doctrinas no han llegado más que mediatamente al público. Pero todos los estudiosos de la filosofía lo tienen como una pieza esencial. La que va de la Ilustración hasta el idealismo alemán y llega a la edad contemporánea. Sin su filosofía sería inexplicable el pensamiento de Hegel. Incluso sería inexplicable prácticamente toda la teoría de la epistemología moderna. También sigue estando vivo y activo en todos los debates éticos y morales. El principio de la moralidad, esa idea de la buena voluntad, de la máxima universal para todos, la búsqueda de los mecanismos formales en la moral, no de los contenidos sino de cómo tiene que ser una fórmula, puede ser aceptada como principio. Pero Kant, además de sus obras tan abstractas, escribió opúsculos centrados en temas tan concretos como la paz perpetua, su idea de que los países pueden alcanzar un equilibrio y entonces prefigurar la idea de una alianza de naciones, en la cual cada uno de los países renuncia a una parte de su soberanía para poder en conjunto vivir en armonía y en paz. Es decir, hay una serie de temas, como las Naciones Unidas y grandes instituciones internacionales que responden a principios kantianos, lo sepan o no.

Nos identificamos con la mentalidad de Kant cada vez que deseamos que algo se haga universal, que un beneficio, un logro de la sociedad, sea para todos. El pensamiento kantiano está detrás cuando pretendemos que la sanidad y la educación sean universales; o anhelamos que todos colaboremos en el respeto del medio ambiente. Es decir que las cuestiones que van más allá de los gobiernos y de las ideologías responden a la visión de Kant, quien explicó su visión sobre el mundo desde esa vida extraordinariamente tranquila, rutinaria, nada espectacular, desde donde fue estableciendo las bases de las grandes revoluciones intelectuales de la modernidad.

NOTAS

¹ Epicuro fue un filósofo nacido en la isla de Samos en 341 a. C. y fallecido en Atenas en 270 a. C. Fundó una escuela que llevó su nombre. Afirmó que la finalidad de la vida es la búsqueda de la felicidad y que para eso es necesario librarse del temor a la muerte, al futuro y a los dioses.

² Tito Lucrecio Caro fue un poeta y filósofo romano, de amplia cultura, nacido en 99 a. C. y fallecido en 55 a. C. Escribió un poema didáctico de más de 7400 versos, "De rerum natura" (La naturaleza de las cosas), que tenía una clara inspiración epicúrea.

³ Michel Eyquem de Montaigne fue un pensador y escritor francés nacido en Burdeos en 1533 y fallecido en Dordogne en 1592. En 1571 comenzó a escribir sus *Ensayos*, cuya redacción lo ocupó hasta su muerte. En las guerras de religión fue un católico moderado y trató de interceder entre ambos bandos. Se ganó el respeto de unos y otros, y entre 1581 y 1585 fue alcalde de Burdeos.

⁴ La ciudad de Königsberg fue fundada en 1255 en la desembocadura del río Pregel, sobre el mar Báltico, por el rey Ottokar II de Bohemia.

⁵ Christian Wolff había acometido la tarea de compendiar y sistematizar

la filosofía de Leibniz —pensador sin duda muy original pero muy poco prolijo—, elaborando una serie de manuales para uso de los estudiantes. Estos manuales eran los que oficialmente se usaban en todas las universidades prusianas en épocas de Kant. Wolff no fue un pensador importante pero sí era un redactor ordenado.

⁶ Sofístico remite a lo que técnicamente se denomina “sofisma”; es el nombre que dio Aristóteles —maliciosamente, hizo derivar el nombre de los sofistas, para descalificar a éstos— a esos argumentos que tienen apariencia de razonamientos válidos pero son inválidos.

⁷ Johann Gottlieb Fichte fue un filósofo alemán nacido en Rammenau en 1762 y fallecido en Berlín en 1814. Se lo considera uno de los pilares del idealismo alemán. Estudió en Naumburgo, Jena y Leipzig. En 1790 leyó la *Crítica de la razón pura* y quedó deslumbrado. Si bien se consideró a sí mismo un discípulo de Kant, no dejó de criticar algunas de sus opiniones —en particular, censuraba la postulación del “noumeno” y enfatizaba el rol creador del espíritu en el conocimiento— y, con el tiempo, elaboró una filosofía propia. Desde 1811 fue rector de la Universidad de Berlín, ciudad en la que murió a consecuencia de la fiebre tifoidea.

⁸ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling fue un filósofo alemán, nacido en Leonberg en 1775 y fallecido en Ragaz, Suiza, en 1854. Estudió teología en el seminario de Tubinga. Tuvo gran importancia en el despliegue del idealismo alemán y en el del romanticismo. Sus obras principales son *Sistema del idealismo trascendental*, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* y *Lecciones sobre filosofía de la mitología*.

Capítulo 11

Hegel, un filósofo, un sistema

Hay filósofos que han pretendido explicar tal o cual faceta de la realidad, llegando a especializarse en temas determinados. Todos sabemos que a partir de la gran filosofía griega comenzaron a desgajarse del tronco filosófico ciencias específicas. Por ejemplo, ése ha sido el caso de la física, la cosmología y astronomía y también la biología. Sin embargo, a pesar de esta división en saberes particulares, no deja de haber siempre un espíritu de absoluto, de unidad, de sistema en la filosofía. Es decir, el verdadero sueño es explicarnos más o menos todo. Recibimos en forma permanente conocimientos fragmentarios desde distintos ámbitos específicos. Pero, cómo pueden organizarse, instrumentalizarse dentro de un gran sistema en el que tendría lugar todo el saber sobre el mundo. Éste fue el propósito de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, el gran pensador del idealismo alemán: intentar alcanzar la gran síntesis del sistema filosófico omnicomprendivo. El ideal del sistema es poder albergar dentro de una gran armazón mental todo lo que los hombres saben y han sabido. La evolución del conocimiento a través de los tiempos y todo lo que la humanidad puede llegar a conocer de un modo completo y determinado. El propósito era inmenso y el de

Hegel fue el gran intento de convertir la filosofía en un saber sustancial, es decir, la base de todos los saberes restantes del mundo.

EL RAYO DEL ABSOLUTO QUE NOS TOCA

Hegel nació en Stuttgart¹ en el actual territorio alemán, en 1770, y falleció en Berlín en 1831, a causa de una epidemia de cólera. Era hijo de un funcionario fiscal del Ducado de Württemberg. A los dieciocho años se inscribió en la carrera de teología de la Universidad de Tubinga². Sus grandes amigos de esos años fueron Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, futuro gran filósofo, y Friedrich Hölderlin, que llegaría a ser uno de los más importantes poetas de lengua germana³.

Hegel finalizó sus estudios en 1793 pero, consciente de su poca vocación para la profesión pastoral, trabajó como preceptor familiar para la aristocracia hasta 1801, año en que consiguió una cátedra en la Universidad de Jena⁴. El rector de esta universidad era el ya célebre escritor Johann Wolfgang von Goethe⁵. Ese mismo año Hegel publicó su primera obra, *Sobre las diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*. Pero su primer texto importante no aparecería hasta seis años más tarde. El título de la obra es *Fenomenología del espíritu*, libro de consulta permanente incluso en nuestros días, ya que se planteó como la introducción a su sistema filosófico.

Allí Hegel dibuja, ni más ni menos, el progresivo despliegue de las figuras de la conciencia. Desde la conciencia sensible, pasando por la autoconciencia, hasta llegar al saber absoluto, o sea, a la conciencia de que en el propio pensamiento el absoluto se piensa a sí mismo. Somos la instancia del universo donde éste se hace autoconsciente. Por eso, en la introducción a la *Fenome-*

nología, Hegel señala que el Absoluto está en nosotros y que el conocimiento es el rayo del Absoluto que nos toca. Además, en el prefacio de esa obra advierte que la filosofía toma como punto de partida la convicción profundamente racional de que lo verdadero es el Todo, que se manifiesta en cada uno de sus momentos y particularmente en la articulación de todos ellos como sistema.

En 1807, como consecuencia de la ocupación napoleónica, la Universidad de Jena cerró sus puertas⁶. La situación económica de Hegel se hizo casi insostenible. Llegó a solicitar empleo como cuidador de jardines y parques públicos, pero sin éxito. Con el apoyo de algunos amigos, editó un pequeño periódico en Bamberg⁷ hasta que, en 1808, fue nombrado rector del Colegio de Nürenberg⁸, cargo que ocupó durante ocho años. La *Fenomenología del espíritu* pronto comenzó a reeditarse y traducirse, dándole renombre aunque no fortuna, pues Hegel donó todas las sumas percibidas por derechos de autor a la madre de su hijo natural, Ludwig, que había nacido precisamente en 1807.

Después de su casamiento con Marie von Tucher en 1810, escribió una de sus principales obras, la *Ciencia de la lógica*, que comienza donde termina la *Fenomenología del espíritu* y constituye la primera parte del sistema hegeliano y una de las pocas que desarrolló en detalle.

Las ideas principales son dos. En primer lugar, lo infinito no se opone a lo finito como si fueran cosas distintas. Si así fuera, lo infinito tendría a lo finito como límite y, entonces, no sería infinito. Más bien hay que decir que lo finito pertenece a lo infinito y que éste se expresa en aquél. Si el hombre es finito y Dios infinito, no es sostenible que estén separados, porque en ese caso la finitud del hombre sería un límite para Dios y, así, éste no sería infinito. Más bien habría que decir, piensa

Hegel, que el hombre y cada cosa finita es un modo de ser de lo infinito. Este planteo había sido ya expresado por Baruch Spinoza. Pero Spinoza había pensado al Absoluto como sustancia, esto es, como un cierto algo. Para Hegel, en cambio, el Absoluto debe ser pensado a la vez siempre como sujeto. Pero no separado de los múltiples sujetos finitos. No se trata de que nosotros pensemos el Absoluto como un objeto cognoscible entre otros, captable por nuestro entendimiento, sino que, más bien, el Absoluto se piensa a sí mismo en nuestro pensar. Hegel señala: "por eso el Absoluto está en nosotros".

En segundo lugar, todas las categorías están íntimamente relacionadas entre sí, y el modo dinámico de su relación es lo que Hegel llamó "movimiento dialéctico". Según él, una afirmación o tesis supone siempre su negación o antítesis, y la diferencia entre ambas resulta superada en una síntesis, que a su vez supone su negación y así sucesivamente. Este proceso no permite al pensamiento detenerse. El movimiento dialéctico opera en la *Ciencia de la lógica* desde el principio al fin. Hegel decide comenzar por lo más indeterminado y vago: el ser. Pero un ser tan vacío que no admite más predicados que el solo ser es lo mismo que la nada, y ésta es su antítesis. La síntesis de ser y nada es el devenir, porque es un pasar de ser a no ser, o de no ser a ser. Así, lo que deviene es un ser, pero un ser que tiene en sí la negación: es el ser determinado, que es algo y no otra cosa.

A partir de estos trazos con los que comienza su estudio, Hegel está en condiciones de afirmar que cualquier cosa que podamos señalar está en devenir, que todo lo que existe es íntimamente contradictorio, y que toda afirmación que efectuemos implica también su negación. Dicho de otro modo: si Dios es la representación imaginativa del Absoluto, entonces Dios no es, para Hegel, la suma de las perfecciones, sino la síntesis de las

contradicciones. Más radicalmente: Dios es puro devenir. También podríamos decir: Dios deviene en nosotros. Y nosotros en él. Lo Absoluto es el proceso infinito de su autodeterminación y de su autoconciencia. Dios deviene quiere decir: Dios se está haciendo. Lo verdadero es el proceso mismo, considerado en su totalidad infinita y en cada uno de sus momentos.

LO QUE NOS HACE AVANZAR ES LO QUE NOS DESMIENTE

En cada persona concreta, según Hegel, el pensamiento se despliega siguiendo casi los mismos pasos que ha seguido a lo largo de la historia de la humanidad. Estos pasos no configuran un diseño lineal y simplemente progresivo, acumulativo, sino que todo avance se produce mediante conflictos. El movimiento del pensamiento se genera por contradicciones. Es decir: lo que nos hace avanzar es lo que nos desmiente. Cuando ya estamos instalados en un conocimiento y creemos haber llegado a un saber, algo nos despierta de ese conocimiento y nos lanza a buscar un nuevo camino. No quiere decir que, de esos pasos, el que afirma una cosa y luego el que la desmiente, tenga que ser uno falso y otro verdadero. Ambos pueden ser verdaderos dentro de una senda hecha de oposiciones y de contradicciones. Por ejemplo, pensemos que está usted tranquilamente en su habitación e imagina una cosa que sea verdadera sin lugar a dudas, por ejemplo, ahora es de día. Entonces —dice Hegel con cierta ironía— usted lo escribe en un papel porque nada pierde una verdad con ser escrita: “Ahora es de día”. Deje pasar siete, ocho horas, esa verdad irrefutable se ha convertido en falsa y no quiere decir que entonces no fuera verdad, y luego la noche la haya revelado como falsa, sino que de alguna forma la realidad es cambiante y está hecha de oposiciones. Más allá de la hora del

día y de la de la noche, está la unidad de la jornada que une los dos, y más allá de los movimientos históricos que parecen que se desmienten unos a otros, está ese camino hecho de afirmaciones, negaciones y búsqueda de una síntesis superadora de lo afirmado y de lo negado. A ese movimiento es a lo que Hegel va a llamar dialéctica. En lugar de avanzar de una manera lineal, la dialéctica avanza zigzagueantemente en las contradicciones, por ese movimiento de lo que se enfrenta y de lo cual surge una realidad superior, que a su vez, vuelve a incurrir en ese mismo tipo de contradicciones. Ese pensamiento dialéctico, dinámico, es el centro de la forma de plantear la filosofía de Hegel.

A consecuencia del prestigio ganado con la *Ciencia de la lógica*, la Universidad de Heidelberg⁹ le ofreció una cátedra de filosofía. Hegel aceptó. Allí produjo un texto en el que presentó por fin la visión general de su sistema. El título es *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Este trabajo consta —además de los prólogos a cada una de las tres primeras ediciones— de una *Introducción* y tres partes. La primera es un resumen de la ya publicada *Ciencia de la lógica*. La segunda se ocupa de *Filosofía de la naturaleza* y la tercera tiene como tema la *Filosofía del espíritu*. La obra en su conjunto ofrece al lector la impresión de una catedral, donde cada elemento guarda relación con todos los otros, donde nada se ha escrito por capricho y cada frase está sólidamente justificada por su totalidad.

En la *Filosofía del espíritu*, acaso lo más original del libro, Hegel expone que el espíritu es la verdad del alma y de la conciencia. Esta tercera parte de la *Enciclopedia* aparece dividida en tres secciones, una dedicada al espíritu subjetivo, otra al objetivo y una última al absoluto. Si la Naturaleza es la existencia espaciotemporal del Absoluto, el Espíritu es su volverse sobre sí. Hegel explora este volver hacia sí como alma, conciencia y sujeto para sí. En el espíritu objetivo encontramos el derecho for-

mal, la moralidad y la eticidad, que es el ámbito de la justicia y, por eso, es la síntesis y superación de los momentos anteriores. El derecho formal es meramente abstracto y sólo se ocupa del cumplimiento de los pactos y normas. La moralidad es sólo individual y no puede instalarse adecuadamente en el campo de lo social. Para Hegel no hay eticidad posible más que en el seno de un Estado y por eso el despliegue del espíritu objetivo finaliza justamente en una filosofía del Estado. En el espíritu absoluto, finalmente, hallamos el arte, la religión y la filosofía. En el arte, lo Absoluto se manifiesta sensiblemente; en la religión, mediante representaciones, y sólo en la filosofía alcanza el ámbito conceptual. Lo Absoluto es lo bello en el arte, es Dios en la religión, y es el Absoluto o la Idea en la filosofía. Esas determinaciones requieren ser pensadas en su unidad concreta y no unilateralmente, si se quiere evitar que el pensar resulte abstracto e incompleto.

La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* termina con una extensa cita de la *Metafísica* de Aristóteles, donde se define a Dios como el pensar que se piensa perfectamente a sí mismo, un pensar que es en sí actividad infinita y vida eterna. Habría que agregar todavía, un pensar que es saber de sí y que se despliega en la historia universal, porque el tiempo no es más que el salir de sí del Absoluto, su existir mismo.

Hegel tenía una gran conciencia de la importancia de la historia, en su planteamiento idealista, que luego va a tener influencia en autores tan materialistas como Marx, precisamente por el lado histórico de su planteamiento. A él, la humanidad le preocupa en conjunto, en universal. Es todo lo contrario de esos pensadores que dan importancia al individuo. De ahí que, por ejemplo, un Kierkegaard o el propio Nietzsche sean lo opuesto —en buena medida— al planteamiento hegeliano. Para Hegel, por otra parte, el espíritu es el espíritu humano, del

cual es evidente que todos participamos, pero que proviene y se va moviendo a lo largo de la historia. Los sujetos del despliegue de ese espíritu a lo largo de los siglos son los pueblos, y cada uno de ellos va aportando desde su peculiar forma de ver aspectos a ese espíritu universal. Es decir cada una de las comunidades humanas va aportando elementos para el despliegue de ese espíritu que va tomándolo poco a poco todo, que va descubriéndose a sí mismo.

El espíritu humano ha estado encarnado en diversos grupos o pueblos: en Grecia, en Roma, y, para Hegel, en el mundo germánico con la ley, con el Estado democrático pero autoritario de Prusia y del mundo en que él vivía. Según su pensamiento, a lo largo de la historia universal el Espíritu va realizándose a sí mismo, a través de todos los avances y retrocesos, a través de los diferentes pueblos y personalidades. Y puesto que en esta autorrealización el Espíritu va comprendiéndose como absolutamente libre, el sentido de la historia universal es el progreso dialéctico de esta libertad. Así, dice Hegel, entre los orientales sólo uno era libre, el déspota. Los demás no se sabían libres, y por lo tanto no lo eran. Eran súbditos. Luego, entre los griegos, algunos eran libres, los ciudadanos. Los esclavos no lo eran. Sólo en el mundo cristiano-germánico —es decir, protestante—, todo hombre se sabe libre. Esto no quiere decir que de hecho lo sea. Pero si por alguna circunstancia la libertad de algún individuo no puede ejercerse, ese individuo sabe que se le está negando algo que le pertenece. Ésa es la diferencia esencial entre el hombre moderno; por un lado, y los esclavos y súbditos del pasado.

HEGEL Y SU LEGADO

En 1818, Hegel aceptó las reiteradas propuestas de la Universidad de Berlín y ocupó una cátedra de filosofía. Tres años después publicó sus *Principios fundamentales de la filosofía del derecho*, en el que exponía con más detalle algunas ideas que ya había planteado en su *Enciclopedia*. En 1830 fue nombrado rector de la Universidad, cargo que ejerció hasta su repentina muerte, en 1831. Los textos de sus clases y cursos fueron publicados póstumamente por sus discípulos, cotejando los borradores del filósofo con los apuntes tomados en clase por los diferentes alumnos. Así hemos podido conocer sus lecciones sobre *Historia de la filosofía*, *Filosofía de la historia universal*, *Estética* y otros temas.

La obra de Hegel fue enormemente influyente y él en su época fue casi un pensador dictatorial, porque era el gran *capo* de la filosofía alemana. Por tal motivo, fue detestado por gente como Schopenhauer y, en general, por los marginales de la filosofía. Personificarlo como el gran amo, el dueño de la filosofía alemana, no es errado.

El sentido global de la filosofía hegeliana sigue siendo materia de discusión. No cabe duda, por ejemplo, de que afirmó la identidad de la naturaleza humana con la divina. Y así dijo que la verdad del cristianismo está en la figura de Cristo como hombre y Dios a la vez. Pero esa concepción fue interpretada de diferentes maneras. Para los llamados hegelianos de derecha significaba que lo humano era nada menos que divino. Para los llamados hegelianos de izquierda, que lo divino era nada más que humano. También en lo político cabe el desacuerdo. Para algunos, Hegel fue algo así como el filósofo oficial del Estado prusiano, a pesar de que en su *Filosofía del derecho* propone un parlamentarismo al estilo británico y otras particularidades ajenas al régimen prusiano. Otros lo califican de jacobino moderado, es decir, una

especie de demócrata revolucionario. Hegel pretendía estar más allá de conservadurismo y revolución. También pretendía estar más allá de teísmos y ateísmos, o de derechas e izquierdas. Pretendía describir cómo son las cosas, cómo es el Todo.

La influencia de Hegel se generó a través de sus discípulos, seguidores y lectores. Muchos pensadores, entre los que podemos nombrar a Ludwig Andreas Feuerbach¹⁰ y Karl Marx, por ejemplo, son todos seguidores de una nueva corriente de pensamiento que parte de Hegel. Sin duda fue enormemente influyente, pero a través de estos lectores, a través de estos discípulos, que pusieron a Hegel con lo que era la cabeza en los pies y le dieron la vuelta, garantizando así que el esfuerzo teórico de Hegel, tan rico en aspectos difíciles de resumir, haya perdurado hasta nosotros.

NOTAS

¹ Stuttgart es una de las más importantes ciudades alemanas. Ubicada en el sudoeste del país, es actualmente la capital del estado federado Baden-Wurtemberg.

² Tubinga era —y sigue siendo— una ciudad universitaria ubicada unos cuarenta kilómetros al sur de Stuttgart.

³ Johann Christian Friedrich Hölderlin fue un gran poeta lírico alemán, nacido en Würtemberg en 1770 y fallecido en 1843. Sus obras principales son *Hiperión o el eremita en Grecia* y *Empédocles*, además de numerosos himnos, elegías y poemas.

⁴ Jena es una ciudad alemana del estado federado de Turingia, fundada en el siglo VIII y ubicada a unos doscientos kilómetros al sur de Berlín. Su universidad, establecida a principios del siglo XVI, fue un pilar de la ortodoxia luterana y, luego, de la Ilustración.

⁵ Johann Wolfgang von Goethe fue un poeta, dramaturgo, científico, filósofo e historiador alemán, nacido en Frankfurt am Main en 1749 y fallecido en Weimar en 1832. Entre sus obras más importantes hay que señalar: *Fausto*, *Las desventuras del joven Werther*, *Torcuato Tasso*, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, *Los años de peregrinaje de Wilhelm Meister* y *Las afinidades electivas*.

⁶ En 1806, los imperios ruso y prusiano firmaron un acuerdo contra Napoleón Bonaparte. Éste invadió inmediatamente Prusia, derrotando y devastando al ejército prusiano en Jena y Auerstädt el 14 de octubre de 1806.

⁷ Bamberg es una ciudad alemana, existente desde el siglo IX, ubicada en Baviera, a orillas del río Regnitz.

⁸ Núrenberg es una ciudad alemana, a orillas del río Pegnitz, que data del siglo X. Entre los siglos XV y XVI fue un centro importante del Renacimiento alemán y desde 1806 pasó a integrar el estado de Baviera.

⁹ Heidelberg es una ciudad alemana cuyos orígenes remontan al siglo V y está ubicada al noroeste de Würtemberg, en el valle del río Neckar. En ella se fundó en 1386 la más antigua de las universidades alemanas y en 1421 la más antigua biblioteca pública.

¹⁰ Ludwig Andreas Feuerbach fue un filósofo alemán que nació en 1804 en Landshut y murió en 1872 en Rechenberg, cerca de Núrenberg. Discípulo de Hegel en Berlín, se convirtió en el más importante de los "jóvenes hegelianos". Sus obras principales fueron *La esencia del cristianismo*, *La esencia de la religión* y *Principios fundamentales de la filosofía del futuro*.

Capítulo 12

Arthur Schopenhauer, pesimista y malhumorado

Un político de nuestro tiempo, Georges Clemenceau¹, dijo que tener genio es tener mal genio. Sin duda, Arthur Schopenhauer responde perfectamente a esta descripción. Fue un filósofo malhumorado, pesimista, pero también un extraordinario escritor. Las obras de Schopenhauer se leen hoy con interés intelectual pero también literario, porque escribió de una manera vigorosa y lúcida. Inmerso por sus ideas y pensamiento en plena época del romanticismo, Schopenhauer es uno de esos autores con el que se puede estar de acuerdo o no, pero nadie explica mejor que él mismo lo que piensa. Filósofo pesimista, habló del dolor y del sufrimiento de este mundo, influido sin duda por el pensamiento oriental. De hecho, fue uno de los primeros pensadores occidentales que conoció, a través de las traducciones de Friedrich Majer² y de otros autores, versiones de algunos textos budistas, que hacían referencia al dolor de la existencia. ¿Cómo podemos escapar del dolor de la existencia? ¿En qué consiste este mundo que vivimos anhelando cosas que no llegan y nos hacen sufrir, y cuando llegan nos sacian y nos hastían y nos proyectan hacia otros deseos? ¿Cómo podemos salir de ese círculo dramático? ¿Cómo escapar de la maldición de la voluntad, de

esa cadena de deseos y de dolores, esa sumatoria de afanes y desasosiegos que conforman la vida humana? Esas preguntas y la búsqueda de sus respuestas conformaron el núcleo del pensamiento de Schopenhauer.

EL HIJO DEL SUICIDA

Arthur Schopenhauer provenía de una familia de origen holandés. Su padre era un próspero comerciante. Nació en la ciudad libre de Danzig³ en 1788 y cuando fue anexada al imperio prusiano su familia se trasladó a Hamburgo⁴. Allí el joven Arthur realizó sus primeros estudios. Al llegar a la adolescencia, su padre le permitió viajar por Francia e Inglaterra. Luego lo dirigió a la carrera comercial.

Sin embargo, en 1805 el padre de Schopenhauer se suicidó y, poco después, el joven le manifestó a su madre, con la que siempre tuvo una pésima relación, que deseaba dejar el negocio familiar y dedicarse al estudio. Con tal fin requirió su parte de la herencia y comenzó a estudiar medicina, química y matemáticas en Göttingen⁵ y después filosofía en la Universidad de Berlín. En 1813 obtuvo su doctorado en la Universidad de Jena con una tesis titulada *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. La originalidad de Schopenhauer radicaba en la demostración de que el principio de razón suficiente, que establece que no hay nada que no tenga una razón de ser, se manifiesta en cuatro formas distintas, irreducibles entre sí. Para ello, reducía todos los aspectos de la realidad a cuatro clases básicas. A saber: los objetos empíricos, los conceptos abstractos, los objetos matemáticos y el yo, que es el objeto del autoconocimiento. El principio de razón suficiente no se aplica de igual manera a estos diferentes fenómenos. Entre los objetos empíricos aparece

como explicación causal, entre los conceptos abstractos como deducción lógica, entre los objetos matemáticos como consistencia, y respecto de los hechos del yo como determinación del carácter y motivación. A pesar de su novedad y rigor, esta tesis fue recibida con bastante indiferencia por el mundo académico.

En 1819, dio a conocer *El mundo como voluntad y representación* que sería la obra más importante de su vida. En ella interpretó la "cosa en sí", el *noúmeno* de Kant, como voluntad. Pero una voluntad ciega y criminal.

NOSOTROS SOMOS LAS VÍCTIMAS

La mayoría de los pensadores tiende a plantear que el mundo en su conjunto es bueno y racional, y que los malos somos los seres humanos que nos dejamos arrastrar por pasiones, intereses y deseos inconfesables. El pensamiento de Schopenhauer es precisamente lo opuesto. Nosotros somos las víctimas, los que padecemos, y el mundo, el conjunto —no digo el cosmos porque él no lo ve como un cosmos, es decir como un orden, sino más bien como un colosal desorden— es lo malo, lo siniestro, lo que está poseído por un afán incansable de oposición, de destrucción, lo que busca y desecha cosas en forma constante. Los individuos, naturalmente, estamos contagiados por ese mal universal, pero al menos podemos intentar escapar de él, por la vía de la razón, que tiene una función práctica: liberarnos de los males del mundo. Quien se deja llevar por la pasión, por el deseo o por la voluntad está condenado, continuará el ciclo permanente que lleva de sufrir por no tener, o a tener y por lo tanto sufrir por harsiarse de tener. La razón es la que nos puede mostrar las cosas tal como son y al verlas hacernos renunciar a esa voluntad que nos constituye. Para Schopenhauer, la gran

voluntad cósmica que lo mueve todo es una especie de monstruo terrible, que desea en forma permanente, y acumula el frenesí de las pasiones, que no tiene ningún objetivo porque desea cosas que no llevan a nada, más que a seguir deseando. Es decir, desea desear. La voluntad lo que desea es querer siempre más y prolongar esta especie de terrible circo de las pasiones y de los enfrentamientos. La razón nos puede revelar la voluntad tal como es y al verla hacemos sentir el lógico rechazo y renunciar a participar en ese juego del cual nadie puede salir bien parado.

Schopenhauer, fuertemente influido por la sabiduría oriental, es quien ha tenido la visión más profunda en la cultura occidental acerca de la relación entre la muerte y la individualidad. Según él, salvo la individualidad misma, nada muere con la muerte. Dice: "La muerte es un sueño en el que la individualidad se olvida; todo el resto del ser tiene su despertar o, mejor, no cesa de estar despierto". Cuanto somos es reciclable, salvo la individualidad que juntamente nos constituye y acongoja. La individualidad, por su parte, es una tenue ficción a través de la cual la voluntad universal se afirma en cada cual. Es además fugacísima a la vez que imperecedera, por lo que nuestro temor es vano.

Para Schopenhauer, nadie vive en el pasado ni en el futuro, cada individualidad no tiene otro lugar que el presente, el aquí y ahora, que es un dominio seguro que no nos pueden arrebatar. Quien le tema a la muerte, tiene miedo de perder el presente, caerse de él, un temor tan absurdo como el de la persona que, entendiendo que vivimos sobre un globo, temiera que en uno de los giros de la Tierra fuese a precipitarse al vacío. Si nos reconciliamos individualmente con el presente podemos tenernos por invulnerables, porque el individuo siempre es ahora y la muerte siempre llega luego. Según Schopenhauer, los seres humanos no temen perder la vida o el mundo —cuya eternidad

está asegurada— sino su entidad individual misma, la cual está necesariamente ligada al presente y por tanto no debería inquietarse por ningún futuro, sino sólo por los dolores del presente mismo.

VOLUNTAD RABIOSA Y CONDENSADAMENTE CORPORAL

Según Schopenhauer todo lo que se mueve, e incluso más radicalmente, todo lo que existe, hace ambas cosas porque quiere. La voluntad es la urdimbre de todo lo real, aun más, la única realidad en el fondo de lo aparentemente real. Las leyes de la naturaleza son pautas que repite el juego sin motivos de la voluntad cósmica. Pero no revelan inteligencia, sino que la inteligencia humana se revela al descubrirlas y formularlas. En cuanto al encadenamiento de causas y efectos, todo lo que hay y lo que ocurre está férreamente determinado, es necesario. Pero en cuanto todo proviene del actuar de una voluntad sin porqué, ni motivos ulteriores, todo es libre en el más absoluto sentido del término. De modo que para Schopenhauer la necesidad no es en cierto modo sino un fenómeno equívoco que expresa la más radical libertad. Ahora bien, la voluntad de Schopenhauer no tiene un sujeto divino ni humano, sino que fabrica todos los sujetos. En el caso humano, el sujeto no protagoniza el impulso de la voluntad que lo constituye sino que tan sólo lo padece.

La voluntad, según Schopenhauer, no tiene nada de incorpóreo, todo lo contrario. Es rabiosa y condensadamente corporal. Dominar la “ley del cuerpo” no la desvirtuaría en modo alguno. Su principal función es multiplicar y enfrentar las individualidades, promover en cada partícula un ansia de plenitud y a la vez frustrarla con todo tipo de limitaciones. La individualidad de todos los seres vivos les permite reproducirse y les obliga

a aniquilarse. Por lo tanto, el sentimiento más propio por el que saboreamos la voluntad es el dolor. No sufrimos por desviarnos del dictado de la voluntad, sino por someternos ciegamente a ella.

Schopenhauer consideraba que sólo oponiéndonos a la voluntad, aboliendo su ímpetu, podríamos suspender el dolor y el mal. La sociedad no puede ser sino un intento de paliar los efectos atroces de la voluntad en marcha, equilibrando dentro de lo escasamente posible sus padecimientos. La fórmula se propone, expresada en su famosa metáfora de la convivencia de los puercoespines. Ni tan alejados que se mueran de frío ni tan amontonados como para herirse con las espinas.

Para Schopenhauer, la salvación ascética o mística es patrimonio del individuo capaz, a la vez, de renunciar a su particularidad y a la totalidad en la que dolorosamente se inscribe. Esa persona tiene la facultad de abandonar la autoafirmación engañosa de su irrepetible diferencia y por tanto se excluye del caos general, creador incansable de diferencias y de individualidades.

En 1836, Schopenhauer publicó un ensayo filosófico titulado *Sobre la voluntad en la naturaleza*, que, como sus obras anteriores, pasó casi inadvertido. Luego, entre 1839 y 1840 dio a conocer dos artículos sobre ética, que reunió en un volumen titulado *Los dos problemas fundamentales de la ética*. El primero de ellos, que trataba sobre el libre albedrío, obtuvo un premio de la Academia de Ciencias de Noruega. En 1844 publicó una segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*, incluyendo unos cincuenta nuevos capítulos. En 1859 fue editada una colección de artículos y aforismos suyos bajo el título de *Parerga y Paralipomena*, lo que significa algo así como “cosas insignificantes o accesorias y cosas omitidas o pasadas por alto”, obra que le dio una fama inmediata. La segunda mitad del siglo XIX era más receptiva a la visión pesimista y desencantada del

filósofo de lo que había sido la primera. De toda Europa llegaban visitantes ilustres para conocer al filósofo, muchas universidades dieron lugar a la discusión de sus ideas, muchas invitaciones y homenajes cayeron sobre él. En virtud de este éxito, dio entonces a la imprenta una tercera edición de *El mundo como voluntad y representación*, nuevamente ampliada.

FREUD Y LA SEXUALIDAD EN SCHOPENHAUER

Además de filosofía, Schopenhauer escribió sobre muy diversos temas: duelos, espiritismo, el amor y la mujer. Es uno de los pocos pensadores que habló de la sexualidad. Los filósofos en general suelen ser bastante asexuados en su obra, Schopenhauer no. Habla de la heterosexualidad y de la homosexualidad y convierte ese afán de la sexualidad en uno de los motores centrales en que la voluntad se expresa. Así, encuentra perfectamente astuto que sea la actividad sexual la recompensada con el máximo placer, pues es precisamente aquella en la que el individuo presta a la especie un servicio que a él mismo en nada le beneficia, sino probablemente todo lo contrario; así se explica también el *post coitum omne animal triste*: pasado el espejismo placentero el hombre se da cuenta de que es manejado por algo que le supera y sin duda le destruirá. Cada orgasmo se presenta como un fin, sin otro futuro que esa negación del futuro que llamamos satisfacción. Pero inmediatamente el individuo se entera de que el espectáculo no ha sido montado en su beneficio y de que volverá de inmediato a la insatisfacción, porque es más útil que esté insatisfecho.

En todo esto hay un importante legado a la posteridad, porque nada menos que Sigmund Freud encontró en la obra de Schopenhauer el primer atisbo del planteamiento del psicoaná-

lisis. Hasta tal punto, que la teoría de la locura en Schopenhauer es muy semejante al pensamiento de Freud. Incluso habla de que hay mecanismos de olvidos en que lo olvidado es sustituido por falsos recuerdos. Freud, de cualquier manera, se sintió obligado a decir que él no había leído a Schopenhauer hasta luego de haber expuesto su doctrina, cuando se le señaló el parecido existente entre la teoría del psicoanálisis y el pensamiento del filósofo. En febrero de 1914, Freud declaró que Schopenhauer era "el único pensador que había, antes de él, establecido y formulado los principios fundamentales del psicoanálisis".

En efecto, hay una relación entre ambos cuando se refiere a este mundo de lo irracional que se sublima en lo racional. Este universo de pulsiones que nos puede llevar al desgarramiento íntimo e incluso a la locura, ese planteamiento de la base que no razona sobre la que se establece la frágil mente y la razón.

En su obra, Schopenhauer percibió que nuestro cuerpo nos es dado como objeto fenoménico pero, a la vez, interiormente, como voluntad de vivir. Somos una corriente agitada de pasiones e impulsos. Nuestra interioridad es la vía regia para acceder a la cosa en sí, en tanto somos criaturas de voluntad. Y, según Schopenhauer, todo lo es. Toda la realidad es en el fondo un querer que se quiere infinitamente a sí mismo en la multiplicidad de sus objetivaciones, sin alcanzarse nunca. Incluso nuestro entendimiento es un recurso de ese todo que es voluntad y en virtud del que somos un deseo eternamente insatisfecho. Corremos detrás de diferentes objetos sólo para jamás alcanzarlos o, si los alcanzamos, para enseguida hartarnos de ellos. Porque todos esos objetos son sólo representaciones que la misma voluntad pone ante nosotros. Nuestra vida es, por eso, permanente sufrimiento.

LAS VÍAS DE ESCAPE

Para escapar de esta maldición hay tres vías. La primera es la contemplación estética, porque, aunque sea por pocos instantes, en ella la voluntad se aquieta, se suaviza. Las otras dos vías, como luego veremos, son el ascetismo y la compasión. Las diferentes artes se corresponden a diversos grados de objetividad de la voluntad, desde la arquitectura, a través de la escultura, la pintura y la poesía, hasta la tragedia, en la que se presenta el conflicto de la voluntad consigo misma. En mayor o menor medida, todas las artes son liberadoras, al permitir el surgimiento de la contemplación desinteresada, aunque no alcanzan para redimir al hombre de la vida, sino que sólo significan un alivio momentáneo.

Schopenhauer fue un hombre extraordinariamente dotado para la percepción artística. Le encantaba el teatro y la literatura, en especial la española. Pero sobre todo tenía un entusiasmo especial por la música, que era, según él, la mejor vía para expresar en qué consiste el universo, con más precisión que la palabra y que la reflexión. Para Schopenhauer, cuando escuchamos una gran pieza musical es como si oyéramos el rumor de la voluntad y del mundo. Algo a la vez seductor, crispante, relajante, vigorizador. Escuchamos la voluntad misma por medio de la música.

En 1983, a raíz de una exposición de fotografía celebrada en de Madrid, escribí un texto para el catálogo en el que hacía algunas consideraciones sobre la relación de Schopenhauer con el arte. Ahí ponía que: "El filósofo mostró en los últimos años de su vida (en los primeros, por razones obvias, le hubiera sido imposible) una notable afición a la fotografía. Fue un gusto un tanto unilateral, pues lo único que le interesaba era su propia efigie. Se sacó varios retratos, con poses estudiadas de hombre célebre, lo que por aquel entonces comenzaba por fin a ser. Poco quedaba en ellas del atractivo joven de cabello ensortijado

y ojos relampagueantes que escribió *El mundo como voluntad y representación* y compartió amores en Venecia con Byron⁶, Leopardi⁷ y Chateaubriand⁸. Aparece más bien como un viejo búho sarcástico, con pinceles canosos erguidos en la sien, leontina en el chaleco y una semisonrisa tensa y cruelmente regocijada. Se notan en esas imágenes las decenas de minutos en paciente pose y la vanidosa fascinación por la fidelidad imparcial del ojo mágico de la cámara. Que él tenga la última palabra —se dice el furibundo sabio en sus postrimerías—, que él guarde apaciguada la forma de mi voluntad ya casi exhausta dispuesta para retornar a la confusión originaria y al estruendoso matriz del anhelo sin meta... Creyó Schopenhauer que el arte era representación pura, en donde la voluntad suspendía su tráfigo acuciante. Imagen del deseo, nirvana ilustrado, en la obra de arte pide tregua la vigilia brutal del querer ser y se expone sencillamente, cloroformizada por la belleza pura. La música, como debe recordarse, era la más nítida y honda de estas plasmaciones improbables; la literatura, en cambio, permanecía contagiada por complicidades apasionadas imposibles de purgar por completo. No tuvo tiempo el filósofo pesimista de hablar de la fotografía. ¿La hubiera adscrito sin más al orbe de la plástica figurativa, como una rama mecánica de la pintura? Su capricho senil por ella, dejando aparte la complacencia en su notoria egolatría, apunta quizás a un reconocimiento de índole diferente. En el ojo de la cámara ya no quedan sino ecos de las tormentas que se fraguan y disuelven en el alma del más puro de los artistas. Es, en verdad, un creador apático, sin libido, que nada espera ni nada exige del modelo que se le ofrece. A su lado, la pintura aún está llena de frenesí: no hay que comparar una fotografía pornográfica con un dibujo de simple intención erótica... Si algún sentimiento hay que suponerle a la cámara es precisamente el más moral de todos según la ética schopenhaueriana: la compasión. Dolores universales de

la avidez y de la lucha a muerte por la vida, de la decadencia y de la insatisfacción necesaria, congelados por una piedad fríamente fiel a la apariencia. Incólume de arrebatos, humilde. Ante el ojo compasivo de la cámara fotográfica quizás el viejo Schopenhauer, atrabiliario y conmovido, buscó la rendición de los temblores esenciales de la carne que no supo darle, allá en la remota Venecia de su juventud, refugio de vibrantes pesimistas, la dulce boca de Teresa Fuga”.

HAY OTRAS OPCIONES

La segunda vía que plantea Schopenhauer consiste en desamorarse de la vida. Porque es la voluntad la que nos hace apegarnos a la vida. En este camino ascético me hago cargo de todo el sufrimiento del mundo, busco activamente el sufrimiento propio y ajeno, de modo que mi interés por la vida va disminuyendo progresivamente. Se trata de cambiar la voluntad por la no-voluntad, dice Schopenhauer. Es decir, transformar el querer en el no-querer, aniquilando en nosotros todo deseo. Se trata, pues, del acceso al nirvana. La extinción. Una tercera vía, finalmente, es la compasión, por la que cada hombre puede llegar a comprender que todos los individuos, en tanto fenómenos de una realidad única, sólo son uno. En la compasión, accedo a la dimensión del amor desinteresado, que aniquila todo egoísmo. Ciertamente, Schopenhauer no vivió según ideales ascéticos o compasivos ni buscó el anonadamiento de su ego, ciertamente poderoso. Cuando se le reprochaba esto, contestaba que no tenía por qué vivir exactamente como pensaba. Amó razonablemente la vida y la disfrutó especialmente en sus últimos años, en los que se vio súbitamente célebre y apreciado. Falleció apaciblemente en 1860 en Dresden⁹.

EL RECONOCIMIENTO

Como es sabido y siempre se comenta, Schopenhauer se llevó particularmente mal con los profesores de filosofía. Se enfrentó a Hegel y a Schelling y dijo auténticas barbaridades de todos ellos. Despreció la filosofía académica, entre otras cosas porque no había logrado alcanzar reconocimiento en ella. Pero su triunfo es auténtico, porque efectivamente sus grandes rivales hoy sólo son manejados por los especialistas en filosofía, mientras que su obra sigue siendo leída por artistas, literatos, poetas, cineastas y aficionados que a veces rozan el fanatismo. Es decir, es uno de esos autores que está mucho más en las manos de los que rodean a los filósofos, que en las de los filósofos mismos. Cuando se cumplieron doscientos años del nacimiento de Schopenhauer escribí un artículo en forma de carta al pensador germano, donde entre otras cosas le decía: "Como durante treinta años su pensamiento careció de público reconocimiento, usted llegó a convencerse de que su deuda en prestigio asciende a 27.000 años. Lo único que puedo asegurarle es que por el momento la deuda se va saldando, aunque la impresión general es que el planeta y sus habitantes no tienen por delante los años suficientes como para hacerle justicia. Somos ahora bastante más pesimistas respecto a la supervivencia del mundo de lo que usted fue respecto a su nombradía, pero quizá resulte nuestro cómputo el equivocado, no el suyo. Por lo que a mí respecta, ojalá sea usted el que acierte. Un aspecto que le sorprenderá saber es que la perduración de su prestigio, incluso acrecentado, coexiste con el también acrisolado renombre de algunos de sus principales rivales filosóficos. Usted profetizó certeramente que unos cuantos años después de su muerte todo aquel que desconociera su nombre y las líneas maestras de su pensamiento sería tenido por un *ignorabimus*, pero se equivocó

al suponer que la felonía intelectual de Fichte, Schelling y Hegel (“esa criatura ministerial”, como usted con certero arte de injuria le llamó) sería definitiva y contundentemente desvelada. No hubo tal: en el panteón de los ilustres, su imperecedero monumento se codea con el de sus más detestados contemporáneos y hasta, suprema ofensa, algunos encuentran entre sus obras y las suyas más o menos deliberadas influencias. No sólo no ha logrado el reconocimiento tardío de su mérito desplazarlos a ellos de lugares de honor en la historia de la filosofía, sino que muchos admiradores entusiastas de *El mundo como voluntad y representación* no estiman menos *La fenomenología del espíritu* o *El ensayo sobre la libertad humana*. Lo que en su día fue querella irreductible resulta ahora complementariedad inevitable o hasta predestinada complicidad. En la conciencia aglutinante de las generaciones venideras, los pensamientos más perfilados de los sabios en liza se entremezclan, amalgaman y confunden como los huesos semejantes de los muertos en la confusión perpetua de la fosa común”.

Podríamos decir que, entonces, Schopenhauer triunfó. Mientras los grandes racionalistas han quedado a veces pasados de moda, él —desde esa versión romántica y vigorosamente irracional del universo y de nosotros mismos— sigue estando presente en toda la posteridad de los escritos de la reflexión sobre el inconsciente de nuestros días.

NOTAS

¹ Georges Benjamin Clemenceau fue un periodista, médico y político francés nacido en 1841 en Mouilleron-en-Pareds y fallecido en 1929 en

París. Militante de izquierda anticlerical en su juventud, pasó a liderar en su madurez la derecha nacionalista.

² Friedrich Majer fue un famoso orientalista alemán (1771-1818), que había sido discípulo de Herder.

³ Danzig era el nombre alemán de la actual ciudad polaca de Gdansk. A orillas del mar Báltico, es hoy la mayor ciudad portuaria de Polonia. Danzig fue su nombre oficial hasta 1945. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, las tropas soviéticas expulsaron a los ciudadanos alemanes y la ciudad pasó a llamarse tal como hoy se la conoce.

⁴ Hamburgo es la mayor ciudad alemana después de Berlín. Es capital del estado federado que lleva su mismo nombre y se encuentra en el norte de Alemania, a orillas del río Elba.

⁵ La ciudad de Göttingen, o Gotinga, es capital del distrito del mismo nombre y está atravesada por el río Leine. Su universidad fue fundada en 1734.

⁶ Lord George Gordon Byron fue un poeta romántico inglés que nació en Londres en 1788 y falleció en 1824 en Missolonghi, Grecia, víctima de la malaria. Entre sus obras se destacan *Cielo y tierra*, *Los dos Foscari*, *El corsario*, *Mazeppa*, *Las peregrinaciones de Childe Harold* y *Don Juan*.

⁷ Leopardi Giacomo Leopardi fue un poeta, filólogo y filósofo italiano nacido en Recanati en 1798 y fallecido en Nápoles en 1837. Sus obras más famosas son *Cantos*, *Versos* y *Opúsculos morales*.

⁸ François René, vizconde de Chateaubriand, fue un político y escritor francés nacido en 1768 en Saint-Malo, y fallecido en París en 1848. Se lo considera el iniciador del romanticismo literario francés. Sus obras principales son *Atala*, *René*, *Ensayo sobre las revoluciones*, *El genio del cristianismo* y *Memorias de ultratumba*.

⁹ Dresden es la capital del estado federado de Sajonia, al este de Alemania. Está ubicada en el valle del río Elba, unos 200 kilómetros al sur de Berlín.

Capítulo 13

Sören Kierkegaard, fe y filosofía

Muchos filósofos se han esforzado por comprender el mundo. Aristóteles habló del asombro, a partir del cual pensamos, reflexionamos y hacemos ciencia. Pero tal vez hay otros sentimientos mucho más profundos y más urgentes que nos llevan a pensar. Por ejemplo el miedo a la muerte, al qué será de nosotros. Esa sensación de que nos vamos a perder, a desaparecer como si nunca hubiéramos existido, es la que está en el corazón de la obra de Sören Kierkegaard, el gran pensador danés. Kierkegaard es un hombre que sufre, se pregunta qué va a ser de él, se angustia y teme. Los individuos a lo largo de la historia buscaron las respuestas a este tipo de preguntas a través de la religión, mucho más que en la filosofía. Lo divino es lo que promete y produce la salvación, mientras que la filosofía se contenta con la comprensión y el conocimiento.

Kierkegaard nació en 1813 en Copenhague y creció en una familia de riguroso espíritu religioso. Su padre era un personaje realmente obsesionado con la religión. En un momento determinado subió a uno de los montes cercanos a Copenhague para nada menos que maldecir al cielo y a Dios, porque pensaba que lo había abandonado. Todo este mundo traumático, de fe exas-

perada, es en el que crece Kierkegaard. Pero no le alcanza simplemente con cerrar los ojos y tener fe. Quiere tener fe pero también comprender, ir más allá de lo que da simplemente la obediencia a la religión establecida, con la que él, por otra parte, no se llevaba nada bien. Hay un salto, más allá de lo comprensible que es lo que hace la religión y es el que quiere dar Kierkegaard. La fe supone un salto más allá de la razón, un salto sobre el abismo de la nada, un salto sin ninguna garantía. Su obra es una mezcla extraordinaria de literatura y filosofía, pero además, un recorrido y un testimonio. Hay algo profundamente humano y creíble en toda su reflexión.

LOS SALONES Y EL TEÓLOGO

El padre de Sören Kierkegaard nació en Jutlandia¹, al norte de Dinamarca. Trabajó desde chico y a los catorce años fue a Copenhague, donde se dedicó al comercio textil con mucho éxito. Pronto se transformó en una persona de fortuna. Su primera mujer no le dio hijos y falleció tempranamente. Entonces contrajo matrimonio con la criada que trabajaba en su casa y a la que estaba unido por un lejano parentesco. Ella estaba ya embarazada al momento del casamiento y, con los años, tuvieron varios hijos. El séptimo de ellos fue Sören, quien nació en 1813. Cinco de sus hermanos murieron jóvenes, lo que fue vivido por la familia como una maldición que había caído sobre ellos por la inicial vida en pecado de la pareja. El propio Sören creía que también iba a morir en la juventud. Por otra parte, gracias a la prosperidad familiar, careció de problemas económicos o financieros, pero la relación con su familia, en general, y con su padre en particular, fue extremadamente difícil.

En 1830, Kierkegaard fue enviado por su padre a estudiar

teología, pero prefirió dedicarse a la literatura y a la filosofía, entregándose a una vida mundana y algo licenciosa. Pronto fue conocido por su espíritu crítico y satírico, así como por su habilidad dialéctica, que lo hacía brillar en fiestas y salones. Esto condujo a enfrentamientos cada vez mayores con su padre, que lo veía gastando el tiempo en teatros y cafés. Finalmente, cortaron relaciones. No obstante, en 1838, el anciano enfermó gravemente y antes de morir se reconcilió con su hijo. Luego de su fallecimiento, Sören retomó las prácticas religiosas, que había abandonado, y volvió a sus estudios con gran entusiasmo. En 1840 se licenció en teología, y en 1841 en filosofía.

EL PENSAMIENTO INDIVIDUAL Y EL DESAMOR

Kierkegaard vivió en la primera mitad del siglo XIX, durante el momento de la gran filosofía idealista alemana. Hablamos de Fichte, Schelling y sobre todo, Hegel. El pensamiento estaba centrado en los grandes temas: el espíritu, el ser y los universales. Extraordinarios conceptos que son muy abarcadores y que constituían una comprensión magna del mundo. Kierkegaard parte de un punto muy distinto. Básicamente, él mismo, la individualidad. Una serie de taras físicas (era bastante jorobado) le había deparado problemas para relacionarse con las mujeres. En cierto momento se enamoró de una joven, Regina Olsen, con quien, después de haberla seducido verbalmente, llegó al noviazgo pero sin atreverse, según parece, a dar el paso carnal. Su miedo a la impotencia recuerda a un permanente terror a sus propias limitaciones. La alegría de la joven de catorce años contrastaba con el carácter en general taciturno del filósofo. La relación duró tres años, hasta que él rompió el compromiso.

Kierkegaard habla desde su sufrimiento y desde su dolor.

No pone por delante una reflexión sobre el universo, sino un testimonio de vida, que es lo que podemos aplicar cualquiera de nosotros, porque todos partimos de nuestra propia experiencia. De hecho, llega a afirmar que todos pasamos por una serie de etapas en nuestro desarrollo, y hay un momento estético en el cual algunos atienden en forma excesiva la belleza, lo sublime y la representación de lo hermoso. Luego, hay una etapa ética, cuando vivimos preocupados por el deber, por las obligaciones. Finalmente hay una etapa religiosa, que es donde se busca la salvación, ese rescate frente a la muerte, la perdición y el olvido.

LAS DISTINTAS CARAS DE KIERKEGAARD

Kierkegaard publicó muchas de sus obras con distintos seudónimos. Se fue inventando personalidades diferentes, desde donde hablaba oscilando entre la ética que le atormentaba, la estética que le tentaba y la religión que le prometía salvación.

Este juego de máscaras es un recurso muy interesante, porque lo que hace ahí es tomar "experimentalmente", como él dice, un autor que de alguna manera represente un punto de vista, para mostrar sus limitaciones. Por ejemplo, en *Temor y temblor* el autor aparece firmando como Johannes De Silentio, y cuenta la historia de Abraham², que va a sacrificar al hijo porque Dios se lo ordenó. Cuando uno lee se da cuenta de que hay en el presunto autor, no en Kierkegaard, sino en De Silentio, una imposibilidad de comprender lo que pasa en Abraham. Porque De Silentio se ubica en el punto de vista ético, y desde allí trata de abarcar aquello que está más allá de él. Pero para el hombre ético, lo que hace el individuo religioso es mera locura. Este tipo de juego se va a dar siempre con los seudónimos,

que en realidad no implicaban ningún ocultamiento de identidad. En Copenhague, todo el mundo sabía quién era el autor de sus libros. En uno de sus escritos Kierkegaard decía que, a lo largo de los años, había ido acumulando fantasmas, y que el uso de seudónimos le permitía sacarlos de sí. Es decir, tomar un punto de vista y desarrollarlo, para ver hasta dónde podía llegar. A partir del estudio de diversos personajes, como Sócrates, Don Juan, Fausto y Antígona, entre otros, y a través de los diferentes seudónimos utilizados, Kierkegaard pudo exponer distintas opciones de vida o, como él decía, diferentes estadios. Se trataba básicamente de tres estadios, una vez más, el estético, el ético y el religioso. Entre ellos no había mediación posible sino sólo riesgo, salto, decisión.

Por ejemplo, hay un período que comienza en 1843 y va hasta 1847, donde el seudónimo que más aparece es "Johanes Climacus" y no deja de llamar la atención que los escritos posteriores, de 1848 a 1851 tienen como seudónimo "Anti-Climacus", es decir, lo contrario. Y el punto de vista de este Anti-Climacus es el de lo que Kierkegaard consideraba que era, realmente, el cristianismo. Para él, la fe es una relación personal entre el individuo y el Tú absoluto que lo interpela. Esa relación es resignación y confianza infinitas. Es un salto sobre el abismo de la incertidumbre. Esta interpretación kierkegaardiana de la fe puso en primer plano al individuo concreto, es decir, singular y sufriente, capaz de asumir su subjetividad como su única verdad, y su relación con Dios como un salto sobre el abismo de la nada. El individuo está siempre expuesto a la nada. Y esa exposición es la angustia misma, que revela su libertad, su responsabilidad y el riesgo ineludible de elegirse a sí mismo a cada paso.

El pensamiento de Kierkegaard giró en torno de dos temas prioritarios. El primero era el del individuo y su existencia con-

creta, y el segundo, que estaba íntimamente relacionado con éste, era el de su relación con el cristianismo, con el verdadero y no con el que veía a su alrededor y al que consideraba una especie de humanismo burgués, cuyo contenido de fe había pasado a ser sólo un hecho social, y donde, según sus palabras, se cometía la peor de las herejías, la de “jugar a ser cristiano”. Y por el otro lado, se planteaba el desafío de ser un verdadero cristiano, algo que, en última instancia, es imposible. Para Kierkegaard, la exigencia de vivir cristianamente es a la vez irrenunciable e imposible de cumplir. Se trata de un ideal que está demasiado elevado para nuestra naturaleza humana, porque vivir cristianamente significa hacerse como Cristo. Esa tensión entre la deseabilidad de ese ideal y la imposibilidad de conseguirlo va a regir toda la vida de Kierkegaard. Según él, como cristianos, estamos ante Dios, pero ese “ante Dios” desnuda nuestra imperfección, puesto que ante Dios —suma de todas las perfecciones— nadie es verdaderamente digno. Ante él, todos somos pecadores. De hecho, el pecado no es más que la conciencia de estar ante Dios.

VERSIONES DEL PECADO

El tema del pecado y la fe iba a ser desarrollado por Kierkegaard en el *Tratado de la desesperación*: “La oposición del pecado y de la fe domina en el cristianismo y transforma, cristianizándolos, todos los conceptos éticos, que así reciben un relieve más profundo”. Esta oposición se basa en el criterio soberano del cristianismo: si se está o no en presencia de Dios, criterio que implica otro, a su vez decisivo del cristianismo: la absurdidad, la paradoja, la posibilidad del escándalo. La presencia de este criterio es de extremada importancia cada vez que se quiera definir

al cristianismo, puesto que “es el escándalo lo que protege al cristianismo contra toda especulación”. ¿Dónde se encuentra la posibilidad de tal escándalo? En la conciencia de estar ante Dios. Pero en este punto, “primero, la realidad del hombre debería ser o existir como Aislado en presencia de Dios; y en el segundo punto, consecuencia del primero, su pecado debería ocupar a Dios. Ese diálogo entre el Aislado y Dios no entrará nunca en el cerebro de los filósofos, ellos no hacen más que universalizar imaginariamente los individuos en la especie. También es esto lo que ha hecho inventar, para un cristianismo incrédulo, que el pecado no es más que el pecado, sin que estar o no en presencia de Dios agregue o quite nada al asunto. [...] ¿Cuántas veces no se ha repetido que se escandalizaba la gente del cristianismo a causa de sus sombrías tinieblas, de su austeridad, etcétera? ¿No es ya tiempo de explicar que si los hombres se escandalizan ante él, en el fondo se debe a que es demasiado elevado o que su medida no es la del hombre, de quien quiere hacer un ser extraordinario? ¿No es por esto que el hombre ya no puede comprenderlo? También esto aclarará una simple exposición psicológica de lo que es el escándalo, que además demostrará toda la absurdidad de una defensa de un cristianismo en el cual se suprimiera el escándalo; que mostrará toda la estupidez o desvergüenza de haber ignorado los preceptos mismos del Cristo, sus tan frecuentes y diligentes advertencias contra el escándalo, cuando nos indica él mismo su posibilidad y necesidad; pues desde el momento en que la posibilidad ya no es necesaria, desde el momento en que ella deja de ser una parte eterna y esencial del cristianismo, el Cristo cae en el contrasentido humano de pasear de ese modo inquietante sus vanas advertencias contra él, en lugar de suprimirlo”.

A partir de 1843, Kierkegaard se dedicó casi exclusivamente a escribir. Su producción fue asombrosa por la cantidad de li-

bros realizados en muy poco tiempo. Redactó, además, un *Diario personal*, que comenzó en 1831 y continuó hasta 1855 y que ocuparía unos veinte volúmenes de unas trescientas páginas cada uno, una gran cantidad de sermones y “discursos edificantes”, que publicó con su nombre y apellido.

La tesis doctoral de Kierkegaard se tituló *El concepto de ironía con referencia constante a Sócrates* y giraba en torno de la ironía socrática y del romanticismo. Según Kierkegaard, los griegos llamaron “ironía” a una especie de suficiencia que eleva al individuo por sobre el mundo todo. En cambio, la ironía del romanticismo es asimilable al sentimiento de que el mundo se burla del individuo particular. Con esta ironía comienza la vida digna de ser llamada humana. El texto de Kierkegaard analiza la ironía según las diversas motivaciones psicológicas y acusa a la grandilocuente metafísica idealista de ocultar su raíz ironista, que dice con la mayor gravedad lo que no piensa —ni puede pensar— como serio, incurriendo así en una falsificación absurda. Pero todo esto en el fondo era una crítica a la filosofía hegeliana. Kierkegaard contraponía a la filosofía del sistema una filosofía de la praxis. El pensamiento del sistema era el de los grandes sistemas especulativos alemanes, que olvidaba nada más y nada menos que al individuo y sus pequeños dramas cotidianos. Filosofía de la praxis, en cambio, era para Kierkegaard la que se atiene a los vaivenes de la vida práctica de los hombres, que plantea siempre problemas que cabe tratar aquí y ahora. Para una filosofía del sistema, de lo que se trata es de explicar el devenir de la realidad toda; para la de la praxis, se busca reflexionar sobre mi experiencia, mis alegrías y tristezas, mis esperanzas y mis angustias. Según él, la primera había culminado en Hegel. De modo que cuando criticaba al gran filósofo alemán, lo estaba haciendo a toda la tradición filosófica occidental desde su lejano origen en Grecia, que siempre transformaba todo en

mediación y en lógica. Ese pensamiento pasaba por alto la vida concreta, que no es mediación y desenvolvimiento dialéctico, sino paradoja y contraste. No procede por síntesis, sino por elección. Y lo que existe en ella no es el Absoluto, sino el individuo y sus decisiones.

EL TEMA DE LA LIBERTAD

El ser humano no está programado por la naturaleza para cumplir determinadas funciones, sino que tiene que elegir. Eso es lo que llamamos "libertad", que significa que no tenemos nuestros objetivos biológicos, zoológicos, determinados de una manera fija como el resto de los animales, sino que poseemos una amplia capacidad de posibilidades distintas frente a las que tenemos que optar. No tenemos ninguna obligación de hacer esto o aquello, de ir hacia acá o hacia allá, de decir sí o decir no, y eso nos produce angustia, que es lo que sentimos ante el vacío de la libertad, y corresponde también al propio vacío de la muerte que presentimos. De modo que el espíritu tiembla, se angustia y en último término puede buscar la fe, que también es, a su vez, algo terrible, porque la divinidad no nos promete en principio razones, comprensión o utilidad. Se produce la incertidumbre de generar la ruptura entre dos mundos diferentes: de tener que elegir entre el de la razón, de lo útil, de lo verosímil y el de la fe. El absurdo terrible de la divinidad está en la historia bíblica cuando, como ya contamos, Jehová le ordena a Abraham que suba a un monte y sacrifique a su propio hijo, a quien lleva aterrizado pero con toda su fe, y cuando está apunto de matarlo lo detiene la mano del propio Dios. La divinidad lo que quiere decir es: no valen ninguno de los razonamientos humanos, tampoco los éticos que hacen que un padre no pueda matar a su

hijo. O crees o no crees. O entras en el mundo de la creencia y entonces todo es posible, puesto que para Dios todo es posible. O te mantienes fuera de ese mundo. No hay nada necesario, incluso el pasado, todo puede ser cambiado, borrado. Ésta es la opción a la que aspira Kierkegaard, quien dice que nunca encontró fuerza suficiente en lo que él llamaba “el caballero de la fe”. El que es capaz de dar el salto y decir: “ahí queda el mundo con su necesidad y razón y yo me entrego a lo irracional pero que salva”.

LAS POLÉMICAS POR EL CRISTIANISMO

Esta concepción del cristianismo, desarrollada por Kierkegaard, chocaba con la que alentaba la Iglesia danesa. El conflicto llegó a su punto máximo cuando, a la muerte del obispo Jakob P. Mynster, se habló de su vida como de “un testimonio de la fe”. Kierkegaard contestó que la vida de un cristiano, para llegar a ser un testimonio de la fe, tenía que estar expuesta al dolor, al sufrimiento y a la persecución, lo que no había sido el caso del buen obispo. Esto generó respuestas y, nuevamente, artículos de parte suya, una veintena, que llegaron, prácticamente, hasta el momento de su muerte. Un día de octubre de 1855, Kierkegaard se desmayó en medio de la calle, víctima de un derrame cerebral. Fue internado y pasó un último mes de profunda comunión con Dios, y murió con una gran paz el 11 de noviembre de 1855, a la temprana edad de cuarenta y dos años. Escribió toda su obra en danés, que naturalmente es una lengua de un reducido número de hablantes. Durante mucho tiempo, a pesar de que en su época gozó de notoriedad y fue un hombre notable, pasó desapercibido, porque el mundo donde había ejercido su pensamiento y su polémica no era el de los grandes

centros europeos. Poco a poco comenzó a ser descubierto, bastantes décadas después de la muerte, y se transformó en el precursor y fundador de eso que se llamará en el siglo XX el existencialismo.

La filosofía existencialista, basada en la existencia del ser humano, en su angustia, en su perplejidad, tiene su antecedente clarísimo en Kierkegaard. En nuestra lengua, Miguel de Unamuno es uno de sus primeros lectores. Pero también influyó a los filósofos existencialistas franceses, como por ejemplo Gabriel Marcel³ y Jean-Paul Sartre, entre otros, incluso al propio Heidegger y al existencialismo alemán en particular, llegando a Karl Jaspers⁴. La figura de Kierkegaard es más reconocida en el siglo XX que en el XIX, que fue cuando escribió. Hoy, por supuesto, su lenguaje sigue resultándonos extraordinariamente atractivo y tiene una gran fuerza literaria, y sobre todo de una emoción vívida. Hay en esas obras alguien que está debatiéndose con problemas terribles, que está ofreciendo un camino extraño, absurdo y, sin embargo, a veces tentador. Es el de ese Dios que no se pliega a la razón y que promete que, dejándolo todo y teniendo fe, el individuo se salvará. Pero su obra, como expresión subjetiva del pensar, es ese tipo de ensayo que no es académico, que no puede enseñarse en una clase, porque tiene que ver con la experiencia personal, de reflexión y ahondamiento en la propia condición existencial, que es una tarea de años o de toda una vida, que no se puede captar en el escaso tiempo que se asigna a una clase.

NOTAS

¹ Jutlandia es la península que, entre el mar del Norte y el mar Báltico, incluye la parte continental de Dinamarca y parte del estado federal alemán de Schleswig-Holstein.

² Abraham, patriarca hebreo que nació en la ciudad de Ur, en Caldea, y condujo a su pueblo hacia Canaán. Según la Biblia, Dios puso a prueba su fe ordenándole sacrificar a su primogénito. Cuando estaba a punto de matar a su hijo, Dios, mediante un ángel, lo detuvo y le mostró un cabrito, que inmediatamente ocupó el lugar del niño.

³ Gabriel Marcel fue un dramaturgo y filósofo francés nacido en París en 1889 y fallecido en la misma ciudad en 1973. Sus principales obras filosóficas son *Ser y tener*, *Diario metafísico* y *El misterio ontológico*.

⁴ Karl Theodor Jaspers fue un psiquiatra y filósofo alemán nacido en Oldenburg en 1883 y fallecido en Basilea en 1969. Sus obras filosóficas más importantes son *Filosofía*, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, *Origen y meta de la historia*, *Psicología de las concepciones del mundo* y *La fe filosófica*.

Capítulo 14

Karl Marx, el filósofo del cambio

Karl Marx fue y es leído por muchos, y también tuvo una gran cantidad de discípulos. Ejerció una gran influencia en círculos académicos y resultó el promotor de un enorme movimiento de masas que trastocó la historia. De familia judía, nacido en Tréveris en 1818¹. Fundamentalmente, se ocupó del estudio económico de la sociedad de su época. En su juventud sintió atracción por los filósofos materialistas griegos, como Epicuro y Demócrito de Abdera, en quienes basó su tesis de doctorado. Vivió gran parte de su vida ganándose el sustento como periodista, tarea que desarrolló con talento. Sus crónicas son atractivas y tienen ironía y un sentido despiadado de realismo. Cuando uno lee libros como *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, o sus artículos sobre la actualidad de aquellos días, siente toda la fuerza de un notable periodista que hoy sería considerado de investigación.

El pensamiento de Marx podría resumirse en una frase. En una de sus tesis sobre Ludwig Feuerbach, la número once, que es la que ha llegado a ser más célebre, dice: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo; de lo que ahora se trata es de transformarlo". Quizás éste es el re-

sumen de su impulso filosófico. Marx no quiso simplemente conocer el mundo, sino cambiarlo, pero naturalmente sabía que no se puede transformar a la realidad sin haberla comprendido.

ABOGADO, HISTORIADOR Y ECONOMISTA

El padre de Karl Marx fue un próspero abogado judío de ideas liberales. Cuando Prusia se anexó la zona de Renania², puso en vigencia la reglamentación que prohibía a los judíos, entre otras cosas, trabajar en la administración de justicia. Por lo tanto, para poder continuar ejerciendo como hombre de leyes, en 1824 se convirtió al evangelismo e hizo bautizar a su esposa e hijos. Hasta 1835 el joven Karl cursó sus estudios en el Liceo Friedrich Wilhelm, en Tréveris, y luego estudió Derecho en las universidades de Bonn y Berlín³. Como era un muchacho muy inquieto y brillante, estudió también filosofía, historia, historia del arte y literatura. En 1841 obtuvo el título de doctor en filosofía en la Universidad de Jena. Sin embargo, decidió no seguir la carrera académica y docente sino dedicarse al periodismo. Publicó así, en 1842, algunos artículos en diversos medios de la izquierda hegeliana y pronto llegó a dirigir, en Colonia⁴, un periódico liberal auspiciado por industriales renanos. Conoció por esa época a quien sería de ahí en más su mejor amigo y su más incondicional colaborador, Friedrich Engels⁵.

Al año siguiente contrajo matrimonio con una amiga de la infancia, Jenny von Westphalen. En esos años, además, redactó varios ensayos, entre los que cabe señalar el titulado *Sobre la cuestión judía*, y concluyó su trabajo *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Para Marx, el Estado no era, como parecía ser para Hegel, la realización racional de la libertad, sino la institucionalización de la explotación de toda una clase, la de los trabajado-

res asalariados, que quedaba marginada de la plena humanización. La contradicción entre capitalistas y proletarios exigía su superación dialéctica. Hegel no veía esto, según Marx, y así su filosofía terminaba legitimando el *statu quo*. Sin embargo, no se trataba de rechazar a Hegel, sino de hacerle asentar firmemente sus pies en la materialidad de lo real, utilizando justamente y nada menos que la dialéctica, el principal descubrimiento hegeliano. Sólo que, en virtud de este giro, no se estaba ya ante una dialéctica idealista, sino ante una materialista.

EL MATERIALISMO DE MARX

Los materialismos de la Antigüedad, el de un Demócrito, un Epicuro o de un Lucrecio, lo eran en un sentido estricto. Explicaban que todo está hecho de átomos, que la realidad no tiene espíritu sino que todo es cuerpo. Pero no se introducían en el campo de lo histórico. El materialismo de Marx parte efectivamente de estos materialistas clásicos de la Antigüedad, pero introduce la dimensión histórica. Lo importante no es solamente que todo el mundo sea material, que todo esté hecho de átomos y de cuerpos. Es decir, que no haya espíritus sobrenaturales. Pero esto no sólo se aplica a la naturaleza, sino que además influye en la historia, porque también los pueblos y las sociedades se desarrollan en función de mecanismos materiales. Así es el mismo mundo en el que vivimos el que está basado en condiciones materiales. Según Marx, normalmente ponemos por encima de la realidad a los ideales, las grandes palabras, las virtudes, la justicia, los más elevados sentimientos, y no nos damos cuenta de que son las condiciones materiales las que determinan realmente nuestras sociedades. Los seres humanos nos desarrollamos de acuerdo con nuestras posibilidades tecnológi-

cas, y también según las desigualdades económicas. Es decir, la jerarquía que da el hecho de que unos posean y los otros tengan que trabajar para los que poseen y para sus subsistencias. Esas condiciones materiales surgen de lo que comemos y necesitamos en general para sobrevivir, así como de lo que producimos tecnológicamente. Las condiciones materiales, además, son las que determinan nuestras ideologías y las impresiones que tenemos del mundo. Es esa base, esa infraestructura material, la que explica, la que da cuenta de nuestra visión de la realidad y se expresa a través de las ideologías políticas y, en general, de todas las visiones ideológicas que pretenden explicar lo real. Para Marx hay que dar vuelta las cosas y decir, si queremos entender el mundo, que no debemos escuchar a los ideólogos, y debemos tratar de comprender la materialidad de las relaciones tecnológicas, económicas, en las que viven los pueblos.

Marx explicaba que la naturaleza de los hombres depende de condiciones materiales. Las instituciones e ideologías mediante las cuales los hombres regulan sus relaciones, se comprenden a sí mismos y entienden el mundo en el que viven, están condicionadas por la base económica de la sociedad. Por lo tanto, según Marx, los hombres sólo podrán realizarse plenamente en una sociedad libre y racional. Ahora bien, en la sociedad capitalista grandes sectores de la población son relegados a condiciones inferiores de vida en nombre del principio de la división del trabajo. Esto significa que, en términos hegelianos, la sociedad capitalista carece de realidad racional. Entendiendo esa realidad, es como vemos la verdad de la sociedad, que no está en su ideología o en su discurso —a veces autocomplaciente, que tiene sobre sí misma— sino en sus relaciones económicas y sociales. Ésa fue la gran vuelta a las cosas que promovió el pensamiento de Marx.

VIDA DE PERIODISTA

En 1844 Marx se instaló con su esposa en París, donde intentó vivir de sus colaboraciones periodísticas a diversos periódicos y revistas. Comenzó a estudiar a fondo a los economistas clásicos ingleses y se contactó con la llamada Liga de los Justos, una sociedad comunista secreta, así como con diferentes uniones obreras. Marx encontró gran afinidad entre sus propias opiniones y las doctrinas de los comunistas, que cuestionaban radicalmente al sistema capitalista y proponían la propiedad común de los medios de producción. En esos años escribió sus *Manuscritos económico-filosóficos*, que permanecerían inéditos por casi noventa años. En ese texto, Marx denunció la naturaleza alienada del trabajo bajo el capitalismo, contrastándola con la idea de una sociedad posible en la que los hombres pudieran desarrollarse libremente en un marco de producción cooperativa. Se relacionó también con los anarquistas y escribió, junto con Engels, un libro que fue publicado en 1845 y que cuestionaba el mundo académico alemán de esa época. *La sagrada familia* fue el nombre —obviamente irónico— con el que ambos autores aludían a los más prestigiosos profesores académicos alemanes, con Bruno Bauer⁶ a la cabeza. Luego colaboró en un semanario escrito en alemán, de tendencia netamente antiprusiana, que se publicaba en París. Cuando el gobierno de Prusia, molesto ante las críticas de que era objeto, solicitó al Ministerio de Interior francés que tomara medidas para acabar con esa publicación, todos los columnistas y periodistas del semanario vieron sus visas revocadas. Entre ellos, Marx. Expulsado de Francia, se dirigió a Bruselas. Redactó allí sus famosas *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, libro que fue conocido después de su muerte.

EL MANIFIESTO COMUNISTA

En 1847 Marx dio a conocer su *Miseria de la filosofía*, obra en la que respondía polémicamente a la *Filosofía de la miseria* del anarquista Pierre-Joseph Proudhon. Los anarquistas rechazaban toda forma de propiedad y de Estado, así como cualquier alineamiento político. Marx criticaba el régimen de propiedad burguesa y pretendía reemplazarlo por uno comunista. Para ello aceptaba organizar un partido proletario que se planteara la acción política con la finalidad de apropiarse del Estado. Para Proudhon estas estrategias sólo podían reproducir los funcionamientos represivos.

Ese mismo año Marx fundó, junto con Engels, la Sociedad de Obreros Alemanes de Bruselas, fue elegido vicepresidente de la llamada Acción Democrática y poco después participó en el Segundo Congreso de la Liga de Comunistas, realizado en Londres. Se le encargó en ese momento redactar, junto con Engels, un manifiesto. Ese texto, conocido como *Manifiesto comunista*, fue publicado en febrero de 1848. Allí Marx y Engels plantearon que la historia de las sociedades es siempre historia de las luchas de clases. Este principio fue la base de lo que luego se llamaría el materialismo histórico.

El *Manifiesto comunista* es uno de los textos más célebres de la filosofía y uno de los más extraordinarios elementos subversivos de todos los tiempos. Un verdadero evangelio de la nueva clase. Dicen Marx y Engels en el *Manifiesto*: "Las particularidades y los contrastes nacionales de los pueblos se borran más y más al mismo tiempo que se desarrollan la burguesía, la libertad de comercio, el mercado mundial, la uniformidad de la producción industrial y las condiciones de vida resultantes. Cuando el proletariado llegue al poder, las hará desaparecer más radicalmente todavía. Una de las primeras condiciones de su emanci-

pación es la acción unificada, por lo menos la de los trabajadores de los países civilizados. En la medida en que se suprima la explotación del hombre por el hombre, se suprimirá la explotación de una nación por otra nación”.

LA LUCHA DE CLASES

En 1849 Marx publicó *Trabajo asalariado y capital*, y también un artículo sobre la historia del Imperio Prusiano, que tuvo como consecuencia su inmediata expulsión del territorio alemán, donde había vuelto a residir. Marx se instaló entonces con su familia en Londres. Como inmigrante irregular, no podía acceder a un trabajo estable y su única posibilidad de subsistencia consistía en escribir artículos para diversos periódicos. Si bien tuvo algún éxito en ese campo, se trataba de un trabajo bastante mal pago y la situación económica de la familia Marx se convirtió en francamente mala. Tres de sus hijos fallecieron en esos años, y la salud de su esposa y la suya propia se deterioró irreversiblemente. En realidad, sólo pudo sobrevivir gracias a las ocasionales ayudas económicas de Engels. Sin embargo, Marx no dejó de estudiar y producir. Entre otras cosas, mejoró su dominio del inglés y el francés, y aprendió español y ruso. Todos los días concurría a la biblioteca del Museo Británico y allí leía y escribía. En 1850 publicó *Las luchas de clases en Francia*, y en 1852, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. También por entonces concibió el proyecto de elaborar una crítica de la economía política clásica. Debido a sus problemas financieros, familiares y de salud, el trabajo fue mucho más lento de lo que en principio él había previsto. En 1859 publicó, como primera parte de esa tarea, su *Contribución a la crítica de la economía política*, obra que tuvo una buena recepción y donde Marx expone que el estadio

histórico que denominamos capitalismo debe ser superado en virtud de su radical irracionalidad. Es claro que dicha irracionalidad debía aún ser probada con precisión. A ello se dedicaría la continuación de este texto, un estudio pormenorizado sobre el capital.

LA PLUSVALÍA

La fuerza de la obra de Marx se centra en un tema económico. Piensa que los seres humanos estamos obligados a trabajar para reproducir nuestras sociedades, para obtener nuestros alimentos, cobijo, la protección que necesitamos y, en fin, para desarrollar nuestra vida en común. Los individuos estamos alienados porque la mayoría de nosotros no somos verdaderamente dueños de lo que hacemos y de nuestro trabajo ¿Por qué? La respuesta es que hay una distribución socialmente injusta, un mundo de poseedores del capital —de la masa fundamental económica de una sociedad— que facilitan y aportan el dinero para la producción, para la maquinaria, etcétera, en la que van a trabajar el resto de los miembros de la comunidad. Los poseedores del capital (que, por tener el capital, también son propietarios de los medios de producción) obtienen ese producto, pero además una parte excedente de lo que producen esos trabajadores, una plusvalía, que en lugar de ir a los trabajadores mismos, va a los dueños de los medios de producción. Ésa es la base de una economía burguesa. El dueño del capital obtiene lo que ha invertido en el trabajo por costear el trabajo de los demás, pero también una plusvalía, una renta excedente que le permite ir acumulando cada vez más, mientras que los trabajadores nunca llegan a ser dueños plenamente de lo que están haciendo.

Según Marx, la riqueza no es producida por el capital sino por el trabajo humano. Lo que origina la ganancia capitalista no es otra cosa que la explotación de los obreros. Y esta explotación se produce siempre, sin importar que los sueldos sean más altos o más bajos. Lo original del enfoque radica en la aplicación del método dialéctico a la economía política. Allí donde los economistas clásicos ven relaciones entre mercancías, Marx descubre relaciones sociales, es decir, entre personas. El mismo valor de cambio de las diversas mercancías deriva del tiempo de trabajo social necesario para producirlas. El uso del dinero y la cuantificación del valor de los artículos sugieren lo que Marx llama fetichismo de la mercancía, que consiste en adjudicar a las cosas valores como si fuesen sus propiedades naturales, olvidando que toda valorización se resuelve en las mutuas relaciones de los seres humanos como productores y permutantes de bienes.

Esa falsa conciencia que no ve más que relaciones entre cosas, encuentra una particular expresión en la cosificación y venta de la fuerza de trabajo. En este simple hecho de considerar la fuerza de trabajo como una mercancía entre otras, que puede ser comprada y vendida en el mercado, consiste precisamente la explotación capitalista. Al vender su fuerza de trabajo el asalariado recibe a cambio una cantidad de dinero igual al costo de su subsistencia y de otras necesidades, que pueden variar históricamente. El propietario de los medios de producción paga esa suma y adquiere el derecho de utilizar la fuerza de trabajo del obrero, apropiándose del excedente de valor creado. Si la mitad de la jornada de trabajo corresponde al valor de los productos necesarios para reproducir la fuerza de trabajo, la otra mitad es trabajo no pagado y apropiado por el empresario. Marx muestra que la producción de la plusvalía en el capitalismo sólo es apropiación de trabajo no pagado. Ese trabajo excedente no pagado se va acumulando una y otra vez por la clase

capitalista en forma expansiva. De hecho, el capitalismo puede ser definido como un sistema en el que el único objeto de la producción es aumentar sin límite tal acumulación de capital. Aquí se encuentra precisamente la esencial irracionalidad del sistema capitalista que Marx revela.

MARX Y LOS DERECHOS HUMANOS

Según Marx, los llamados derechos del hombre —con sus reivindicaciones de libertad, igualdad, participación en el poder político, etcétera— no son verdaderamente sino derechos del burgués, dueño ya de un Estado destinado a garantizar sus privilegios y deseoso ahora de eternizar en un código inmutable los principios del librecambio. En la sociedad burguesa, todos los hombres concretos pierden sus perfiles sometidos a la abstracción igualadora del dinero, pero no alcanzan la auténtica realización de su ser genérico, sino que sencillamente se pliegan a las exigencias del sistema capitalista. Lo que se presenta como un ideal político inspirado por lo más noble de la naturaleza humana no es, en el mejor de los casos, más que el repertorio de piadosos deseos y buenas intenciones, imposibles de cumplir en el Estado vigente, o un enmascaramiento sublimado de la situación real. Tal como lo explica Carlos Eymar en su libro *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*: “La esfera de circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compraventa de la fuerza del trabajo, era en realidad el verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Lo único que allí impera es libertad, igualdad, y propiedad. ¡Libertad!, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo, la fuerza del trabajo, no están determinados más que por su libre voluntad. Contratan como per-

sonas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades se dan una expresión jurídica común. ¡Igualdad!, pues sólo se relacionan entre ellos como propietarios de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad!, pues cada uno de los dos se interesa exclusivamente por sí mismo. La única fuerza que los une y los pone en relación es la de su egoísmo, su ventaja particular, sus intereses privados".⁷

EL CAPITAL, SU OBRA CUMBRE

El estudio sobre el capital, proyectado por Marx como continuación de su *Contribución a la crítica de la economía política*, publicado en 1859, se fue demorando por diferentes motivos. Por un lado, Marx dedicó varios años a redactar un voluminoso análisis sobre las diferentes teorías de la plusvalía. Por el otro, en 1864 fue elegido para integrar el Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores, o, como luego se la llamó, la Primera Internacional. Esta actividad le insumió enormes esfuerzos. De hecho, Marx fue el autor de casi todos los documentos elaborados por ese organismo. Se opuso allí a los anarquistas, sosteniendo la necesidad de que los obreros adoptasen formas efectivas de acción, sin excluir la constitución de un partido político. Finalmente, en 1867, bajo el título de *El capital - Crítica de la economía política. Libro Primero*, Marx publicó su demorado análisis del proceso de producción capitalista. El texto tuvo un éxito inmediato y arrollador y pronto fue traducido a diferentes idiomas.

A partir de 1869, Engels pudo asegurar a Marx una renta anual fija para que pudiera despreocuparse del dinero. No obstante, su pésima salud y las muertes de su esposa y su hija mayor

oscurecieron sus últimos años. Falleció en Londres el 14 de marzo de 1883. Poco antes, refiriéndose a quienes pretendían hablar en su nombre y representar su pensamiento, como si éste fuese algo fijo y acabado, había declarado a Engels: “Yo, desde luego, no soy marxista”.

Los dos volúmenes siguientes de *El capital* habían sido terminados por Marx en los años inmediatamente siguientes a la aparición del primero, pero, sin embargo, siguió corrigiéndolos hasta su muerte. Sería luego Engels quien los revisaría y publicaría póstumamente. El *Libro Segundo* apareció en 1885 y el *Libro Tercero* en 1894.

TEORÍA DE LA PRAXIS

Ya hace algunos años le decía a mi hijo, Amador, en el libro dedicado a la política, que los que siguieron el pensamiento de Marx propusieron que el proletariado se convirtiera por la vía revolucionaria de la guerra civil en clase dominante, aboliera la propiedad capitalista e instaurara una economía comunista, en que la única dirección estatal se encargase de planificar la producción y fijar las retribuciones. En los países en los que se puso en práctica esa doctrina —empezando por Rusia— el resultado no pudo ser peor. El Estado creció hasta convertirse en un superempresario capitalista de la especie más tiránica, pero además sumamente ineficaz. En la Unión Soviética, las libertades civiles que habían aportado las revoluciones burguesas del siglo XVIII se perdieron pero la desigualdad continuó, y más aguda que nunca, porque era desigualdad de poder político. Antes, un trabajador podía ser despedido por un empresario intolerante pero encontrar empleo con otro de la competencia. En el comunismo autoritario, todo el que no se somete al único patrón

vigente sufre no sólo el desempleo sino cárcel o eliminación física. La nueva clase dirigente, el Partido Comunista, gozaba —goza aún, donde puede— de todos los privilegios en países empobrecidos, uniformizados y sometidos a un lavado de cerebro constante por los dictadores ideológicos del sistema.

Sin embargo, no quiero dejar de mencionarte —le decía a Amador— los aspectos positivos que tuvieron el pensamiento marxista y el movimiento comunista en los países desarrollados europeos. Sirvieron para forzar una serie de reformas imprescindibles que humanizaron socialmente el capitalismo, lo dignificaron políticamente y hasta lo hicieron más eficaz como sistema productivo. En el *Manifiesto comunista* se encuentran, entre abruptos mesiánicos menos aprovechables, reivindicaciones sensatísimas para su época. La propiedad pública de ferrocarriles y comunicaciones, el impuesto progresivo sobre la renta, la abolición del trabajo infantil, la enseñanza gratuita y el pleno empleo. Son objetivos en muchos casos hoy ya conseguidos o que siguen vigentes, pero ahora no como propuestas subversivas sino como exigencias moderadas y razonables.

MARX COMO FUERZA HISTÓRICA

Evidentemente no es un secreto el impacto que ha tenido la obra de Marx en la historia. El marxismo no es simplemente una filosofía, sino que es a la vez una fuerza social transformadora. Algunas veces también fue y es una coartada para movimientos totalitarios, autocráticos, que con un revestimiento ideológico proporcionado por Marx lo que han descubierto e inventado son nuevas tiranías burocráticas sobre los pueblos. De cualquier manera, pocos individuos han tenido una influencia personal tan extraordinaria como Marx en la historia.

Y si nos referimos exclusivamente a la historia contemporánea, yo creo que ninguna otra figura puede comparársele. Su obra ha sido discutida por los economistas, también por las repercusiones prácticas que tuvo en algunos países, donde ha habido desajustes fundamentales. Marx estaba convencido de que la verdadera revolución sólo podía darse en los países burgueses desarrollados y él esperaba que ocurriera en Inglaterra o en Alemania. Pero se desarrolló en la atrasadísima Rusia, donde no existía burguesía sino un campesinado gobernado por aristócratas. Su obra se discutió y discute desde el punto de vista teórico-económico, y desde los efectos históricos que ha tenido en algunos países, y obviamente sobre la pérdida de libertades e incluso el atraso en ocasiones de algunas sociedades que han querido seguir la ortodoxia. Son las condiciones materiales las que forman las sociedades. Mientras el mundo esté dividido entre poseedores y desposeídos, entre los que pueden aprovecharse de la necesidad ajena y los que no tienen más remedio que hacer lo que les manden si quieren sobrevivir, mientras haya ese planteamiento que no viene de los cielos, sino que surge de la organización de la sociedad, no se puede decir que haya auténtica libertad. Ese reto del pensamiento marxista, más allá de que sus revoluciones sean mejores o peores, sigue vigente y sigue siendo un problema a resolver por nosotros, las personas, los ciudadanos que hoy vivimos en el mundo.

NOTAS

¹ Tréveris es la más antigua ciudad alemana —data del año 16 a. C.—, ubicada en el estado federado de Renania-Palatinado, a orillas del río Mosela.

² La región de Renania se extiende por los actuales estados alemanes de Renania-Palatinado, Renania del Norte-Westfalia y el Sarre.

³ Bonn es una ciudad ubicada en la Renania del Norte-Westfalia, en el límite con Renania-Palatinado.

⁴ Colonia, a orillas del río Rin, es una de las ciudades más grandes de Alemania, junto con Berlín, Hamburgo y Múnich.

⁵ Friedrich Engels nació en 1820 en Renania y falleció en 1895 en Londres. Era hijo de un importante empresario industrial textil. Estudió en la Universidad de Berlín, donde se vinculó a los hegelianos de izquierda. Amigo y colaborador de Marx a lo largo de toda su vida. Además de las obras que escribió con Marx fue autor, entre otros textos, de *Del socialismo utópico al socialismo científico*, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, *Anti-Dühring*, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

⁶ Bruno Bauer: Filósofo y teólogo alemán nacido en Eisenberg en 1809 y fallecido en Berlín en 1882. Fue discípulo de Hegel y a la muerte del maestro se ubicó entre los hegelianos de derecha hasta 1839, sufriendo entonces un giro radical. Fue profesor de Marx y, tiempo después, de Nietzsche, aunque no mantuvo buenas relaciones con ninguno de ellos. Sus principales obras fueron *Crítica de los Evangelios Sinópticos*, *La religión del Antiguo Testamento*, *Cristianismo revelado*, *Cristo y los Césares* y *De la dictadura occidental*.

⁷ Carlos Eymar es un filósofo español nacido en 1951. Ha enseñado en la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus principales obras pueden citarse *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*, *El funcionario poeta: elementos para una estética de la burocracia* y *De la historia y el concepto del desarme*.

Capítulo 15

Friedrich Nietzsche y la filosofía del martillo

En nuestros días, la mayoría de los filósofos se dedican profesionalmente a la docencia. Sin embargo, a lo largo de la historia ha habido muchos pensadores que no fueron profesores de filosofía. Se trata en algunos casos de intelectuales que no han sido académicos, y que carecen de una obra docente. Uno de los nombres destacados que la Academia ha tardado en reconocer como importante es el de Friedrich Nietzsche, quien se dedicó, en primer lugar, a la filología, disciplina en la que se destacó siendo discípulo y amigo de algunos de los filólogos más importantes de su época, tales como Friedrich Wilhelm Ritschl¹ y Erwin Rohde². A lo largo de su vida, dio a luz una obra extremadamente personal, que comenzó con una novedosa y polémica interpretación del mundo antiguo y de la cultura griega clásica y que lo condujo a la crítica radical del cristianismo y del humanismo positivista de su época³.

Nietzsche fue, inicialmente, un seguidor de la obra de Arthur Schopenhauer, de quien toma esa imagen del cosmos como una voluntad que lucha por desear, por extenderse, que arrolla todo a su paso y que no surge de una razón organizadora, sino más bien del impulso ciego. Pero a diferencia de

Schopenhauer, que ve esto como una especie de dolor, Nietzsche considera que sí hay sufrimiento pero también hay alegría, una profunda exaltación. Schopenhauer ve el juego de la voluntad desde el individuo y constata que la voluntad se vale de él para sus propios fines y luego lo aplasta sin miramientos. El resultado es un irrenunciable pesimismo: la vida es dolor, porque es deseo; y el deseo tiene como únicos destinos la insatisfacción o el hastío. Nietzsche, en cambio, considera que el yo es una ilusión, y entonces adopta un punto de vista descentrado para contemplar el juego que eternamente fluye de las fuerzas que componen la voluntad de poder. Este juego se le aparece, pues, como gozoso. Para Schopenhauer la voluntad es una —es la cosa en sí que el universo es—, mientras que para Nietzsche no hay más que infinitas y fugaces puntuaciones de voluntad, cuyas tensiones y choques son las que constituyen toda entidad perceptible o pensable.

Nietzsche cumplió y superó la profecía de Schopenhauer. Vio ese mundo que regresa, ese girar de los eones⁴, de los deseos, de los impulsos humanos. Pensaba que de todo esto podemos ir obteniendo una superación y una exaltación. Para él, la visión cósmica de la danza del devenir es motivo de celebración.

CRIADO ENTRE MUJERES Y SIN SALUD

Nietzsche nació en Röcken, Sajonia, en 1844⁵. Huérfano de padre desde los cinco años, se crió con su abuela, su madre, su hermana y dos tías. Estudió en el Gymnasium de Naumberg⁶ y luego en el famoso internado de Pforta⁷. De aquellos años juveniles datan las primeras evidencias de su precaria salud. Según los registros del internado, Friedrich concurría frecuentemente a la enfermería por diversas causas: dolores de cabeza, malestares

estomacales, vómitos y diarreas, mostrando una fragilidad que sería una característica de toda su vida. Más tarde, profundizó sus estudios de filología en la Universidad de Berlín y en la de Leipzig. En 1869 fue nombrado profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea⁸. Al estallar la guerra franco-prusiana⁹ se incorporó como enfermero al ejército alemán, aunque sus habituales problemas físicos le impusieron el regreso a tareas académicas. En Basilea conoció al compositor Richard Wagner¹⁰, quien ejerció una enorme influencia sobre él. Nietzsche entendía que Wagner representaba la renovación de la cultura alemana. No es extraño, por eso, que la primera obra del filósofo, *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, tuviera la intención de justificar las concepciones dramáticas wagnerianas. Sin embargo, la posición de Nietzsche respecto de Wagner fue cambiando. A medida que su pensamiento y su vida fueron desplegándose, Nietzsche adoptó claras tomas de posición frente a su cuñado Bernhard Förster, antisemita y negrero¹¹, contra Wagner, y ante el nacionalismo y militarismo prusiano. En este sentido, fue un decidido europeísta y cosmopolita. Tuvo una actitud agresiva y definida, además, contra la burocracia universitaria. Incluso cuando debemos calibrar el alcance de sus afirmaciones teóricas principales, son bastante clarificadoras cuando analizamos su oposición respecto de la pena de muerte, los procedimientos carcelarios demasiado rigurosos de su época y su permanente desdén por la falta de veracidad e hipocresía. *El origen de la tragedia en el espíritu de la música* es el libro con el que finaliza su carrera como filólogo clásico y con él se verifica la primera etapa del desarrollo de la filosofía nietzscheana.

UN INCOMPRENDIDO

Los colegas de Nietzsche no supieron comprender que el análisis que presentaba no era en modo alguno filológico, sino netamente filosófico. En *El origen de la tragedia en el espíritu de la música* Nietzsche presenta la tensión entre un principio apolíneo, que rige las formas, las apariencias, la claridad, y un principio dionisiaco, que expresa el verdadero fondo de la realidad, la exaltación de las pasiones, la embriaguez, la vida misma. Así, en la tragedia, el artista proporciona un consuelo, mediante bellas formas, frente a lo puramente dionisiaco, amenazante y disolvente. Pero la tragedia entra en crisis en el siglo V antes de Cristo, según Nietzsche, en virtud del optimismo racionalista, representado por Sócrates y Eurípides¹². Entre 1873 y 1876, Nietzsche publicó cuatro artículos reunidos bajo el título de *Consideraciones intempestivas*. Realiza allí una crítica radical de la cultura, calificando a ésta de estéril y contraria a la vida.

En 1878 aparece *Humano, demasiado humano*, que abre la segunda etapa del pensamiento nietzscheano, en la que él se aparta de sus influencias iniciales y adopta una postura de rechazo de muchas de sus anteriores opiniones, como, por ejemplo, las que había expresado sobre Schopenhauer —reflejadas en la separación de lo dionisiaco y lo apolíneo— y Wagner. En esta época abandonó la docencia universitaria y conoció a Lou Andreas von Salomé¹³, que fue el gran amor de su vida. Junto con un amigo común, el poeta Paul Rée¹⁴, decidieron vivir juntos en una especie de comunidad que resultó bastante escandalosa en esos tiempos. La convivencia duró pocos meses y la experiencia fracasó.

En 1881 Nietzsche publicó *Aurora* y un año más tarde *La gaya ciencia*, obra que anunció la que sería la tercera etapa de la filosofía nietzscheana, ya no simplemente crítica sino fuertemente afirmativa. De esta manera no sólo puso el acento en

destruir errores —Nietzsche llama a ese momento “filosofía del martillo”—, sino en señalar una filosofía que tenía como objetivo, en cambio, proponer nuevas verdades. Nietzsche parece haber comprendido que la mera crítica no afirma nada y que para afirmar es necesario asumir un momento constructivo.

LA TRAMPA DE LOS DÉBILES

Uno de los aspectos más polémicos, y por supuesto más sugestivos, de la obra de Nietzsche es el referido al tema de la moral, o para utilizar sus propias palabras: “una especie de psicología y genealogía de la moral”. En contra de las ideas cristianas que indican que los débiles llegarán al cielo, y que la fuerza o la arrogancia son elementos negativos, Nietzsche no acepta como virtudes positivas que debamos ser humildes o que tengamos que apoyar a los más pequeños. Su pensamiento intenta desenmascarar una trama que han ido inventando los débiles como legitimación de su resentimiento contra los fuertes. Los enfermos y los incapaces han generado un pensamiento segregatorio diciendo que los que triunfan, los más fuertes, arrogantes y brillantes, son malos: una especie de satanes.

Para Nietzsche, “el prójimo alaba el desinterés porque recoge sus efectos. Si el prójimo razonase de un modo desinteresado, rehusaría esa ruptura de fuerzas, se opondría al nacimiento de semejantes inclinaciones y afirmaría ante todo su desinterés, designándolas precisamente como malas. He aquí indicada la contradicción fundamental de esta moral, hoy tan en boga: ¡los motivos de esta moral están en contradicción con su principio!”.

El pensador asegura que lo que le sirve a esta moral para su demostración es refutado por su propio criterio de moralidad. Dice que “el principio: ‘debes renunciar a ti mismo y ofrecerte

en sacrificio', para no refutar su propia moral, no deberá ser decretado sino por un ser que renunciase por sí mismo a sus beneficios y que acarree quizá, por este sacrificio exigido a los individuos, su propia caída. Pero desde el momento en que el prójimo (o bien la sociedad) recomienza a causa de su utilidad, el principio contrario: 'Debes buscar el provecho, aun a expensas de todos los demás', es puesto en práctica y se predica a la vez un debes y un no debes".

Por otra parte, asegura que "en el fondo de toda recomendación moral altruista late el rebosantemente utilitario —y egoísta, por tanto— '¿qué pasaría si todos hicieran lo mismo?'. De tal modo que quien se ha dado cuenta de esto, es decir, de la intrínseca falsedad —o aun mejor, imposibilidad— del altruismo, pero por otra parte ha sido educado en la ecuación altruismo-moralidad, egoísmo-inmoralidad, pierde toda razón y aun toda sensibilidad para la exigencia moral".

Nietzsche apunta a que las razones del altruismo no son altruistas: el altruismo es posible, pero siempre desde un egoísmo u otro. O sea que el razonamiento moral no puede ser intrínsecamente distinto del razonamiento estratégico.

EL ANTICRISTIANISMO

Nietzsche corrige la exhortación cristiana en su anticristiano *Así habló Zaratustra*, diciendo: "¡Amad siempre a vuestros prójimos igual que a vosotros, pero sed primero de aquellos que asimismo se aman, que aman con el gran amor, que aman con el gran desprecio!". Nunca fue menos anticristiano que en esta frase, o quizá nunca más inteligente e irrefutablemente anticristiano...

Este pensamiento anticristiano que recupera además una visión pagana de que lo importante es no sólo que la masa viva

bien, sino que haya individuos superiores, que vayan alcanzando lo mejor, la experiencia, la dureza espiritual, el arrojo, y que vayan mirando las cosas tal como son sin complacencias ni compasiones, este planteamiento es ubicado por Nietzsche en un terreno más espiritual que el de la lucha por el poder fáctico. Esta posición, por supuesto, da origen a algunas repercusiones que a nosotros nos recuerdan otras cosas. Esa idea de la arrogancia, de la fuerza, de la imposición, pues nos suena a lo que fueron luego los nazismos y los fascismos europeos, sobre todo cuando la obra de Nietzsche cayó en manos de su hermana, quien de algún modo le dio un sesgo pronazi, hasta tal punto que Adolf Hitler visitó la casa museo del filósofo y usó su figura para sus propios fines. Por supuesto, sería injusto decir que Nietzsche era algo así como un protonazi. Por ejemplo, era profundamente contrario al antisemitismo. Discrepaba en muchos puntos fundamentales de lo que luego fue el nazismo. El nazismo es una teoría política basada en una doctrina racial que propugnaba la superioridad incuestionable de un determinado grupo étnico, al que llamaba "ario". Nada de esto tiene lugar en la filosofía de Nietzsche. Tampoco hay en ella ningún principio de "pureza de la sangre" ni, en general, nada que justifique la aniquilación de otros grupos étnicos o sociales considerados inferiores. El superhombre de Nietzsche no es el matón del barrio, y el hombre superior del nazismo sí lo es. Pero es verdad que hay algo peligroso en esa ruptura excesivamente arriesgada, en esa transvaloración de la moral, de aquello que se pretende poner por encima y que estuvo por debajo durante tantos siglos. También es riesgoso querer recuperar la fuerza y la insolidaridad individual frente al mundo de armonías, de consuelos y apoyos a los débiles, que ha sido siempre el planteamiento moral habitual. Es una apuesta arriesgada y por eso tiene efectos a lo largo del tiempo también discutibles.

ASÍ HABLÓ ZARATUSTRAS

Entre 1883 y 1885, Nietzsche fue publicando por entregas *Así habló Zaratustra*. Sus trabajos previos lo habían llevado a la denuncia del agotamiento de la civilización europea, judeo-cristiana, agotamiento que se resumía en la expresión "Dios ha muerto", planteada en el libro tercero de *La gaya ciencia*. El descubrimiento de la muerte de Dios, según Nietzsche, nos pone frente al fenómeno del nihilismo¹⁵. Pero ahora se plantea que esa muerte de Dios es también la más asombrosa posibilidad de crear, más allá de todo límite, en la apertura de un horizonte infinito. En *Así habló Zaratustra* aparecen, por eso, los temas característicos de la tercera etapa del pensamiento de Nietzsche. Esto es: la voluntad de poder, el superhombre y el eterno retorno de lo mismo. Al hablar de "voluntad de poder", Nietzsche señala que no debe pensársela como un trasmundo, al estilo de la "Voluntad" de Schopenhauer, con un cierto estilo metafísico. Para Schopenhauer, la Voluntad es el Uno-Todo que subyace por detrás de los fenómenos, de las representaciones. Es la sustancia irracional de todo Cosmos pensable. Es, en fin, la cosa-en-sí que se realiza en nosotros y de la que somos parte, al igual que todo ente particular. La voluntad del poder debe ser pensada, en cambio, según Nietzsche, como ya hemos indicado, como una multiplicidad de puntuaciones dinámicas que constituyen todo. Representa el enigma de las pulsiones y expresa una afirmación radical de la vida, la misma que, pese a todo, aparece en la figura del superhombre y en la doctrina del eterno retorno.

Nietzsche piensa hasta sus últimas conclusiones el descoyuntamiento sufrido por el hombre entre el Renacimiento y el siglo XIX, y su pérdida irreversible de sustancia mítica. Ante los hombres marchitos que padecen el crepúsculo de los gran-

des principios tradicionales del conocimiento, la política, la psicología y la ontología —la cuádruple muerte de Dios— como la más cómoda y amodorrante de las anemias, Nietzsche abre paso a un sujeto que obtendrá su nuevo sentido de la mano de esas mismas carencias, pero vividas con inventivas, sin nostalgias ni remordimientos. Ese sujeto es algo más hombre y no simplemente algo más que hombre; ha ido más allá de la humanidad clásica pero en el camino de adentramiento en la inmanencia humana, no hace al vértigo de nuevo trascendente de otra impersonalidad nihilista. Es esta propuesta nietzscheana de autoinvención valorativa y de autocreación humana de todos los órdenes lo que Heidegger no podrá (o no querrá) ver; la regeneración transfigurada del sujeto y del individuo que son el corazón positivo de la obra de Nietzsche permanecerán ocultos para él o, más probablemente, no encajarán en el esquema de su propio pensamiento, al cual someterá su lectura nietzscheana. Hay en Nietzsche un Voltaire curtido en la escuela de Schopenhauer; una doctrina de la creación como destino al que ya debe despertar el hombre; y sobre todo un esfuerzo de gran finura y coraje por pensar la libertad, entendida —al modo spinozista— no como opuesta a la fatalidad orgánica e histórica de la que brotamos, sino como su conciencia activa.

Su propia doctrina de la verdad, de alguna manera acaba con la verdad con mayúscula y dice que en el mundo no hay hechos en el sentido veritativo del término, sino interpretaciones, porque la verdad es algo que viene desde la perspectiva que cada cual utiliza y que nuestro ángulo de perspectiva y nuestra capacidad de sostenerlo es lo que va a convertir en verdad una capacidad u otra. O sea que para Nietzsche no hay verdades absolutas, intemporales, ni hechos en sí, sino interpretaciones, o mejor, perspectivas. Toda verdad acontece en una perspectiva determinada, todo hecho es interpretado de un

modo u otro. No es posible pensar una verdad sin asociarle una perspectiva, ni un hecho sin encuadrarlo en una interpretación.

LOS AFORISMOS

Prácticamente toda la obra de Nietzsche está formada por pequeños fragmentos. Son textos breves, podríamos denominarlos “aforismos”, que van desde una línea a una página, en la cual toma un aspecto, y la perspectiva de un suceso, de un momento histórico y de un personaje. Están escritos con mucha fuerza, a veces con una ironía feroz. El texto, breve, da cuatro o cinco vueltas sobre un tema, lo deja ahí y el lector se queda impactado por ese meteorito intelectual que cae sobre él¹⁶.

Probablemente esta forma intelectual tiene también algo que ver con las propias condiciones físicas de Nietzsche, quien —como ya dijimos— desde su juventud pasó gran parte de su vida enfermo, vagando por Europa en búsqueda de un clima adecuado, en Lucerna¹⁷ y Sils Maria¹⁸, tratando de encontrar también aire puro, en las suaves temperaturas de Génova, en Italia. Como además tenía muy mala vista y escribir durante mucho tiempo le causaba dolores de cabeza, los aforismos eran la medida de lo que él podía realizar de un solo golpe. Uno de esos textos más conocidos se titula *Dios ha muerto*. Allí cuenta que hay una especie de ermitaño, que va con un candil pasando entre los hombres diciendo: “Dios ha muerto”. Nadie se da cuenta de que Dios se ha muerto, ni le da importancia. Todo el mundo ríe y pregunta: “Ahh, ¿pero estaba enfermo?”. El hombre del candil anuncia que Dios ha muerto y luego de recibir la indiferencia y las bromas de aquellos a quienes anuncia esa muerte, reflexiona que los hombres —que son los que han matado a Dios— no se han dado cuenta y que, en el fondo, no

quieren darse cuenta, porque esa muerte de Dios ha quitado todo sentido a lo que hasta ahora era importante.

¿Qué divinidad es la que ha muerto? Ha muerto el Dios del sentido del universo, el Dios de una verdad única, el Dios que sostenía y justificaba la tranquilidad intelectual de los seres humanos, la ciencia, el conocimiento. Aunque el individuo no fuera religioso, toda su existencia se basaba en una especie de gran idea del sentido de verdad, de coherencia, que era a lo que se llamaba la divinidad. Nietzsche dice que eso ha acabado, eso ha muerto. La sociedad estaba a las puertas del siglo XX —que él de alguna manera previó— y lo que la sostenía se ha hundido, y ahora cada ser humano va a tener que sostener por sí mismo el sentido del mundo, del discurso. Ya no vamos a poder enchufarnos a un gran sentido cósmico, sino que vamos a tener que sostenernos por nosotros mismos. De ahí la importancia de alcanzar esa madurez superior intelectual, que él llamó con palabra equívoca “superhombre”.

Si la primera etapa del pensamiento de Nietzsche era la representada por *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, la segunda, la iniciada con *Humano, demasiado humano* y la tercera la que se abrió con *La gaya ciencia*, la cuarta etapa del pensamiento de Nietzsche vuelve al planteo crítico. Comprende los libros *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *El anticristo*, *El crepúsculo de los ídolos*, *El caso Wagner* y su autobiografía *Ecce homo*, escritos todos entre 1886 y 1888. Luego, en 1889, Nietzsche sufrió un colapso, aparentemente debido a una antigua sífilis, y debió ser internado con daño cerebral irreversible y parálisis general progresiva. Su madre y su hermana Elisabeth lo cuidaron hasta su muerte en 1900.

LA INFLUENCIA DE UNA OBRA Y UN HOMBRE

En su tiempo Nietzsche fue prácticamente desconocido, muchas de sus obras fueron editadas por su cuenta y él mismo tuvo que costeárselas. Se suele comentar que de *Así habló Zaratustra* hizo unas pocas decenas de ejemplares. Intentó regalarlo a los amigos y encontró que no conocía gente suficiente para hacerlo. Hasta ese punto sus ediciones y sus ventas eran mínimas, era un filósofo clandestino. Sin embargo, ya en los últimos años, cuando estaba sumido en la locura y retirado del mundo, empezó a crecer su prestigio, no en la Academia —que lo rechazó— sino entre poetas, novelistas y artistas. A comienzos del siglo pasado ya había una verdadera pléyade en aumento de autores que se reconocían en Nietzsche. Ningún autor ha sido recuperado con tanta fuerza y celebrado tanto y, lamentablemente, con tan poco acierto como Nietzsche.

El pensador tenía posición tomada frente a su propia obra. Decía: “Recientemente, cuando intenté reconocer escritos míos antiguos que había olvidado, me espantó una característica común a todos: hablaban el lenguaje del fanatismo. Casi en todas partes donde se habla de quienes piensan de otro modo, qué manera más sanguinaria de injuriar y qué entusiasmo por la malignidad, signos característicos del fanatismo; signos odiosos, a causa de los cuales no hubiera soportado leer estos escritos si su autor me hubiera sido menos familiar. El fanatismo corrompe el carácter, el gusto y no en último lugar la salud; quien quiera restablecer las tres cosas debe resignarse a un largo período de curación...”. Es evidente que aún hay muchos convalecientes de la obra de Nietzsche, que en cierto modo todos los que lo hemos leído con pasión lo estamos un poco, por razones que él mismo nos adelantó, como si quisiera prevenimos.

“NO QUIERO CREYENTES”

Esa teoría perspectivista de la verdad (según la cual no hay verdades, sino interpretaciones) —exagerada yo creo— y llevada a consecuencias me parece que inadmisibles, es el legado de Nietzsche a la postmodernidad que surge de ese planteamiento. En sus libros se encuentran afirmaciones, y sus contrarias en páginas sucesivas. Nietzsche decía “No quiero creyentes”. Lo dejó claramente establecido en su *Ecce Homo*, donde expone con exaltación pero también con nitidez las pautas según las cuales sus libros deben ser leídos y entendidos: “Pienso que soy demasiado maligno para creer en mí mismo, no hablo a las masas...”. Un poco antes esboza el perfil de su lector ideal, es decir, del interlocutor que requiere su pensamiento: “Cuando me represento la imagen de un lector perfecto, siempre resulta un monstruo de coraje y curiosidad y, además, una cosa dúctil, astuta, cauta, un aventurero y un descubridor nato”. Un lector que busca la intensidad pero desconfía del arrebato, alguien que no vacila en adentrarse intelectualmente en terreno vedado pero que no olvida tampoco tantear la solidez del camino que pisa, un explorador de experiencias espirituales alejado del voceador de consignas o del menesteroso de dogmas. Ése es el lector que Nietzsche quiere.

¿Cuál es su gran aporte al pensamiento ilustrado de la modernidad, tan válido y tan esencial hoy mismo como el día en que fueron escritos sus libros? Sin duda la afirmación incondicional de la vida, de la radical inocencia de la vida, el rechazo de cuanto desvaloriza la existencia en nombre de ciertos requisitos —teológicos, morales o sociales— que ésta debería reunir para contar con el visto bueno de los dubitativos y los remisos, a los que Nietzsche llamó “nihilistas”. El paradigma de esta actitud es el cristianismo. Por un lado, sostiene que si Dios no

existe la vida carece de sentido, es algo vacío, una broma de mal gusto. Por otro, censura las manifestaciones más intensas de la vitalidad —placer físico, alegría, salud, fuerza— y ensalza lo mortecino y exangüe —sacrificio, sufrimientos, lágrimas, renuncia, enfermedad, invalidez, toda mortificación de lo corporal—. Desde la perspectiva moral, lo característico del cristianismo es descubrir en quien no se reconoce como víctima su condición inexorable de verdugo. De nada podemos enorgullecernos, salvo de las humillaciones sufridas. “La ceguera respecto al cristianismo —señala Nietzsche al final de su *Ecce Homo*— es el crimen *par excellence*, el crimen contra la vida...., lo que me separa, lo que me pone aparte del resto de la humanidad es el haber descubierto la moral cristiana”.

Todo hace de él un pensador enormemente estimulante y también, por qué no decirlo, peligroso. Su forma tumultuosa de pensar, la propia relación polémica con el nazismo, las interpretaciones múltiples de su obra, los esfuerzos que se han hecho por convertirlo en un pensador conveniente, políticamente correcto, y el desbordamiento que suponen sus textos respecto a cualquier forma de sentido común filosófico nos ponen sobre un abismo que no podemos ya ignorar.

NOTAS

¹ Friedrich Wilhelm Ritschl nació en Turingia en 1806 y falleció en Leipzig en 1876. Fue un gran filólogo alemán, famoso entre otras cosas por su minucioso examen de algunas obras de Plauto.

² Erwin Rohde nació en Hamburgo en 1845 y falleció en Heidelberg en 1898. Fue un importante filólogo y helenista alemán, conocido particu-

lamente por *La novela griega y sus precursores* (1876) y *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (1890-1894).

³ La expresión "humanismo positivista" ha sido usada por el teólogo católico Henri de Lubac en su libro *El drama del humanismo ateo*, en el que rastrea las filosofías de la existencia social, política e individual que se inspiran en las doctrinas de Comte, Feuerbach y Nietzsche. Sartre, en su conferencia *El existencialismo es un humanismo*, también se refirió al humanismo de Comte como un culto a la humanidad, cuyo valor dependería de los actos más elevados de algunos hombres, de modo que el humanismo positivista — a diferencia del sartreano — sería un humanismo cerrado, que considera al hombre como un fin en sí y no como una tarea a realizar por cada uno.

⁴ El eón es el tiempo que media entre el comienzo y el fin de un universo, como si dijéramos el lapso entre el Big Bang y el Big Crunch.

⁵ Röcken es un pequeño municipio en el estado federado de Sajonia-Anhalt, cerca de Leipzig. En él se conserva la casa natal de Nietzsche, que fue enterrado en ese lugar.

⁶ Naumberg: Ciudad alemana ubicada al sur del estado federado de Sajonia-Anhalt.

⁷ Originalmente, la Schulpförla, ubicada cerca de Naumberg, había sido un monasterio cisterciense, fundado en el siglo XII. En 1540 los protestantes suprimieron el monasterio y abrieron una escuela, utilizando las instalaciones de la abadía.

⁸ Basilea es una ciudad suiza, situada en la frontera con Francia y Alemania, sobre el río Rhin. Su universidad fue fundada en el siglo XV.

⁹ La guerra franco-prusiana (1870-1871) fue un conflicto provocado por el canciller prusiano Otto von Bismarck con la finalidad de producir la unidad de los estados alemanes. Napoleón III de Francia fue hecho prisionero —el 2 de septiembre de 1870— y las tropas prusianas sitiaron París, que se rindió en enero de 1871. Como consecuencia de la guerra, Francia perdió las provincias de Alsacia-Lorena y tuvo que pagar importantes sumas como reparaciones de guerra.

¹⁰ Richard Wagner fue un músico, poeta y ensayista alemán nacido en Leipzig en 1813 y fallecido en Venecia en 1883. Con poco más de veinte años comenzó una brillante carrera de director orquestal en Wurzburg y luego en Magdeburgo. Después de un par de óperas acogidas tibiamente, estrenó en Dresde en 1842 *Rienzi*, que se convirtió inmediatamente en un éxito extraordinario. Casi inmediatamente dio a conocer *El holandés errante* y

Tannhauser. En esos años se vinculó a los anarquistas y participó en la revolución de 1849, fuertemente reprimida. Wagner se vio obligado a huir al exilio. No obstante, en 1850, su amigo el famoso músico Liszt estrenó la ópera *Lohengrin* que dio un nuevo éxito a Wagner. Finalmente, en 1864 el compositor halló la protección del joven Luis II de Baviera, que lo invitó a Múnich y pagó sus deudas. Wagner estrenó entonces *Tristán e Isolda*. Luego instalado en Lucerna, Suiza, escribió *Los maestros cantores de Núremberg*. Entre 1848 y 1876 escribió las cuatro óperas que componen el ciclo de *El anillo del nibelungo: El oro del Rhin, La walkiria, Sigfrido y El ocaso de los dioses*. El ciclo completo fue representado por primera vez en el teatro construido, gracias al apoyo de Luis II, en Bayreuth. Aún escribió una ópera más: *Parsifal*, en la que tomó un tema del ciclo arturiano y lo desarrolló en un sentido del todo afín al cristianismo.

¹¹ La hermana de Nietzsche, Elisabeth (1846-1935), contrajo matrimonio con Bernhard Förster. Éste había nacido en Delitzsch, Sajonia, en 1843. Trabajó como maestro y adhirió a las teorías antisemitas. Publicó algunos artículos en los que definía a los judíos como “parásitos en el cuerpo alemán” y tuvo militancia activa en esa tendencia. El matrimonio se instaló en Paraguay, donde fundó un asentamiento denominado Nueva Germania, llevando al mismo a unas pocas familias sajonas, con la idea de establecer una utopía puramente aria en América. El proyecto fracasó. Además, el emprendimiento comercial quebró y Förster se suicidó, envenenándose en la habitación de un hotel de San Bernardino en 1889.

¹² Según Aristóteles, la tragedia nace como improvisación del coro que entonaba ditirambos en honor a Dionisios. El origen cronológico de esas prácticas (que acaso habría que remontar hasta tiempos previos a la escritura) es hoy imposible de establecer con precisión y da lugar a importantes controversias por parte de los especialistas. Algunos remiten a Tespis, como autor de la primera tragedia propiamente dicha, pero ella no ha llegado hasta nosotros.

¹³ Lou Andreas Salomé —a veces usaba el “von” para indicar un presunto origen noble— nació en San Petersburgo, Rusia, en 1861 y falleció en Göttingen en 1937. Escritora y con grandes conocimientos de filosofía y teología, conoció a Nietzsche y a Paul Rée en 1882 y les propuso a ambos que la aceptaran como compañera. El trío duró menos de un año y Nietzsche se alejó. Luego Salomé y Rée vivieron juntos unos años en Berlín, hasta que ella lo dejó. Entonces se casó con el lingüista Carl Friedrich Andreas —hasta ese momento era Lou Salomé, al casarse incorporó el apellido de su

marido a su propio nombre—. Con él convivió apaciblemente en un matrimonio que no le impidió establecer relaciones abiertas con varios hombres, entre ellos Rainer Maria Rilke. Salomé escribió unas quince novelas y algunos textos de análisis literario y filosófico. También mantuvo una importante correspondencia con Sigmund Freud.

¹⁴ Paul Ludwig Carl Heinrich Rée, escritor y pensador alemán nacido en Bartelshagen en 1849, de familia judía, y fallecido en 1901. Estudió filosofía en Leipzig y obtuvo su doctorado en Halle, con una disertación sobre Aristóteles. En 1877 publicó *El origen de las sensaciones morales*, su obra más importante.

¹⁵ Nihilismo nombra la disolución de los valores, pero también la anterior posición de esos valores, puesto que eran valores cuyo destino era aniquilarse, ya que no se apoyaban en la vida sino que actuaban contra ella. Al no apoyarse en la vida, lo hacían en el miedo, el resentimiento, la hipocresía. Es decir, en la nada. Porque su fundamento era la nada, era previsible que ellos mismos se hicieran, con el tiempo, nada. El nihilismo es así un proceso (que comenzó con la civilización occidental) en el cual ciertos valores contrarios a la vida fueron impuestos y sostenidos, hasta que la muerte de Dios (garante de ese orden axiológico) los ha dejado abandonados a su derrumbe.

¹⁶ Aquí, algunos ejemplos de aforismos nietzscheanos: “Quien no quiera morir de sed entre los hombres, habrá de aprender a tomar de todos los vasos. Quien quiera permanecer limpio entre los hombres deberá saber lavarse también con agua sucia” - “Lo que no nos mata, nos fortalece” - “Lo que no es condición de nuestra vida, la daña” - “Entre alemanes se me comprende enseguida cuando digo que la filosofía está corrompida por sangre de teólogos” - “Las grandes cosas exigen que no las mencionemos o que nos refiramos a ellas con grandeza (con grandeza quiere decir cínicamente y con inocencia)” - “En tanto creamos en la moral, condenamos la existencia” - “Parménides dijo: ‘No se puede pensar lo que no es’. Nosotros decimos: ‘Lo que es pensado debe ser seguramente una ficción’” - “Un solo cristiano hubo y murió en la cruz” - “Siempre que se habla de humanizar el mundo, equivale a adueñarse más del mundo”.

¹⁷ Lucerna es una ciudad de Suiza, ubicada en el cantón del mismo nombre, a orillas del Lago de los Cuatro Cantones.

¹⁸ Sils-Maria es una ciudad suiza ubicada al suroeste de Saint Moritz, cerca de la frontera con Italia.

Capítulo 16

Henri Bergson, filósofo y escritor

Henri Bergson fue sin dudas el más importante filósofo europeo continental del primer tercio del siglo XX. Su obra se destacó con especial énfasis en Francia. Hay filósofos que, aunque tengan grandes ideas, su torpeza expresiva las hace aparecer oscuras, confusas o menos convincentes. Bergson es todo lo contrario. Fue un gran escritor y obtuvo el Premio Nobel de Literatura en 1928. Realmente sus libros se leen con agrado, a pesar de que en el fondo son, a menudo, oscuros, debido a que el tema del que hablan no es fácil y porque la propia idea filosófica tampoco lo parece. Bergson tiene como cuestión esencial el contraste entre la inteligencia con la que tratamos de comprender el mundo, es decir, los datos de nuestra conciencia, y lo que se nos revela del mundo mismo. Para él, la inteligencia actúa por esquemas, tomando un fragmento de la realidad y separándolo del resto. Mientras que la realidad es un continuo que funciona todo ceñido y sin esas especies de rupturas que introduce el proceso intelectual. Piensen ustedes en el cinematógrafo, que se basa en fotogramas, inmóviles en sí mismos, quietos, pero que van sucediéndose a un ritmo que a nosotros nos los hace ver como continuos. Bergson piensa que la inteligencia actúa

así, entendiendo la realidad como compuesta de momentos fijos y buscando, por decir así, los fotogramas de la realidad. Pero la realidad así entendida no existe, la realidad no es una película compuesta de fotogramas, no funciona así. La realidad es continua. Entonces la inteligencia puede ser útil pero restringida para el conocimiento práctico. El verdadero conocimiento de la continuidad de la vida nos tiene que venir por intuición, que es lo que nos pone en contacto con la fluidez, con el caudal de la vida, en vez de tratar de fragmentarla.

Bergson nació en Auteuil en 1859¹. Fue el segundo de siete hermanos de una familia judía asentada en Francia. Su padre era polaco y su madre, inglesa. Estudió en el Liceo Condorcet de París y luego en la Escuela Normal. Desde 1881 fue profesor en diversos liceos hasta que en 1900, después de haber contraído matrimonio con Louise Neuberger, ingresó como docente en el famoso Colegio de Francia², donde enseñó hasta 1924. La primera obra importante de Bergson, que le dio fama inmediata, fue su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, publicado en 1889, texto en el que expuso por primera vez sus ideas sobre el tiempo, la voluntad y la conciencia. Fue también miembro del Instituto de Ciencias Morales y Políticas y de la Academia Francesa. Asimismo, después de la Primera Guerra Mundial presidió el Comité para la Cooperación Internacional, dependiente de la Sociedad de Naciones³.

EL TIEMPO Y LA DURACIÓN

Hay una pregunta que se formuló Bergson y que otros pensadores se han hecho en ocasiones, pero quizá menos asiduamente. Si el tiempo es infinito, si viene desde lo infinito y va hacia lo infinito, ¿por qué todas las cosas no han sucedido ya?

¿Por qué todas las cosas no han transcurrido ya de forma sucesiva? Lo que Bergson rechaza es una cierta concepción lineal del tiempo, al que imagina como una recta que se extiende infinitamente en ambas direcciones, hacia el pasado y hacia el futuro. Esta representación del tiempo como tal recta infinita debe ser eliminada, porque si ya ha transcurrido un tiempo infinito, ¿cómo podemos decir que algo aún no ocurrió? De hecho, Bergson va a decir que toda representación espacial del tiempo nos conduce a aporías⁴. No se trata de reemplazar una representación rectilínea por otra circular o espiralada, sino de dejar de representar el tiempo espacialmente. Aquí entonces introduce la idea de duración. El tiempo es básicamente duración. Y la duración es lo que constituye nuestra conciencia de los fenómenos. Cuando un objeto se mueve no lo percibimos simultáneamente en todos los puntos de su trayectoria. El tiempo es lo que impide una tal superposición. El objeto estaba antes en A, está ahora en B y estará luego en C. El tiempo es, así, lo que permite el transcurso de las cosas, lo que distingue sus diversos estados. Pero el tiempo de los fenómenos, el tiempo físico, se basa en la experiencia de la duración, que es la posibilidad misma de nuestra conciencia. Ya Kant había dicho que el tiempo no es algo del mundo sino de nuestra constitución perceptual, una "forma *a priori* de la intuición sensible". Bergson agrega que la temporalidad originaria es duración, que es la condición de posibilidad de nuestra identidad psicológica y de toda constitución posible del mundo. La duración del mundo es lo que primero captamos con nuestra conciencia; si nos quitan el sentido de la duración, prácticamente la conciencia desaparece.

MATERIA Y MEMORIA

Después del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, en 1896, Bergson dio a conocer, entre otros textos, *Materia y memoria*, donde analizó la relación entre mente y cuerpo, así como las funciones de la memoria. Según Bergson hay dos especies de memoria: la corporal, que consiste en una articulación de mecanismos motores o hábitos y que produce, ante cierto estímulo, una repetición mecánica de lo aprendido, y otra memoria, que llama “pura” o “espiritual” y que registra representacionalmente todos los sucesos de nuestra vida. Esta memoria espiritual es “filtrada” según Bergson por el cerebro, para hacer posible la acción. Ejemplos de memoria corporal son el manejo de un automóvil, la interpretación de un instrumento musical, la escritura mecanográfica, etcétera. Muestras de memoria espiritual son todos los casos en que me acuerdo de algo explícitamente, como cuando me preguntan el nombre de alguien, o mi dirección o teléfono, o cuál es la capital de Gran Bretaña.

La memoria humana es lo central de la conciencia porque es el registro del sentido de duración. La idea del proceso de evolución es central en todo el pensamiento de Bergson. Su obra más conocida, *La evolución creadora*, trata precisamente de cómo a partir de un núcleo central mítico en los orígenes —que ni siquiera podemos imaginar— el tiempo se ha ido diversificando, evolucionando y sacando “creadoramente” cosas que aparentemente se separan, y luego confluyen. Bergson toma la idea darwinista de evolución —en la que el propio Darwin enfatizaba el aspecto de conflicto y modificación aleatoria y la necesidad de adaptación al medio— y subraya el aspecto creador por el que la vida, en cualquier circunstancia, se abre camino, siempre innovando, siempre inventando. De allí que estudie, con la

biología de la época, los elementos distintos y parecidos que mueven esa evolución. Estos elementos son lo que Bergson llama el “élan” vital, el impulso vital, que es un proceso que va de dentro hacia fuera⁵.

Entre 1900 y 1910 publicó *La risa, Introducción a la metafísica, La evolución creadora* —como dijimos, sin dudas, su obra más famosa— y también *La energía espiritual*.

Para él, la realidad está continuamente haciéndose y creándose. Dios mismo es, de igual modo, “un continuo surgimiento”. En todos estos trabajos afirmó que la filosofía ha de basarse en la intuición y no en la inteligencia analítica, y que el esfuerzo del filósofo debe concentrarse en conseguir claridad en su intuición, la que originalmente es más bien oscura. Esa intuición que el filósofo trata de clarificar no es otra que la del puro devenir. La concepción bergsoniana del devenir es extrañamente radical. Entendía que los cambios no suponen algo que cambia, que el movimiento no implica un móvil. Para él, la realidad es devenir, y el devenir es, digámoslo sin tapujos, puro devenir. Tal puro devenir es intuido primariamente en la conciencia de nuestra propia vida mental, en su ininterrumpido fluir. En 1922 defendió su opinión respecto del tiempo de las ciencias físicas como derivado de la experiencia subjetiva, de la duración, ante Albert Einstein⁶, en un célebre debate que fue luego publicado bajo el título *Duración y simultaneidad*.

El tiempo, para Bergson, tiene una fuerza interior que hace que se vayan desarrollando las cosas. La historia del Universo —tanto en lo que se refiere a la evolución de la vida como respecto del desarrollo de las estrellas y galaxias— no es un proceso simplemente de tropezones y de empujones de unas cosas con otras, sino que la realidad busca precisamente esas diversificaciones, esa extensión, esa múltiple creación. Esta idea profundamente penetrada por el tiempo es algo característico de la fi-

lososofía de Bergson, en la que se mezclan las consideraciones científicas con un sentimiento intuitivo y casi místico del impulso vital que se abre paso a través de los siglos.

EL ANÁLISIS DE LA MORAL Y LA RELIGIÓN

En sus últimos años, Bergson publicó *Los dos caminos de la moral y la religión*. Dejó de un lado la teoría del conocimiento y de la evolución y se centró en la cuestión de la moral y la religión, es decir en los valores que rigen la convivencia humana. Bergson dice que la moral y la religión provienen de dos fuentes: por un lado la sociedad cerrada, a la que considera tribal, primitiva. Es una comunidad compacta, en la cual hay pocos resquicios, que es siempre autorreferencial. Allí la moral y la religión nacen como presión de los individuos uno sobre el otro, para mantener cohesionado el grupo, para que no haya dispersión, para que nadie se salga de la pauta de vida. Se trata entonces de una moral y una religión más bien coactivas.

Y luego está la sociedad abierta, que busca otro tipo de moral y también otro tipo de religión, mucho más experimental, que busque lo diferente y no simplemente lo uno. Que trate de potenciar unas posibilidades y singularidades en vez de mantener una homogeneidad y una igualdad férreas. Esa forma de moral y religión es la que produce la figura del sabio, del héroe y en último término también la del santo. Por un lado está lo que mantiene la indistinción del colectivo, que es necesaria —y de cuya necesidad no duda Bergson—, pero también hay la otra faceta, que aparece cuando la sociedad se ha hecho más segura de sí misma y no está tan preocupada de su cohesión, y entonces busca la potenciación de esas figuras del sabio, del héroe, del santo. En último término Bergson no dice que

hagamos un dios, pero sí que en cierta forma vayamos a la construcción de dioses, de algo que esté más allá de lo meramente humano y que sirva de referente. Es un planteamiento sugestivo, audaz, que sugiere el deseo incumplido por parte de Bergson de completar un sistema.

Bergson además tiene textos que pueden ser leídos incluso fuera de la pertinencia estrictamente filosófica, desgajados de su obra con extraordinario interés, como por ejemplo su estudio de la risa, que pocos filósofos han analizado. Él aseguró que lo que nos produce hilaridad es ver a un ser humano, que se mueve de forma vital —que no es una máquina—, pero que en un momento determinado se comporta mecánicamente. Por ejemplo, si alguien va por la calle y pisa la cáscara de un plátano y se cae, actúa como si fuera un cuerpo muerto, digamos, no un ser humano sino como algo que interrumpe la voluntariedad, la intencionalidad que tienen los seres humanos. Otro ejemplo: yo voy a levantar un vaso de agua y en vez de levantarlo lo tiro, y eso puede producir una cierta hilaridad porque se rompe mi propósito y actúo como si fuera un cuerpo, como si fuera un simple objeto.

Bergson por otra parte fue una persona espiritual y mística. Como ya dijimos, provenía de un hogar judío, y en el final de su vida se sintió atraído por la religión católica. Pero la persecución antisemita del nazismo lo persuadió de permanecer en el judaísmo, por un sentimiento de solidaridad con los perseguidos. Aunque el gobierno de ocupación alemán en Francia lo dispensó por su fama, su edad y su pésimo estado de salud, de inscribirse en el registro en que todos los judíos debían figurar, insistió en presentarse voluntariamente. Falleció en París, en enero de 1941, a los ochenta y dos años. Su obra defendió un claro vitalismo evolucionista y espiritualista, criticó al positivismo y al neokantismo, e influyó a pensadores tan distintos como

William James, Edouard Le Roy⁷, Jacques Maritain⁸, Alejandro Korn⁹ y Max Scheler¹⁰.

HONESTIDAD INTELECTUAL Y CURIOSIDAD

Bergson no es de los filósofos más recordados de nuestros días. Fue muy importante en su momento, una figura muy destacada, que luego fue un poco olvidado pero que aportó cosas que han quedado ahí, a las que los expertos y los teóricos de la filosofía vuelven cada tanto. Pero quizás hayan tenido menos impacto en la gente común y menor posteridad, a pesar de que alguien tan destacado en la modernidad como Gilles Deleuze le dedicó un estudio prolijo y amoroso. Además de que sus ideas están ligadas a lo que más nos interesa, no sólo porque vivimos con la psicología evolutiva un auge de la teoría de la evolución de Darwin, sino que el concepto mismo de evolución, el tiempo, la evaluación del tiempo y la cultura, que son cuestiones que le interesan a Bergson, hoy están muy de moda, aunque quizá su enfoque no es el que más se lleva en este momento, pero desde luego la problemática está ahí. Es acaso en el ámbito de la filosofía anglosajona donde últimamente, al amparo de las investigaciones pertinentes a la filosofía de la mente, se ha venido a redescubrir más entusiastamente a Bergson, al menos en lo que respecta a su obra *Materia y memoria*. Lo cierto es que en su figura confluyen la más absoluta honestidad intelectual, la curiosidad más indómita ante los más diversos problemas —cosmológicos, biológicos, éticos, religiosos—, la más rigurosa capacidad de argumentación racional y una innata sensibilidad y elegancia literarias.

NOTAS

¹ Auteuil es un barrio parisino, ubicado en el área de Neuilly-sur-Seine. Esta zona es conocida como una de las más ricas de París.

² Colegio de Francia: Se trata de una de las instituciones educativas más importantes y prestigiosas de ese país. Su origen se remonta al siglo XVI. Tiene importantes laboratorios de investigación en matemáticas, física, ciencias naturales, filosofía, sociología, historia, filología y arqueología, aunque no entrega diplomas. Organiza frecuentemente cursos y disertaciones, la mayoría de las cuales está abierta al público.

³ Sociedad de las Naciones: Institución internacional creada por el Tratado de Versailles en 1919, cuya principal función era reorganizar las relaciones entre las naciones después de la Primera Guerra Mundial. EE.UU. jamás se incorporó, aunque participó en algunos de sus organismos. Fue disuelta en 1946 y reemplazada por la Organización de las Naciones Unidas.

⁴ Aporía, dificultad lógica que presenta un problema especulativo.

⁵ Élan: Palabra que puede ser traducida por "impulso" o "fuerza".

⁶ Albert Einstein: Físico alemán, luego nacionalizado estadounidense, nacido en Ulm en 1879 y fallecido en Princeton en 1955. En 1905 presentó varios trabajos que revolucionaron la física del siglo XX: "Nueva determinación de las dimensiones moleculares", "Sobre el movimiento requerido por la teoría cinética molecular del calor de pequeñas partículas suspendidas en un líquido estacionario", "Un punto de vista heurístico sobre la producción y transformación de luz" (trabajo por el que en 1921 se le otorgó el Premio Nobel de Física), "Sobre la electrodinámica de cuerpos en movimiento" (que presentaba su Teoría Especial de la Relatividad) y "Equivalencia entre masa y energía". Diez años más tarde, en una serie de conferencias dictadas en la Academia de Ciencias de Prusia, presentó su Teoría General de la Relatividad. En años posteriores trabajó sobre los comportamientos de grupos de partículas (estadísticas de Bose-Einstein), la búsqueda de una Teoría de Campo Unificada y otras cuestiones de similar importancia.

⁷ Edouard Le Roy: Matemático y filósofo francés nacido en 1870 y fallecido en 1954. Discípulo de Bergson, lo sucedió en su cátedra del Colegio de Francia. Amigo de Teilhard de Chardin y Henri Poincaré, defendió tanto en el ámbito del pensamiento matemático como en el de la fe una posición convencionalista, que le valió la inclusión en el Index Librorum Prohibito-

rum de la Iglesia Católica Apostólica Romana. Entre sus principales obras podemos citar *El pensamiento intuitivo, ¿Qué es un dogma?* y *Ensayo de una filosofía primera*.

⁸ Jacques Maritain: Filósofo francés nacido en 1882 en París y fallecido en 1973 en Toulouse. Colaboró en la formación del movimiento filosófico denominado “personalismo”, participó activamente en la Resistencia francesa al nazismo y fue uno de los más importantes representantes del neoescolasticismo en el siglo XX. Algunas de sus obras más conocidas son *Los grados del saber, Arte y escolástica* y *El orden de los conceptos*.

⁹ Alejandro Korn: Filósofo, médico y psiquiatra argentino nacido en San Vicente —provincia de Buenos Aires— en 1860 y fallecido en La Plata en 1936. Se lo considera, junto con José Ingenieros, el fundador del pensamiento estrictamente filosófico en Argentina. Su filosofía se basa en el rechazo del positivismo y del realismo ingenuo. Sus obras más conocidas son *La libertad creadora, Corrientes de la filosofía contemporánea, Influencias filosóficas en la evolución nacional* y *El porvenir de la filosofía*.

¹⁰ Max Scheler: Filósofo alemán nacido en Múnich en 1874 y fallecido en Frankfurt en 1928. Influido por Bergson y por Husserl, desarrolló una filosofía sumamente original orientada básicamente al problema de los valores. Sus obras más conocidas son *El formalismo en la ética y la ética material de los valores, El puesto del hombre en el Cosmos* y *El resentimiento en la moral*.

Capítulo 17

John Dewey, el pensador de la educación

Vamos a centrarnos ahora en un filósofo contemporáneo, que no fue una de esas figuras deslumbrantes que rompen con lo establecido, o que presentan una innovación radical y que se transforman en aventureros casi de capa y espada del pensamiento. Nos referirnos a John Dewey, un hombre sencillo, trabajador y empeñoso, que realizó una importante labor en la filosofía tratando de mantener una serie de pensamientos y de introducir un impulso cercano a lo útil. Dewey es sin duda el filósofo americano más conocido de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Es una de esas figuras patriarcales que han tenido luego una progenie importante e influyente, no solamente en la filosofía, sino en general en la vida social. Era un hombre público que intervino en causas progresistas, y sobre todo —para mí lo más importante— es el filósofo de la educación, quien puso ese tema en el centro del pensamiento contemporáneo. La filosofía, para él, no es más que una reflexión y todo el contenido verdadero —último— tiene que ver con la cuestión de la educación. Otros ya se habían preocupado por el tema. Jean-Jacques Rousseau y John Locke son claros ejemplos. Su gran aporte es la convicción de que la filosofía puede

—a través de la educación— aportar un fundamento a la democracia moderna.

TEORÍA Y PRÁCTICA

Dewey nació en 1859 en Burlington, Estados Unidos¹. A los veintitrés años se trasladó a Baltimore² y se inscribió en la Universidad Johns Hopkins³ atraído por su ambiente hegeliano (con un clima bastante ajeno al positivismo imperante en la época), del que Dewey fue un entusiasta adherente en los años de su formación. Consideraba, en ese momento, al hegelianismo como un instrumento de liberación. La lógica hegeliana, según su percepción, giraba en torno de una vinculación vital entre el hecho y el pensamiento. Sin embargo, pronto sintió profundamente la influencia de la biología evolucionista de rai-gambre darwinista, y de las nuevas teorías psicológicas, en las cuales el factor biológico era considerado esencial. A partir de ese momento sólo conservó del hegelianismo el concepto de la realidad como un todo que se desarrolla constantemente, en dirección de una creciente inteligibilidad o racionalidad, y eliminó de su pensamiento las huellas propiamente idealistas. Por este camino, Dewey llegó a una visión de la realidad para la cual propuso como calificación más apropiada la de naturalismo humanista.

Uno de los propósitos principales de John Dewey fue acabar con esos dualismos tan normales que llevan por un lado a la ciencia y por otro lado a la moral. Negó esa división del conocimiento empírico experimental tecnológico, base de todo naturalismo, por un lado, y el humanismo por el otro. Dewey, al contrario, considera que esos dos senderos son convergentes en la propia idea de experiencia humana, que es central en su pen-

samiento. Pero una experiencia no considerada sencillamente como en Locke o en Hume, como la entendía puramente el empirismo, sino más bien de tal modo que el objeto es visto en su medio, es decir es a la vez una experiencia de los objetos y también una experiencia del medio en que se dan los objetos y de la relación de todos los objetos entre ellos. Es una experiencia compleja en la cual ya no hay esas distinciones entre la ciencia y la moral, sino que es toda la experiencia de la vida en la cual estamos tratando de debatirnos y llegar a resultados y conclusiones.

El naturalismo de Dewey no está basado exclusivamente en la naturaleza, no aparece como desligado de los fenómenos humanos sino que es como una visión de toda nuestra aventura; el acontecimiento que tiene en vista es el drama de la vida, pero siempre desde un punto de vista no trascendente, del punto de vista que ocupa un hombre que no está mirando hacia el más allá sin entender lo que tiene adelante, sino el más acá.

En 1884, Dewey obtuvo su doctorado por una tesis sobre Kant. Se casó entonces con una ex alumna llamada Alice Chipman, quien contribuyó más que nadie a interesarlo en los temas educativos y colaboró estrechamente con él. Entre 1885 y 1894 enseñó en la Universidad de Michigan⁴. Luego, de 1894 a 1904 lo hizo en la de Chicago⁵, en la cual dio origen a un dinámico movimiento de estudios, en especial de lógica, configurando un centro intelectual que fuera luego calificado, precisamente, como Escuela de Chicago. Allí mostró un definitivo interés por la educación.

En 1904 renunció a su puesto como profesor, aunque hasta 1929 siguió enseñando en la Universidad de Columbia en Nueva York⁶. Una vez retirado definitivamente de la docencia desplegó una fecunda actividad de estudioso y escritor.

Fue un hombre que aspiraba a la unificación de pensamien-

to y acción, de teoría y práctica. Defendió la igualdad de la mujer, incluyendo el derecho al voto. Fue cofundador, en 1929, de la Liga para una Acción Política Independiente, fomentó el sindicalismo docente y alentó fervientemente la ayuda a los intelectuales exiliados de los regímenes totalitarios.

FILOSOFÍA PRAGMÁTICA

Dewey tuvo una gran influencia en el desarrollo del progresismo pedagógico, que propone una transformación total del sistema escolar, haciendo que éste gire alrededor del estudiante y no al revés. Según esta perspectiva, la escuela debe convertirse en el ámbito en el cual el niño aprende los elementos esenciales para su futuro buen desempeño como adulto. Contra la concepción tradicional que veía el aprendizaje como la imposición de una serie de contenidos al alumno —que vendría a cumplir un papel puramente pasivo, como mero receptor— por parte del profesor, el progresismo pedagógico subraya la actividad y el juego experimental del alumno —verdadero artesano de su propio conocimiento— como determinantes en todo aprendizaje. Dewey fue el pedagogo más original, renombrado e influyente de los Estados Unidos, y uno de los educadores más perspicaces y geniales de la época contemporánea, influyendo en el curso de, por lo menos, tres generaciones.

El pensamiento —que según Dewey es un producto de la evolución biológica— y la conducta humana se desarrollan siempre en vinculación con un ambiente físico. Pero, por otra parte, el pensamiento y la conducta humana no se reducen a ser un simple producto de un enorme mecanismo, sino que constituyen un hecho comunicativo y social, con una matriz cultural —no sólo biológica—, con la función específica de modificar la

estructura y realizar el significado de una situación de experiencia. Lo que propone Dewey entonces es tratar siempre de ubicar y pensar la conducta humana, a partir de una doble matriz: una biológica, donde el pensamiento es producto de la evolución biológica, y otra cultural, porque el pensamiento siempre va a ser un hecho también comunicativo y social.

La experiencia nos revela que la aventura del ser humano en el mundo es dramática, basada en la incertidumbre. No sabemos a qué atenemos y ése es un problema grave porque estamos acachados por necesidades. Entonces el conocer no es un mero saber que contempla desinteresadamente el mundo, sino que se propone sacarnos de la incertidumbre. El conocimiento siempre busca dominio y seguridad. El conocimiento no es para nosotros un simple saber desinteresado, sino que es una herramienta de dominio y seguridad que pretendemos aplicar sobre nosotros mismos y sobre toda la realidad. Al menos, eso pensamos. Por lo tanto, la validez del conocimiento no se refrenda simplemente con la verdad abstracta, sino con la práctica humana, con lo que, para salir adelante, necesitamos romper nuestra incertidumbre para saber a qué atenemos. Esto es la fuente, la orientación y la práctica válida del conocimiento. A esta forma de plantear las cosas se la ha llamado pragmatismo. El que acuñó este término de manera más explícita es William James⁷ quien escribió un libro titulado precisamente *Pragmatismo*. James asegura que ha sido en los primeros textos de Dewey en los que él se reconoce para desarrollar la idea del pragmatismo. Efectivamente, el inspirador verdadero del pragmatismo es Dewey, quien desecha la idea de un pensar por pensar. El pensamiento es una forma de obtener los resultados que necesitamos, un dominio sobre la incertidumbre que nos es urgente. Para eso sirven la filosofía, la comunicación y el esfuerzo del conocimiento. Al pragmatismo algunos lo ven como un excesivo autoritarismo

del conocimiento, por su imposición de la utilidad práctica sobre la presunta libertad del pensar, pero también evita esos males del capricho en la divagación y un largo etcétera que muchas veces ha enturbiado los pensamientos filosóficos.

Esta visión de la realidad es presentada por Dewey en sus obras *Reconstrucción de la filosofía*, de 1920, *Experiencia y naturaleza*, de 1925, *La búsqueda de la certeza*, de 1930, y *El arte como experiencia*, de 1935.

Dewey desarrolla allí la tesis de que el pensamiento humano es el instrumento que la naturaleza utiliza en su evolución para pasar de una situación dada, ambigua e inarmónica, a una nueva en la cual la primera es reconstituida como en un plano más alto de realidad mediante un enriquecimiento de significado más coherente y provisionalmente más estable. Por ejemplo: cualquier caso en el que paso de una primera situación más o menos caótica a una segunda, en la que encuentro leyes y regularidades. Toda la historia del conocimiento humano sirve aquí de ejemplo. Pensemos en el descubrimiento del fuego, en el conocimiento de las estaciones —que me permiten saber cuándo cosechar y sembrar— y así. Este instrumentalismo acerca la posición de Dewey a la del pragmatismo, tal como lo habría de entender James. Pero, sin embargo, aunque Dewey concuerda con éste en ciertos elementos es crítico respecto de otros. Particularmente, es crítico de la identificación central del pragmatismo de lo verdadero con lo útil. Lo verdadero es útil, sí, pero no se identifica con la utilidad, porque aunque la verdad es siempre útil, lo útil o conveniente no siempre es verdadero. La eficacia de la acción no es la verdad, pero revela la verdad. Una proposición puede ser verdadera aunque no haya forma de reconocerlo porque falta una práctica eficaz, en la que yo reconozca la verdad de la proposición. Así, se conoce obrando y se conoce para obrar. Se conoce mediante la acción: aprendo a pescar pes-

cando. Y, por otro lado, la finalidad del conocer está en la acción, aprendo a pescar para pescar mejor.

LA CLAVE ESTÁ EN LA COMUNICACIÓN Y EL LENGUAJE

Encontramos en Dewey, en consecuencia, cierto relativismo, corregido por una fe optimista en la fecundidad constructiva del proceso de la experiencia y de las prácticas sociales. El hombre vive en riesgo, ambigüedad y crisis, y conoce a partir de ello. Por eso la acción es para el hombre un deber, aunque existen situaciones en las cuales la fe optimista que apuntala a ese deber parece desmentida por el desarrollo efectivo de los hechos. El saber efectivo de la sociedad y de los procesos educativos pueden alentar una visión optimista y progresista de la vida en común, aunque luego los hechos —vandalismo, egoísmos varios, intolerancia, ambiciones de poder— nos desalienten. Es precisamente entonces cuando la filosofía debe demostrar su validez y eficiencia, convirtiéndose en sabiduría directiva de la vida y alimentadora de la fe. Según Dewey, el factor más notable de la conducta humana es la inserción del ser humano en un todo social, por medio del contacto con otros hombres, fundamentalmente por medio del lenguaje y sistema de significados que en él se constituye. La comunicación es la más asombrosa de todas las ocupaciones humanas, porque en ella se pueden compartir las experiencias del mundo y, consecuentemente, los sistemas de valores, que tienen que ver con la búsqueda de la perpetuación del goce de un objeto. Lo deseado se convierte en valor cuanto más durable sea su deseabilidad o el goce prometido. El juicio de valor entonces surge cuando se verifican condiciones que hacen nacer la duda acerca del valor de lo deseado o gozado. Esta duda sólo puede responderse racionalmente, pero,

según Dewey, la razón no es más que la idea generalizada en continuo devenir y siempre rectificable, de las relaciones entre métodos de indagación y resultados, que se han ido seleccionando como más eficaces, sobre la base de los éxitos y los fracasos empíricos logrados por la mente en sus investigaciones, lo que necesariamente es un procedimiento a tientas. Las condiciones racionales en realidad son las que más eficacia han mostrado. El principio de no contradicción, por ejemplo, es racional porque pensar de esa manera es más eficaz que pensar de otra. Este principio dice que una afirmación y su opuesta no pueden ser a la vez verdaderas en el mismo sentido. Si yo no sostuviera este principio me sería muy difícil desarrollar una cadena de razonamientos, pues todo enunciado sería a la vez verdadero y falso, y también el enunciado opuesto. Pero que este principio sea una necesidad mía, una exigencia de mi pensamiento, no prueba que pertenezca a lo real. De hecho, la física actual suele contradecirlo. Por ejemplo, cuando dice que la luz tiene naturaleza ondulatoria pero también corpuscular, o sea que es y no es ondulatoria y a la vez es y no es corpuscular. Así, todo conocimiento remite a la experiencia, que tiene, considerada en sí misma, una dimensión estética. El arte mismo, como expresión de emociones, es experiencia, y la actividad estética tiene como finalidad en última instancia armonizarla. Para la producción de una obra de arte es necesario contar con una carga emotiva en la cual esté acumulada la experiencia pasada del individuo y en la que, por lo tanto, esté presente su personalidad entera, y el artista encuentre la guía para escoger y elaborar el material físico e imaginativo que le parezca más idóneo para fijar un significado en lo que tiene de creativo y de nuevo, de original. Pero el tema central es que toda obra de arte abstracta de alguna manera rasgos particulares de los objetos, o sea que todo arte es, en cierta forma, abstracto.

LA DEMOCRACIA COMO FORMA DE VIDA

Para Dewey la democracia es básicamente a la vez democrática y democratizadora, porque educa y democratiza. Este programa, que él califica como liberal y progresista, es desarrollado en los libros *Naturaleza y conducta humana*, de 1922, *Filosofía y civilización*, de 1931, y *Problemas de los hombres*, de 1946.

Dewey piensa a partir de lo que él llama “la crisis del americanismo”, que involucró a los valores erigidos por la sociedad estadounidense del siglo XIX y principios del XX y que colapsaron con la Primera Guerra Mundial y la crisis de Wall Street de 1929. Su respuesta a esa situación es la más radical defensa de la democracia, mediante la propuesta de un humanismo democrata o, si se prefiere, un democratismo humanista. Para Dewey, la democracia, más que una forma de organización política, es una forma de vida, un ideal ético que establece dos criterios de valoración. Por un lado, es democrática una sociedad que coloca a todos sus miembros en situación de participar en iguales condiciones en lo que esta sociedad tiene de bueno, por ejemplo, la educación y la salud. En segundo lugar, es democrática una sociedad en la que la flexibilidad de su estructura asegura una continua readaptación de sus instituciones, mediante la acción y reacción como otras formas distintas de asociación que permite que la gente se vaya relacionando y esto va generando nuevas formas institucionales acordes a las nuevas situaciones.

El orden político de una democracia es nada más que un medio, no es la democracia misma. Es una herramienta, acaso la mejor que se haya encontrado hasta ahora, para realizar fines que pertenecen al vasto campo de las relaciones, y del desarrollo de la personalidad humana. El sufragio universal, la responsabilidad de los elegidos antes los electores, en fin, todos los otros factores de lo que se llama habitualmente gobierno demo-

crático, no son el-objetivo final, no tienen un valor absoluto, son nada más que los mejores medios ideados en una época histórica particular para poder realizar el ideal democrático.

El fundamento de la democracia es la fe en la capacidad de la naturaleza e inteligencia humanas, y en la experiencia asociada en forma de colaboración y solidaridad. La fe democrática en la igualdad de todos los hombres es la fe de que cada individuo debe tener la posibilidad de ofrecer la contribución de que es capaz, y de que el valor de su contribución tiene que ser determinado por su puesto y su función en el todo orgánico de similares contribuciones.

Entre la democracia así entendida y la educación existe una estrecha relación. En cierto sentido, ambos conceptos se identifican. La democracia es en sí misma un principio, un método y una estructura educativa, que plantea a cada miembro de la sociedad la pregunta "¿quieres ser un hombre libre y aceptas la responsabilidad y los deberes inherentes a la condición de miembro efectivo de la sociedad?". Y recíprocamente, la escuela ideal debe ser el esencial agente distribuidor de todos los valores y de todos los objetivos que cultiva un grupo social; debe ser, por así decir, un laboratorio de democracia.

EDUCACIÓN Y CAMBIO

Dewey propone una reforma de la educación, según la cual, entre otras cosas, debe hacerse desaparecer definitivamente en la escuela la distinción entre clases sociales. Además, puesto que el alma de la vida social es el trabajo, sobre todo el manual, al que considera fundamental porque engendra costumbres sociales de colaboración, la actividad escolar debe girar en torno a las actividades manuales y las experiencias prácticas. Por otra parte,

dice que la escuela es algo así como un taller de democracia, e inevitablemente tiene que haber cierto desorden. La disciplina que vale es la que surge de la vida misma: la disciplina del trabajo, no la disciplina de la apariencia. Según el pensador norteamericano, el educador no debe escandalizarse porque haya en el aula un poco de desorden, si los alumnos están experimentando, ejercitando y creando.

Hay, en fin, un desorden creativo que debe ser respetado. Esto contradice la visión tradicional de la disciplina, entendida como valor en sí misma, que se apoya en la exigencia de control y dominio que la institución solía imponer al educador.

Para Dewey, “uno de los problemas fundamentales de la educación en la sociedad democrática lo plantea el conflicto entre un anhelo nacionalista y un deseo social más amplio. La primitiva concepción cosmopolita y ‘humanitaria’ sufría de vaguedad y a la vez de falta de órganos definidos de ejercicio y medios de administración. En Europa, y singularmente en los estados continentales, la nueva idea de la importancia de la educación para el bienestar y progreso humanos fue apresada por intereses nacionales, y pertrechada para realizar una obra cuyo anhelo social era definitivamente reducido y exclusivo. Se identificaron el fin social de educación y su afán nacional, y el resultado fue un marcado oscurecimiento del significado de un fin social”.

Pero todavía hay algo más. “Esta confusión —dice Dewey— corresponde a la situación existente de intercambio humano. De una parte la ciencia, el comercio y el arte traspasan las fronteras nacionales. Son sumamente internacionales en calidad y método. Envuelven interdependencias y cooperación entre las gentes que habitan en diferentes países. Al mismo tiempo, la idea de soberanía nacional jamás ha estado tan acentuada en política como lo está en el momento actual. Cada nación vive en un estado de

hostilidad contenida y de guerra incipiente con sus vecinos. Cada uno cree ser el supremo juez de sus propios intereses y se da por supuesto que todos tienen intereses que son exclusivamente propios. Discutir esto es discutir la idea misma de soberanía nacional, que se supone es básica en la práctica política y en la ciencia política. Esta contradicción, pues no es más que eso, entre la más amplia esfera de vida social asociada y mutuamente provechosa, y la más reducida esfera de intentos y propósitos exclusivos y, por consiguiente, potencialmente hostiles, exige de la teoría educativa una concepción del significado de 'social', como función y comprobación de la educación más clara que la que hasta ahora se ha alcanzado".

Dewey se pregunta: "¿Es posible que un sistema educativo esté dirigido por un estado nacional y que, a pesar de ello, los fines sociales del proceso educativo no estén restringidos, estreñidos y corrompidos?". Internamente, la pregunta ha de afrontar las tendencias, debidas a las actuales condiciones económicas, que dividen a la sociedad en clases, algunas de las cuales se hacen meramente instrumentos para la más elevada cultura de las otras. Externamente, la pregunta está relacionada con la reconciliación de la lealtad nacional, del patriotismo, con la suprema devoción de las cosas que unen a los hombres en fines comunes, independientemente de las fronteras políticas nacionales. Ninguna de las fases del problema puede resolverse con medios puramente negativos. De allí, que no es suficiente cuidar que no se emplee activamente la educación como instrumento para facilitar la explotación de una clase por otra. Deben conseguirse también facilidades de educación de tal amplitud y eficacia que, de hecho y no de nombre, disminuyan los efectos de las desigualdades económicas y que aseguren a todas las clases igualdad de preparación para sus futuros modos de obrar. Para conseguir este fin se necesita, no sólo una adecuada provisión

administrativa de facilidades escolares y el consiguiente aumento de recursos familiares que pongan a la juventud en condiciones de aprovecharse de ellas, sino también aquella modificación de las ideas tradicionales de cultura, materias tradicionales de estudio y métodos tradicionales de enseñanza y disciplina que mantenga a toda la juventud bajo la influencia de la educación hasta que esté habilitada para ser dueña de sus actos económicos y sociales. El ideal puede parecer de remota ejecución, pero el proyecto democrático de educación es un trágico error a menos que este ideal vaya dominando cada vez más a nuestro sistema público de educación.

Dewey explica que “el mismo principio tiene aplicación por parte de las consideraciones que afectan a las relaciones entre una nación y otra. No es suficiente enseñar los horrores de la guerra y evitar todo lo que estimularía la desconfianza y la animosidad internacional. El énfasis debe colocarse sobre todo lo que une a la gente en empresas y resultados cooperativos, aparte de limitaciones geográficas. El carácter secundario y provisional de la soberanía nacional con respecto a la más plena, más libre y más provechosa asociación y trato de los seres humanos unos con otros debe iniciarse como una disposición operativa de la mente. Si estas aplicaciones parecen ser remotas en consideración a la filosofía de la educación, esa impresión demuestra que no se ha captado convenientemente el significado de la idea de educación previamente desarrollada. Esta conclusión va ligada a la idea misma de educación como una liberación de la capacidad individual en un desarrollo progresivo encaminado a fines sociales. De otra manera el criterio democrático de educación sólo puede aplicarse de manera inconsistente”.

EL INSPIRADOR DEL POSMODERNISMO

Con ochenta y siete años, Dewey se casó por segunda vez y adoptó a dos niños. Poco después, en ocasión de su nonagésimo cumpleaños, fue celebrado por hombres de pensamiento de todo el mundo como el más grande filósofo y pedagogo estadounidense.

Murió el 1° de junio de 1952, con noventa y dos años de edad. En el pensamiento norteamericano y posmoderno es el filósofo de referencia. Hoy es visto como el inspirador de Richard Rorty⁸ y de algunos de los más importantes pensadores norteamericanos. Como se sabe, la posmodernidad ha recuperado —y a mi juicio ha acentuado hasta lo excesivo— la doctrina pragmatista. De modo que hoy Dewey es otra vez una filosofía presente y se le estudia muchísimo. Uno de los puntos que a mí me parece importante y que sigue muy vigente es su mirada de una filosofía proyectada hacia el conocimiento del futuro. Naturalmente, vivimos en la incertidumbre del presente, pero sobre todo de aquello que va a ocurrir. Entonces una de las tareas importantes de la filosofía es procurar tantear, extender nuestrosseudópodos intelectuales para ver dónde estamos y hacia dónde vamos. Esa idea de futuro introducida en el pensamiento filosófico, en vez de la eternidad, es una de las características de Dewey que hoy han recogido y cultivan la mayoría de los filósofos anglosajones pragmatistas que le siguen.

NOTAS

¹ Burlington, ciudad estadounidense ubicada en Vermont; es la capital del condado de Chittenden.

² Baltimore, ciudad estadounidense ubicada en Maryland, fundada en 1729.

³ Johns Hopkins, universidad privada ubicada en Baltimore, fundada en 1876. Es considerada una de las instituciones académicas y de investigación más prestigiosas de los Estados Unidos.

⁴ Michigan es un estado de los EE.UU. situado en la zona norte del centro del país. Colinda con cuatro de los cinco Grandes Lagos, de uno de los cuales toma su nombre. La Universidad de Michigan es una institución pública fundada en 1817. Se encuentra en la ciudad de Ann Arbor, en el sureste del estado.

⁵ Chicago es una ciudad estadounidense ubicada en el estado de Illinois, junto a la costa suroeste del lago Michigan. La Universidad de Chicago es una de las instituciones privadas de investigación más reconocidas del mundo, fue fundada en 1890.

⁶ La Universidad de Columbia es una institución privada muy prestigiosa, fundada en 1754. El campus principal ocupa seis hectáreas en Manhattan.

⁷ William James: filósofo y psicólogo estadounidense nacido en Nueva York en 1842 y fallecido en Nueva Hampshire en 1910. Fue uno de los inspiradores del movimiento filosófico conocido como pragmatismo. Según James, el método pragmático consiste en ajustarse a las consecuencias prácticas que se derivan de una proposición para determinar su verdad. Si no se siguen diferencias prácticas de un enunciado y su opuesto, entonces la verdad de ese enunciado es indecidible. Sus obras principales son *¿Existe la conciencia?*, *Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, *Principios de Psicología* y *Las variedades de la experiencia religiosa*.

⁸ Richard Rorty, filósofo estadounidense nacido en 1931 y fallecido en 2007. En su filosofía reunió las herencias del pragmatismo de James y Dewey con las de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y Quine. Sus obras más importantes son *El giro lingüístico*, *Consecuencias del pragmatismo*, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* y *Contingencia, ironía y solidaridad*.

Capítulo 18

George Santayana, un español en América

Normalmente los filósofos ven una unión muy estrecha entre el pensamiento y el lenguaje que lo expresa. Algunos, como Heidegger, han llegado a decir que sólo se puede pensar en alemán, y han convertido su propia lengua en un requisito inexcusable para la filosofía. El caso de George Santayana es el de alguien que nació en un idioma, el español, se educó y leyó en él, pero escribió en uno tan diferente como el inglés. Santayana llegó al mundo en Madrid, España, en 1863. Su padre fue Agustín Ruiz de Santayana, diplomático y pintor español, y su madre Josefina Borrás, quien ya había tenido cinco hijos de un matrimonio anterior con un comerciante de Boston¹, fallecido en 1857. George fue el único hijo de su segundo matrimonio. Primero vivió en Madrid y luego en Ávila². En 1869 la madre del pequeño George decidió retornar a los Estados Unidos con los niños de su primer matrimonio, dejando en España a su marido y su último hijo. En 1872 éstos se reunieron con ella, pero poco tiempo después don Agustín regresó definitivamente a España, dejando a George en Boston.

Santayana asistió a la Boston Latin School y luego al Harvard College, donde se graduó en 1886. Después estudió en

Berlín, durante dos años, y regresó a Harvard, dando clases de filosofía desde la obtención de su doctorado en 1889 hasta 1912. Fue el primer escritor de origen latino en la prestigiosísima Universidad de Harvard³ nada menos que en la época en donde estaban allí William James y otras grandes figuras⁴. Fue muy reconocido y respetado en su época; escribió filosofía, poesía y novela. Era un hombre inquieto; se puede decir que no tuvo nunca un domicilio propio. Cuando estaba en su plenitud como profesor universitario decidió renunciar. Simplemente dijo que prefería ser un estudiante viajero a seguir allí dando clases. Se fue a Europa, residió en Inglaterra durante bastante tiempo, donde se hizo amigo, entre otros, de Bertrand Russell. También vivió en Francia y finalmente en Italia, donde habitó —ya mayor— con las monjas azules de Rondo de Roma, a quienes entregó lo que le quedaba de su patrimonio⁵. Allí murió y allí está enterrado en el cementerio de extranjeros, donde figura ya no como George Santayana, tal como firmó sus obras, sino como Jorge Ruiz de Santayana. Es curioso ver cómo este hombre, que jugó con su lengua inglesa y con su pensamiento no inglés, llegó a decir que su propósito era decir en inglés la mayor cantidad posible de cosas no inglesas.

En Santayana se da una combinación muy curiosa entre un temperamento afirmativo del mundo científico, o por lo menos con un gran respeto por lo científico, es decir, considerando que la ciencia es la fuente de conocimiento más importante que tenemos, e incluso afirmando un materialismo fisicista⁶, realmente encuadrándose en esa actitud. Pero por otra parte se verifica cierto platonismo. Para él dentro de la materia lo que existen son esencias, que nos permiten, precisamente, comprenderla. Las esencias de las cualidades de cada uno de los seres son las que nos permiten comprender lo que existe. Al conocer,

conocemos las ideas o esencias de las cuales las cosas particulares participan, ideas o esencias que se manifiestan en ellas.

Entonces, sobre esa combinación entre el idealismo de los diferentes reinos del ser, Santayana se expidió en uno de sus libros más importantes, que se tituló precisamente *Los reinos del ser*. Son esas esencias las que controlan la materia, y, por otra parte, la variada articulación de esa misma materia; es una combinación muy inusual de idealismo y materialismo. Esto es, quizá, lo más característico y a la vez lo más desconcertante de su pensamiento.

TEXTOS BREVES SIN PASIÓN

Una de las características de Santayana es que no logra entusiasmar. Quizá le falte arrebató, desvarío, pasión; nunca es detestable, pero tampoco jamás resulta del todo concluyente. Siempre está un poco demasiado fuera como para llegar a poseernos o para suscitar aborrecimiento: fuera de tiempo, fuera de gusto, fuera de la moda o de la tradición, fuera de órbita. No es de aquí, es un forastero, está de paso también por los géneros y los hábitos culturales. Tampoco en el campo de la filosofía se le encontrará sólidamente instalado como en su tierra natal. Sus dotes destacan especialmente en el ensayo breve, el detalle crítico, la divagación en la que se entremezclan motivos literarios con los propiamente especulativos. Pero Santayana se empeñó en edificar un gran sistema, tarea en la que le fallaron a la vez las fuerzas y el estilo, por no hablar de la época misma.

EL MUNDO NO ES DRAMÁTICO

Pues bien, los dos mojones teóricos que acotan la perspectiva de Santayana son éstos, dichos con sus propias palabras: “en primer lugar, que vivimos dramáticamente en un mundo que no es dramático”; en segundo lugar, y en parte explicando lo anterior, que “tal como la principal preocupación del cuerpo animal es defenderse y propagarse a toda costa, así la principal y más duradera ilusión del espíritu es la ilusión de su propia importancia”. El dramatismo que estremece y caracteriza nuestra forma de habitar el mundo —melodramatismo las más de las veces, oscuro y sobrecogedor, pero en otras ocasiones drama heroico y triunfal o comedia jubilosa— no proviene de la realidad misma, cuyos objetivos automáticos se encadenan sin énfasis superfluo ni incertidumbres, sino de la confrontación de nuestros proyectos y anhelos con la característica crudeza de lo real, esa indigesta terquedad cruel —muy bien señalada por Clement Rosset⁷— que no se deja ablandar ni condimentar por la cocción simbólica a la que permanentemente la sometemos. El drama es pues la conmoción emotiva que nos provoca la indiferencia del mundo —indiferencia estricta, pues ante su funcionamiento necesario todo da igual— en lo tocante a las importantísimas demandas planteadas por nuestro espíritu. Frente a la indiferencia de la realidad mundial, la excepcionalidad del espíritu, que reivindica la diferencia irrepetible de sus designios conscientes. Su lamento contrariado o su grito de triunfo resuenan en un ámbito siempre ajeno a la carga patética de tales sentidos, pues la protesta de la discontinuidad individual no obtiene eco en la continuidad sin fisuras del universo.

LA FE ANIMAL Y EL ESCEPTICISMO

Santayana afirma que la fe animal es lo que necesitamos para vivir. Nosotros no vivimos poniendo en cuestión el mundo, o lo material, sino dándolo por hecho, gracias a eso vivimos, nos relacionamos, amamos, odiamos, etcétera. En cambio, la inteligencia introduce un elemento negador. El escepticismo pone en cuestión todo aquello que la fe animal ve como asentado. Esa combinación entre fe animal y escepticismo es lo que hace que nos movamos intelectualmente por el mundo. No podemos prescindir de la fe animal, desapareceríamos como seres vivientes. Pero como pensadores tenemos que introducir esa dosis de escepticismo que está constantemente cuestionando y llevando de algún modo a nivel platónico nuestra reflexión sobre la humanidad.

Santayana desarrolló un pensamiento filosófico fuertemente naturalista, según el cual la cultura y las instituciones evolucionaban para adecuarse al medio ambiente. La razón, conciencia o espíritu, resulta un fenómeno accesorio de nuestra actividad y es, asimismo, un instrumento orientado a posibilitar la felicidad del individuo. Su materialismo naturalista fundamentó su particular ética, que sostenía que todas las perspectivas morales individuales son igualmente válidas, en cuanto se basan en las diferentes exigencias que el medio impone a los seres humanos y sus circunstancias, tanto como en sus similares constituciones biológicas.

Los escritos de Santayana tomaron como ejes principales las relaciones entre filosofía, arte y literatura. En 1896 dio a conocer *El sentido de la belleza*, que para muchos señala, junto con *El arte como experiencia*, de John Dewey, la madurez de la reflexión estética norteamericana. En esa obra Santayana destaca el papel central que le corresponde a la belleza y a la emoción estética

en la conducta humana. En 1900 apareció *Interpretaciones de la poesía y la religión*, en la que expuso su consideración de que ambas son expresiones igualmente originarias de la celebración festiva de la vida. Entre 1905 y 1906 publicó *La vida de la razón*, obra en cinco volúmenes en la que desarrolló algunos puntos de vista que había esbozado en *El sentido de la belleza* y polemizó con la corriente filosófica denominada "pragmatismo", que alentaban William James, Charles Sanders Peirce⁸ y Josiah Royce⁹. Poco tiempo después presentó *Tres poetas filósofos*, texto en el que Santayana emprendía el análisis de Lucrecio¹⁰, Dante¹¹ y Goethe, comparando estructuralmente sus respectivos mundos y perspectivas.

La filosofía suele ser aburrida, de expresión reiterativa, porque tiene que mostrar todos los argumentos y los pasos que se siguen. La literatura, en cambio, es más rápida y elíptica, pero a veces carece de temas verdaderamente duraderos. Cuando se combinan ambas cosas, los temas de la filosofía que son duraderos y que siguen conmoviendo e interesando a lo largo de los siglos, con la forma de la literatura, se producen esas grandes obras que son formalmente literarias y en su contenido filosóficas, así Shakespeare, así el *Quijote*, así son las que estudia Santayana en *Tres poetas filósofos*.

SU RELACIÓN CON LA POLÍTICA

Después de abandonar la enseñanza publicó numerosos trabajos, entre ellos *Carácter y opinión en los Estados Unidos*, *Escepticismo y fe animal*, *El egotismo en la filosofía alemana*, *Diálogos en el limbo* y los cinco volúmenes de *Los reinos del ser*, que fueron apareciendo entre 1927 y 1940. Viviendo en Roma, simpatizó en un principio con el ascenso de Benito Mussolini. En él veía la posi-

bilidad de ordenar la caótica situación social italiana, pero pronto se apartó, al percibir la condición autoritaria del fascismo.

En Inglaterra, Santayana fue también muy amigo del hermano mayor de Bertrand Russell, de quien sólo discrepó al estallar la Guerra Civil Española. Mientras que el inglés fue decididamente prorrepblicano, Santayana no ocultó sus simpatías por los nacionalistas... ¡Le debían parecer más típicamente españoles! Bertrand Russell, que le dedica unas páginas más bien hostiles en sus retratos de memorias, dice que “en todo aquello en lo que estaba interesado su patriotismo español, desaparecía su usual apariencia de imparcialidad”. De este aire plácido y sereno, voluntariamente cultivado por Santayana, da idea la siguiente anécdota. Cuando, durante la Primera Guerra Mundial, los alemanes marchaban irrefrenablemente hacia París —la batalla del Marne acabaría con este avance—, Santayana estaba en Cambridge con Russell y comentó tranquilamente: “Creo que debería ir a París, porque mi ropa de invierno está allí y no me gustaría que cayese en poder de los alemanes. También tengo por ahí un manuscrito en el que estado trabajando estos últimos diez años, pero esto no me preocupa tanto...”. Durante el periodo entre las dos guerras, Santayana viajó con frecuencia a España y pocos años dejó de sacar su abono para la feria taurina de abril en Sevilla; pero quizá su lugar predilecto fuese Ávila, su lugar de infancia.

Escribió un único libro respecto de la cuestión política, titulado *Dominaciones y potestades*, publicado en 1951. En él expresó su temor tanto por la anarquía como por la masificación totalitaria; también sostuvo que la sociedad debía alentar la autorrealización individual y favorecer el desarrollo de la espiritualidad. Esto lo condujo a condenar todo fanatismo, a priorizar la libertad individual por encima de la justicia social, consecuentemente, a defender una suerte de conservadurismo y a

denunciar la insuficiencia del modelo democrático liberal contemporáneo.

Cultivó un pensamiento sin estridencias pero que él consideraba implacable, y por tanto poco apto para agradar al paladar de los profesores y los doctrinarios. Santayana le dio mucha importancia a la noción de crueldad filosófica. Por ejemplo, explica que se fue de Inglaterra porque le gustaba demasiado, exceso de cariño que constituía un peligro “para mi crueldad filosófica y mi independencia”. Para Santayana, vivimos una barbarie, cuyos rasgos artísticos son el sentimentalismo esteticista y la torrencialidad patética, los filosóficos, el biologismo vitalista y el irracionalismo, mientras que en política se caracteriza por la tiranía democrática, el egocentrismo nacionalista, la comercialidad a ultranza y la fatuidad criminal de los revolucionarios, que no quieren ayudar a los pobres sino acabar con la idea de pobreza. Según dice Santayana, Walt Whitman¹², Robert Browning¹³, Henri Bergson, los filósofos del idealismo alemán, las democracias mercantiles y los bolcheviques han sido —entre otros muchos— los nuncios de una barbarie que cuenta con el apoyo casi general de los contemporáneos. Y ante la que él asume un papel voluntariamente marginal en el ámbito intelectual del siglo.

EL ÚLTIMO PURITANO

Santayana no solamente fue un filósofo, un pensador y un escritor sobre temas filosóficos, sino también un ensayista muy agudo. Tiene algunos trabajos, sobre la ausencia de religión en Shakespeare y algunos otros temas, que son extraordinarios como apuntes literarios, donde también describió la condición norteamericana. Él veía todo desde fuera de los Estados Unidos y eso lo llevó a escribir *Apuntes sobre la vida americana, la tradición*

intelectual americana, absolutamente admirable. En 1936, publicó una novela, *El último puritano*, una obra muy elogiada, con una trama muy sutil e interesante. Obtuvo un tremendo éxito y fue comparada con *La montaña mágica* de Thomas Mann¹⁴ y otras obras de similar importancia. Relataba la vida y muerte de un joven americano, que sufría las consecuencias de una educación puritana. La obra manifestaba la crítica de Santayana respecto de una vida demasiado atada a las responsabilidades, los deberes y las culpas.

A partir de los años cuarenta, Santayana dedicó algunos de sus esfuerzos a su autobiografía. La misma se compuso de tres volúmenes, que fueron comparados en Estados Unidos con los de Marcel Proust¹⁵ y los de William Butler Yeats¹⁶. El primero apareció en 1944 con el título *Personas y lugares*; el segundo, *El espacio medio*, al año siguiente, y el tercero sólo se conoció póstumamente en 1953 como *Mi huésped, el mundo*. “No tengo nada que enseñar —dejó escrito—, sólo quiero ser siempre un estudiante, un estudiante vagabundo que deambula a través de los países y de las doctrinas”.

Todos los críticos señalan la elegancia del estilo de estas obras específicamente literarias de Santayana, así como de algunos poemas y piezas teatrales que dejó. En toda esa admirable producción hizo gala de ingenio, buen gusto y humor, además de defender sus opiniones con gran riqueza de ideas.

Dio muestras de perspicacia el jesuita que, según cuenta el propio Santayana, le tildó en una ocasión de “ateo poético”. Por lo demás, la discreción fue la tónica de su vida: discretamente rehuyó el fastidio de los compromisos académicos, discretamente también vivió su homosexualidad. Me parece que por eso también, a fuerza de discreción, la lectura de Santayana deja como pozo final un regusto de impaciencia, de insatisfacción. En sus excelentes análisis de obras, lugares y personas se

echa a faltar ese punto delirante que unos llaman “injusticia” y otros “generosidad”. Su filosofía interesa y a menudo persuade, pero jamás hace trepidar.

SANTAYANA HOY

¿Qué posteridad ha tenido Santayana? Desdichadamente muy poca. Hasta hace poco tiempo, ha sido muy difícil encontrar sus obras traducidas al castellano o en ediciones inglesas. Creo que es una pérdida. Santayana es un filósofo para exquisitos, lo mismo que hay platos que sólo pueden degustar debidamente los gourmet. Algunas, como sus *Diálogos en el limbo*, que trata de unas discusiones entre filósofos y desconocidos que van al otro mundo a hablar con ellos, son verdaderamente deliciosas. Está lleno de ideas ingeniosas y de pensamientos profundos. Creo que hay mucho de él que se lee con agrado, que da sensación de vivacidad y un pensamiento que no es proclive a ningún tipo de fanatismo, sino todo lo contrario. Es un filósofo que merece una revisión a cargo de esos paladares que sean capaces de conocer y distinguir. Si están ustedes entre ellos, les aconsejo que busquen e intenten leer obras de Santayana.

NOTAS

¹ Boston es la capital de Massachusetts, en la región de Nueva Inglaterra, Estados Unidos; fue fundada en 1630 por colonos puritanos en la península de Shawmut.

² Ávila, ciudad española, ubicada en la Comunidad Autónoma de Casti-

lla y León, a orillas del río Adaja. Sus orígenes son inciertos, si bien se sabe que al llegar los romanos ya tenía una larga existencia.

³ La Universidad de Harvard es una de las más prestigiosas del mundo. El suyo es el mayor presupuesto manejado por una institución educativa privada en todo el mundo. Fue fundada en 1636 en la localidad de Cambridge, en Massachusetts, Estados Unidos.

⁴ William James: Filósofo y psicólogo estadounidense nacido en Nueva York en 1842 y fallecido en Nueva Hampshire en 1910. Fue uno de los iniciadores y difusores de la corriente filosófica denominada "pragmatismo".

⁵ El nombre del convento, situado en el altiplano del Pianoro, a unos 20 kilómetros del monte Sant'Angelo, alude a San Giovanni Rotondo.

⁶ Materialismo fisicista: Se designa así la característica de las ciencias físicas de no aceptar más explicaciones que las materiales para describir adecuadamente los diversos fenómenos a estudiar. No hay lugar en ellas para explicaciones espiritualistas.

⁷ Clement Rosset: Filósofo francés contemporáneo nacido en 1939, autor de *La antinaturaliza*, *La lógica de lo peor*, *Lo real y su doble*, *El principio de crueldad* y *La fuerza mayor*, entre otros textos.

⁸ Charles Sanders Peirce: Filósofo, científico y lógico estadounidense nacido en Cambridge, Massachusetts, en 1839 y fallecido en Milford en 1914. Es considerado uno de los padres del pragmatismo, así como de la actual semiótica. En vida publicó *Investigaciones fotométricas* y *Estudios sobre lógica*, así como numerosos artículos en diferentes revistas especializadas en distintas áreas, pero dejó una enorme cantidad de escritos inéditos, los que luego de su muerte fueron reunidos en varios volúmenes bajo el título general de *Collected Papers*.

⁹ Josiah Royce: Filósofo estadounidense nacido en Grass Valley, California, en 1855 y fallecido en Cambridge, Massachusetts, en 1916. Desarrolló su filosofía, de corte decididamente idealista, en libros como *El mundo y el individuo*, *El problema del cristianismo*, *Lecciones sobre idealismo moderno*, *Ensayos fugitivos* y *Principios de lógica*.

¹⁰ Titus Lucretius Carus fue un poeta y filósofo romano nacido en el año 99 antes de la era cristiana y fallecido alrededor del 55 a. C. Escribió *De rerum natura*, un poema didáctico de unos casi siete mil quinientos hexámetros, en el que defiende ideas filosóficas de Epicuro y de Demócrito.

¹¹ Dante Alighieri, poeta, político y pensador italiano nacido en Florencia en 1265 y fallecido en Rávena en 1321. Su obra principal es *La Divina*

Comedia, que está considerado como uno de los mejores poemas épicos de la literatura universal.

¹² Walt Whitman: Poeta estadounidense nacido en West Hills en 1819 y fallecido en Camden en 1892; es autor de *Hojas de hierba*, una obra que fue escribiendo, ampliando y modificando a lo largo de toda su vida.

¹³ Robert Browning: Poeta y dramaturgo inglés nacido en Surrey en 1812 y fallecido en Venecia en 1889. Fue un escritor prolífico e influyente. Entre sus escritos podemos citar *El anillo y el libro* y *Charlas con cierta gente de importancia*.

¹⁴ Thomas Mann: Escritor alemán nacido en Lübeck en 1875 y fallecido en Zürich en 1955. Recibió el Premio Nobel de Literatura en 1929. Con el ascenso del nazismo, Mann se fue con su familia a Suiza y de allí a los Estados Unidos, cuya ciudadanía adoptó. Entre sus obras principales se pueden citar *Los Buddenbrook*, *La montaña mágica* y *La muerte en Venecia*.

¹⁵ Marcel Proust: Escritor francés nacido en París en 1871 y fallecido en la misma ciudad en 1922. Su obra principal es una serie de siete novelas, agrupadas bajo el título común *En busca del tiempo perdido* y publicadas entre 1913 y 1927.

¹⁶ William Butler Yeats: Poeta, político y dramaturgo irlandés nacido en Dublin en 1865 y fallecido en Roquebrune, Francia en 1939. Recibió el Premio Nobel de Literatura en 1923.

Capítulo 19

Miguel de Unamuno, la polémica como estandarte

Miguel de Unamuno fue un filósofo y también un personaje, lo que llaman los franceses “un carácter”, alguien que tenía una personalidad a veces excesivamente marcada. Se trató de un hombre singular en todos los sentidos de la palabra. Junto a Ortega, pocos pensadores españoles fueron tan influyentes en el mundo. Pero Unamuno además tuvo una dimensión de hombre público, probablemente favorecida por su propia idiosincrasia, por su aspecto quijotesco e inconfundible. Con una personalidad arrolladora y poco dado a confusiones, exiliado por haber atacado a la monarquía en España y haber encabezado movimientos subversivos, siempre muy idiosincrásicos, por supuesto utilizando como arma el intelecto, vivió toda su vida en una especie de permanente oposición. Una de sus recopilaciones, que se llama *Contra esto y aquello*, ya indica que verdaderamente ése era su talante: polémico. Le encantaban las paradojas y acuñó un estilo de intelectual basado en ellas. Fue uno de los pensadores más importantes de su tiempo.

DEL ELEMENTO ALIENÍGENA EN EL IDIOMA VASCO

Proveniente de una familia de clase media, Miguel de Unamuno y Jugo nació en Bilbao, España, en 1864. Realizó sus primeros estudios en el Colegio de San Nicolás de su ciudad natal. De niño vivió el asedio de su ciudad, durante la tercera guerra carlista¹, experiencia traumática que varios años después sería el tema de su primera novela, *Paz en la guerra*. Entre 1880 y 1884 estudió Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid, doctorándose con una tesis titulada *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*. En 1885 publicó sus dos primeros libros: *Del elemento alienígena en el idioma vasco* y *Guernica*. También comenzó a ejercer la docencia y a colaborar con el periódico *Noticiero de Bilbao*. En 1889 viajó por Suiza, Italia y Francia, y a principios de 1891 contrajo matrimonio con su amor de toda la vida, Concha Lizárraga. Poco después ocupó la cátedra de Lengua y Literatura Griega en la Universidad de Salamanca, de la que fue rector a partir de 1901. Sin embargo, en 1914 fue destituido por razones políticas, ya que Unamuno era cabeza visible de la oposición liberal contra los grupos más conservadores cercanos al rey Alfonso XIII. Por esa época fue condenado a prisión por injurias contra el monarca, si bien la pena no llegó a cumplirse. En 1920 fue elegido por sus colegas decano de la Facultad de Filosofía y Letras, y al año siguiente vicerrector. En 1924 el dictador Miguel Primo de Rivera lo destituyó y desterró, como consecuencia de sus ataques al régimen. Fue indultado al poco tiempo, pero Unamuno, decidido a no volver mientras la dictadura continuase vigente, vivió en París, primero, y en Hendaya, en la Vascongada francesa, hasta 1930. Al caer Primo de Rivera, volvió triunfalmente a Salamanca. Fue elegido concejal por la coalición republicano-socialista en 1931. Proclamada la República, fue designado por segunda vez

rector en la Universidad de Salamanca y, a la vez, fue elegido diputado ante las Cortes. El curso de los acontecimientos lo fue decepcionando y en 1933 decidió abandonar la arena parlamentaria. Al año siguiente se jubiló de la actividad docente, en medio del reconocimiento general, siendo nombrado, a título honorífico, rector vitalicio de la Universidad de Salamanca.

“VENCERÉIS PORQUE TENÉIS PROBADA FUERZA BRUTA...”

En 1936, al comenzar la guerra civil, Unamuno vio con simpatía el pronunciamiento franquista, considerando que era una alternativa a lo que estimaba la anarquía y el descontrol en que había caído la República. El nuevo alcalde de la ciudad, comandante Francisco Del Valle, le ofreció un cargo de concejal que él aceptó, para un cuerpo que reemplazó a los concejales republicanos y que estaba supeditado a las autoridades militares. Pero a los pocos meses, ante el celo represivo de los sublevados, Unamuno se fue arrepintiendo de haberles dado su apoyo. En octubre de 1936 se reunió con el general Franco para pedir clemencia para numerosos amigos y conocidos que estaban presos. Fue inútil. La mayoría de ellos fueron fusilados. Llegó el 12 de octubre de ese año y se produjo un hecho que mostró la personalidad de Unamuno. Así lo describió el historiador inglés Hugh Thomas en su libro *La Guerra Civil Española*: “El filósofo vasco Miguel de Unamuno, autor de *El sentido trágico de la vida* y portaestandarte de la generación del 98, como rector de la Universidad de Salamanca, se encontró al principio de la guerra civil en territorio nacionalista. Todavía el 15 de Septiembre, continuaba apoyando el movimiento nacionalista en su ‘lucha por la civilización contra la tiranía’. Pero el 12 de Octubre había cambiado. En esta fecha, día de la Fiesta de la Raza, se ce-

lebró una gran ceremonia en el paraninfo de la Universidad de Salamanca. Estaba presente el obispo de Salamanca, se encontraba allí el gobernador civil, asistía la esposa de Franco. Y también el general Millán Astray². En la presidencia estaba Unamuno, rector de la Universidad. Después de las formalidades iniciales, Millán Astray atacó violentamente a Cataluña y a las provincias vascas, describiéndolas como 'cánceres en el cuerpo de la nación. El fascismo, que es el sanador de España, sabrá cómo exterminarlas, cortando en la carne viva, como un decidido cirujano libre de falsos sentimentalismos'. Desde el fondo del paraninfo, una voz gritó el lema de Millán Astray: "Viva la muerte". Millán Astray dio a continuación los habituales gritos excitadores del pueblo: '¡España!', gritó. Automáticamente, cierto número de personas contestaron: 'Una'. '¡España!', volvió a gritar Millán Astray. '¡Grande!', replicó su auditorio, todavía algo remiso. Y al grito final de '¡España!' de Millán Astray, contestaron sus seguidores '¡Libre!'. Algunos falangistas, con sus camisas azules, saludaron con el saludo fascista al inevitable retrato sepia de Franco que colgaba de la pared sobre la silla presidencial. Todos los ojos estaban fijos en Unamuno, que se levantó lentamente y dijo: 'Estáis esperando mis palabras. Me conocéis bien, y sabéis que soy incapaz de permanecer en silencio. A veces, quedarse callado equivale a mentir. Porque el silencio puede ser interpretado como aquiescencia. Quiero hacer algunos comentarios al discurso —por llamarlo de algún modo— del general Millán Astray que se encuentra entre nosotros. Dejaré de lado la ofensa personal que supone su repentina explosión contra vascos y catalanes. Yo mismo, como sabéis, nací en Bilbao. El obispo —y aquí Unamuno señaló al tembloroso prelado que se encontraba a su lado— lo quiera o no lo quiera, es catalán, nacido en Barcelona'. Se detuvo. En la sala se había extendido un temeroso silencio. Jamás se había pronun-

ciado discurso similar en la España nacionalista. ¿Qué iría a decir a continuación el rector? 'Pero ahora —continuó Unamuno— acabo de oír el necrófilo e insensato grito, ¡Viva la muerte! Y yo, que he pasado mi vida componiendo paradojas que excitaban la ira de algunos que no las comprendían, he de decirlos, como experto en la materia, que esta ridícula paradoja me parece repelente. El general Millán Astray es un inválido. No es preciso que digamos esto con un tono más bajo. Es un inválido de guerra. También lo fue Cervantes. Pero desgraciadamente en España hay actualmente demasiados mutilados. Y, si Dios no nos ayuda, pronto habrá muchísimos más. Me atormenta el pensar que el general Millán Astray pudiera dictar las normas de la psicología de la masa. Un mutilado que carezca de la grandeza espiritual de Cervantes, es de esperar que encuentre un terrible alivio viendo cómo se multiplican los mutilados a su alrededor.' En este momento, Millán Astray no se pudo detener por más tiempo, y gritó: '¡Abajo la inteligencia! ¡Viva la muerte!', clamoreado por los falangistas. Pero Unamuno continuó: 'Este es el templo de la inteligencia. Y yo soy su sumo sacerdote. Estáis profanando su sagrado recinto. Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta. Pero no convenceréis. Para convencer hay que persuadir. Y para persuadir necesitaréis algo que os falta: razón y derecho en la lucha. Me parece inútil el pedirlos que penséis en España. He dicho.' Siguió una larga pausa. Luego con un valiente gesto, el catedrático de derecho canónico salió a un lado de Unamuno y la señora de Franco al otro. Pero esta fue la última clase de Unamuno. En adelante, el rector permaneció arrestado en su domicilio. Sin duda hubiera sido encarcelado, si los nacionalistas no hubieran temido las consecuencias de tal hecho. Unamuno moriría con el corazón roto de pena el último día de 1936".

UN ANTICIPO DEL EXISTENCIALISMO

Unamuno fue una especie de existencialista, probablemente a él no le hubiera gustado esa identificación, como no le gustaba cualquier caracterización, porque podría significar que estaba con otros y a él le gustaba mostrarse solo y bien patente. Pero se le puede encuadrar dentro del existencialismo en una corriente que pasa por Kierkegaard y que en cierta medida llevará a figuras como Heidegger. ¿Existencialismo en qué sentido? En aquel que pone en el centro de su reflexión no al hombre abstracto —él detestaba esa idea de algo sin atributos— sino de carne y hueso, que tiene que ser el centro de la filosofía, notarse su palpar, su carnalidad y sobre todo los verdaderos afanes, porque los seres humanos tenemos afanes propios ligados a nuestra condición carnal. ¿Cuál es el fundamental de todos? No morir. La muerte es algo con lo que somos incompatibles, que no podemos confrontar, y Unamuno es, sobre todo, un enemigo decidido de la muerte. Otro pensador y escritor posterior, el premio Nobel Elías Canetti³, se quiso designar a sí mismo como el enemigo de la muerte. Pero creo que Unamuno podría haber reclamado antes ese título, o por lo menos el de “amigo de la inmortalidad”. En su obra más conocida y vigorosa, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Unamuno reivindica esa petición de la inmortalidad, pero no como algo que uno busca porque tenga fe en el más allá, sino porque me da la gana, porque yo lo que quiero es no morirme y quiero vivir tal como soy, con mis carnes y con mis vicios, quiero seguir, no quiero morir.

Dice Unamuno: “No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero creerlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí; y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia”.

Esa protesta extraordinaria y que él modula con una fuerza enorme en su libro, esa reivindicación de ser humano completo, con sus miedos y sus necesidades de eternidad, es lo que le da una fuerza notable y causa un impacto en el lector que hasta hace que sonría un poco ante esa vehemencia.

Cuando imagina "otra vida", que para él tendría que ser la prolongación sempiterna de ésta sin la censura purificadora de la muerte como tránsito, rechaza la idea de gloria porque excluye la posibilidad de dolor, y sin dolor la vida ya no seguiría siendo la suya, sino la de los ángeles o la de los muertos resucitados; y ésta no la quiere. El infinito purgatorio, la ascensión eterna con su esforzado penar, es el mito que le parece más acorde con su apetito de inmortalidad; pero aun así es hereje, la puridad de la ortodoxia enseña que el purgatorio no puede ser para siempre. Se parece tanto éste a la vida, que tiene necesariamente que acabar para dar paso a algo radicalmente distinto —para bien o para mal—, otra condición ya sin parangón con lo que el hombre de carne y hueso llama precisamente vida.

CON EL MAYOR PATHOS

El narcisismo trascendental de Unamuno puede desglosarse en dos afanes radicales: ansia de inmortalidad y ansia de conflicto polémico. Los dos constituyen, como es obvio, propósitos de autoafirmación, incluso de regodeo en el propio yo. Que a don Miguel no le diera la gana morir, así como rechazara el abstracto consuelo de formas de supervivencia impersonales, no viene a ser más que una forma de asegurar con el mayor pathos que quería seguir siendo el mismo —en cuerpo, alma y memoria— para siempre jamás; que no buscara paz en esta vida ni en la otra, sino gloria conflictiva, disputa, esfuerzo y contradicción,

significa que no entendía su yo como algo pasivamente recibido y acomodado a los requisitos del existir, sino como trofeo que debía conquistarse asimismo para luego asestarse al resto del universo, como un sello indeleble o un pendón victorioso.

Para Unamuno, el conocimiento racional no puede dar cuenta de lo vital, pues la vida es agonía, lucha, entre el intelecto y el sentimiento. Según él, el más trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las afectivas y volitivas. Así, por ejemplo, Unamuno, que había perdido desde la juventud la fe católica, consideraba que la muerte es definitiva, pero sostenía, a la vez, que la creencia en algún tipo de sobrevivencia es necesaria para que los hombres puedan vivir. Porque, según él, la muerte es la suprema soledad: los hombres vivimos juntos, dice, pero morimos solos. El anhelo de Dios y de la inmortalidad personal es irrenunciable aunque científico-racionalmente el individuo no pueda sostenerlo. La fe así entendida es una afirmación del creyente y no un presunto conocimiento. La razón no puede negar sus derechos a la fe, pero tampoco ésta a aquélla. El hombre filosofa, precisamente, porque necesita justificarse a sí mismo en este conflicto que él mismo es, como tensión entre lo individual y lo colectivo, entre el espíritu y el intelecto, entre lo racional y lo emocional, sentimental y volitivo. Para él, la realidad primaria con que el filósofo se encuentra es la de sí mismo, como voluntad de no morir. Esta voluntad es la secreta raíz del más inconfesable anhelo humano: el apetito de divinidad.

Además de los libros ya mencionados, Unamuno dio a conocer, entre 1898 y 1899, dos obras teatrales, *La esfinge* y *La venda*. Entre 1902 y 1914, año en que fue desterrado, escribió *Vida de Don Quijote y Sancho*, *Amor y pedagogía*, *Poesías*, *Recuerdos de niñez y mocedad*, *Rosario de sonetos líricos*, *Por tierras de Portugal y España*, *El espejo de la muerte*, y la excelente novela

Niebla. Este último trabajo en particular, junto con el ya nombrado *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, le dieron fama y prestigio internacional. Finalmente, en los restantes años de su vida publicó, entre otros títulos, *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, *La tía Tula*, *La agonía del cristianismo* y *Romancero del destierro*. Al morir, estaba escribiendo unas notas sobre la revolución y la guerra civil españolas que, bajo el título *El resentimiento trágico de la vida*, quedarían inconclusas.

UNAMUNO TRAS EL QUIJOTE

Es interesante como las dos figuras filosóficas más notables en el siglo XX en España, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, aparecen en el mundo de las publicaciones y de la proyección filosófica con una obra sobre el Quijote. Ortega escribió las *Meditaciones del Quijote* y Unamuno escribió *La vida de don Quijote y Sancho*, que es un libro singular, como casi todo lo que ocurre con Unamuno. Es, por una parte, gracioso, por otra disparatado y además conmovedor, y también provoca algún rechazo, como algo excesivo. Pero es una obra que a uno no lo deja indiferente. Unamuno lo que pretende es nada menos que volver a escribir el *Quijote*, como en el famoso cuento de Jorge Luis Borges, "Pierre Menard, autor del Quijote". Unamuno consideraba que Cervantes le había pisado la idea y que él era quien debía haber escrito la obra. Estaba convencido de que el Manco de Lepanto no entendía a Don Quijote, que estaba por debajo de su tarea, que lo presenta a Don Quijote como algo risible, cuando se trata del único personaje serio que hay en la novela y en la historia. Entonces Unamuno convierte a Don Quijote en una figura casi mística, religiosa, en una especie de santo, en un abanderado atrás del cual hay que ir. Lo que más

conmueve a Unamuno es cuando Don Quijote dice: "Yo sé quién soy". Se trata de lo que un hombre tiene que buscar a lo largo de su vida, saber quién es, digan lo que digan los demás, aunque le llamen a uno loco, o estúpido, aunque piensen que lo que le pase a uno es un disparate. Si uno sabe quién es tiene que seguir adelante contra todo y contra todos. Esa especie de veneración exagerada de Don Quijote explica mucho mejor a Unamuno que al personaje de Cervantes.

UN HOMBRE DE TODOS LOS GÉNEROS

Unamuno fue un ensayista notable; un articulista magnífico; un poeta bronco, muchas veces conmovedor, y también fue un novelista con logros muy curiosos en su obra. Como ocurre a cuantos practican géneros diversos después de haber sido adscritos perentoriamente a uno por la opinión pública, so pretexto de ensalzar su maestría en "lo suyo" se cuestiona su importancia en todo lo demás. Para quienes ante todo lo tienen por ensayista, su poesía es demasiado secamente conceptual; quienes le decretan poeta, denuncian en sus ensayos demasiados caprichos líricos; sus novelas y sus piezas teatrales son o muy "filosóficas" o vagamente "poéticas". En cuanto a sus ideas o intervenciones políticas, se resienten a la vez de todos los excesos y deficiencias que se atribuyen a quien no es, en nada, auténtico especialista: contradicciones, divagaciones, temperamentalismo, irrealidad e individualismo extremo. Y es que todavía la división en géneros es más importante que la especificidad de cada protagonista creador, porque ayuda a dividirlo metodológica y valorativamente, permitiendo por tanto vencerlo. Unamuno fue, en persona y personaje, el escritor total, el escritor metido a ensayista, poeta, novelista, dramaturgo, político, místico, hereje... Un "meto-

mentado” cuyo vigor e interés estriba precisamente en no querer resignarse a hacer algo como es debido, es decir, exclusivamente. Quien no es capaz de comprender que la gracia del teatro de Unamuno es que remite a sus ensayos y su poesía —como ésta reclama sus novelas y los ensayos exigen mística, política y ficción narrativa— puede que haya nacido para profesor universitario, pero desde luego no para lector.

Unamuno sigue siendo recordado como figura y como personaje. Quienes le leen otra vez encuentran un estilo bronco pero sorprendentemente moderno. Frente a otros escritores que tienen fecha de caducidad, escribía de una manera abrupta, no pulida, con un estilo que se asemeja al de Pío Baroja⁴. En sus novelas, introduce conceptos interesantes. En primer lugar no las llamaba novelas sino nivolas, para marcar su diferencia con respecto a los novelistas. En uno de sus libros, *Niebla*, sale por primera vez algo que se ha convertido en habitual y que se ve en las obras de Pirandello: los propios personajes hablando con el autor. Allí el personaje va a enfrentarse con su autor y a intentar matarle. Algunas de sus historias siguen siendo reflexiones sobre el tema religioso que está constantemente en el fondo. Él hubiera querido creer, porque eso le habría venido bien para asegurarse su inmortalidad, pero no termina de hacerlo y eso lo desgarró. Por sobre todo yo creo que lo que sigue quedando de Unamuno es su propia figura, su fuerza y lo inclasificable del conjunto de su obra.

NOTAS

¹ Las guerras carlistas fueron las llevadas a cabo por los partidarios del infante Carlos María Isidro de Borbón contra los de su sobrina, la reina Isabel II.

² José Millán Astray y Terreros era, en efecto, un inválido de guerra. Fue uno de los fundadores de la Legión de Ultramar, cuyo mando ejerció en dos periodos. Por sus acciones en combate mereció numerosas condecoraciones. Combatió en Filipinas y en África, donde perdió un ojo y un brazo. Creó entonces el Cuerpo de Mutilados.

³ Elías Canetti: Escritor búlgaro nacido en Ruse, que en ese momento pertenecía al Imperio Otomano, en 1905 y fallecido en Zürich en 1994. Escribió en lengua alemana. Le fue entregado el Premio Nobel de Literatura en 1981. Sus obras más conocidas son *Auto de fe*, *Masa y poder*, *La conciencia de las palabras* y *Fiesta bajo las bombas*.

⁴ Pío Baroja: Escritor español nacido en San Sebastián en 1872 y fallecido en Madrid en 1956. Sus obras más conocidas son *Zalacaín, el aventurero*, *La busca*, *El árbol de la ciencia* y *Camino de perfección*.

Capítulo 20

Bertrand Russell, filósofo y activista social

Bertrand Russell fue una de las figuras más destacadas y conocidas del siglo XX. No sólo como filósofo sino también como activista de causas políticas. Uno de los personajes de mayor proyección pública que ha dado este ámbito más bien retirado de la filosofía. Bertrand Arthur William Russell, tercer conde de Russell y vizconde de Amberlit, nació en Gales, Gran Bretaña, en 1872. Fue nieto de uno de los grandes ministros de la reina Victoria¹. Pese a tener un origen aristocrático, cultivó una personalidad cercana a los problemas sociales de la época. Desde un principio se sintió motivado a intervenir y a mostrar su punto de vista frente a una serie de problemas, como, por ejemplo, el de las guerras. Su oposición a la Primera Guerra Mundial hizo que pasara una temporada en la cárcel. Tampoco tuvo problemas en sentarse en medio de la calzada, junto a jóvenes rebeldes, para condenar la participación de los Estados Unidos en Vietnam, o contra la proliferación de las armas nucleares. A pesar de esta actividad pública, su obra específicamente filosófica, centrada en el estudio de las matemáticas, no es fácil y sencilla de entender. Con Alfred North Whitehead², otra de las grandes figuras del pensamiento anglosajón de la época, escribió un libro

llamado *Principia mathematica*, que trata de establecer los principios lógicos de todo el conocimiento matemático. Esos trabajos, junto a sus reflexiones sobre el atomismo lógico, y los principios mismos de una filosofía realmente científica y no idealizante son obras para consumo de minorías.

UNA EDUCACIÓN ARISTOCRÁTICA

Trabé contacto por primera vez con Russell a través de su libro *La sabiduría de Occidente*, un resumen con numerosas ilustraciones de su *Historia de la filosofía occidental*, que me regalaron mis padres en los últimos cursos del bachillerato. En esa obra aprendí una serie de nombres prestigiosos —como Spinoza, Wittgenstein o Heidegger— y perdí el miedo a los razonamientos de los grandes teóricos, no porque fuese capaz de comprenderlos plenamente, sino porque el grato estilo de Russell me hizo suponer que no me estaban del todo vedados. En lugar de comenzar por un libro que me expulsara de la filosofía, como habrían conseguido tantos, me inicié con uno que me acogió a ella sonriendo maliciosamente. Eso es algo por lo cual uno siempre puede estar agradecido.

Bertrand Russell perdió muy tempranamente a sus padres, quienes habían expresado el deseo de que en caso de su fallecimiento el joven Bertrand y sus hermanos fuesen educados por algunos amigos de la familia, entre ellos el filósofo John Stuart Mill³, o sus descendientes. Fue, sin embargo, la abuela de Bertrand la que se hizo cargo y tuvo una gran influencia durante toda su infancia. Russell no fue enviado a colegios, sino que padeció preceptores e institutrices, principalmente francesas y alemanas, de modo que en su adolescencia ya hablaba fluidamente esos dos idiomas. A los once años se sintió impactado por los

principios de geometría de Euclides⁴ y a partir de entonces mostró una gran inclinación por las matemáticas y la lógica. A los dieciocho años ingresó a la Universidad de Cambridge para estudiar Ciencias formales. En aquella época Cambridge estaba bajo el dominio de la filosofía hegeliana. En un principio Russell aceptó esta tradición, pero a partir de 1898 comienza a reaccionar contra ella, en principio porque ese pensamiento no le permitía avanzar en la fundamentación de las matemáticas, cuestión que estaba entre sus más urgentes inquietudes intelectuales. Por otra parte, tomó conciencia de que una perspectiva idealista y monista era contraria a la creencia del sentido común, de que el mundo está compuesto por múltiples individuos separados y a la vez relacionados entre sí. En su cruzada antiidealista Russell encontró un aliado incondicional y un amigo fiel en su condiscípulo George Edward Moore⁵, autor de varios libros importantes, entre los que cabe mencionar *Defensa del sentido común* y *Principia ethica*. En su reacción contra el idealismo, Russell y Moore cayeron, como ellos mismos después reconocieron, en el opuesto, es decir, en un realismo extremo. Gran parte de la filosofía madura de Russell va a cuestionar esa posición. En 1900 Russell publicó *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Afirmó allí que la metafísica occidental, basada en las categorías de sustancia y atributo, no era más que un reflejo, en cierto sentido implícito, de la estructura proposicional con su sujeto y su predicado. Este descubrimiento alentaría sus posteriores investigaciones filosóficas. En 1903 publicó *Los principios de las matemáticas*. En los años siguientes, como ya dijimos, acometió junto con Whitehead el intento de fundar sistemáticamente la matemática pura a partir de la lógica. El resultado fueron tres volúmenes publicados entre 1910 y 1913 bajo el título *Principia mathematica*. Esta obra fue el origen de la matemática moderna, junto con la de otros investigadores como George

Boole⁶, Giuseppe Peano⁷, David Hilbert⁸ y Gottlob Frege⁹, de quien estudió su obra, todavía revolucionaria y muy poco conocida en aquel momento, a comienzos de siglo XX. Frege proponía una posibilidad de comprensión de las matemáticas convirtiendo los números en clases. Cada uno de los números sería una clase de objetos, es decir de 5, 6, 8, 10 o de lo que fuese. Y a partir de esa descripción por clase convierte a la matemática en una gran estructura lógica. Pero Russell descubre una contradicción, una dificultad insalvable, que nos remonta casi a los comienzos de la filosofía cuando se conoció el célebre dilema de Epiménides. Nacido en Creta, Epiménides decía: "Todos los cretenses son mentirosos". Si decía la verdad —todos los cretenses son mentirosos— estaba contradiciéndose, porque él mismo era un cretense. Si estaba diciendo una mentira, entonces no era cierto que todos los cretenses fuesen mentirosos. De donde se deduce —y éste es el tema de la paradoja— que, tanto si estaba mintiendo como si no lo hacía, no era cierto que todos los cretenses fueran mentirosos. Esta paradoja del mentiroso muestra un problema que también se aprecia en la lógica de clases. Según parece, hay clases de objetos que se contienen a sí mismos, por ejemplo, la clase de todas las clases a su vez es una clase. Pero, en cambio, hay otras clases que no se contienen a sí mismas. La clase de todos los perros no es un perro, por ejemplo. Entonces —dice Russell— esto encierra una contradicción semejante a la de Epiménides, porque si considero la clase de todas las clases que no se contienen a sí mismas, encuentro que esta clase, o bien se contiene a sí misma y entonces contradice su propia constitución (porque esa clase sólo ha de estar constituida por clases que no se contengan a sí mismas), o bien no se contiene a sí misma y entonces también contradice su constitución (porque esa clase debe incluir a todas las clases que no se contienen a sí mismas). De modo que en

ambos casos de alguna forma cae también en la paradoja del cretense. Este dilema le llevó a Russell a estudiar y a proponer la posibilidad de una teoría de los tipos lógicos, que permite percibir con claridad que el problema surge del planteamiento mismo y no de algún dato más o menos ambiguo o falso. Lo que viene a decir esa teoría de los tipos lógicos es que ninguna clase puede ser miembro de sí misma, porque los constituyentes de una clase son de un tipo lógico inferior a la clase. En consecuencia, la clase de todas las clases es una clase, sí, pero de otro tipo que las clases que la integran, y no puede confundirse o mezclarse con ellas. Russell complementó esta teoría con la de las descripciones, que tiene que ver con el tipo de problemas en los que la forma gramatical de una proposición produce confusión respecto de su sentido. Por ejemplo, atribuyendo predicados a una entidad inexistente, como cuando digo "el actual rey de Francia es calvo", enunciado significativo pero falso, pues según la teoría de las descripciones puede analizarse así: "existe un x tal que x es rey de Francia y x es calvo", y resulta obvio que ningún x cumple actualmente la primera condición. Dicho de otro modo: la forma gramatical es engañosa y sugiere que "el actual rey de Francia" es el sujeto del cual se predica la circunstancia de ser calvo, pero en realidad el sujeto es x , de quien se predicen tanto el ser rey de Francia como ser calvo. Por lo tanto, la teoría de las descripciones y la teoría de los tipos lógicos surgen ante diferentes problemas y tienen aplicaciones también diferentes, pero sin embargo convergentes. En ambos casos, resulta evidente que las paradojas surgen de la naturaleza confusa del lenguaje cotidiano y desaparecen si ese lenguaje ordinario se traduce lógicamente.

UNA ACTIVIDAD INCANSABLE

En los años previos a la Gran Guerra, Russell publicó varios libros importantes. Entre ellos, *Los problemas de la filosofía* y *Nuestro conocimiento del mundo exterior*. En estas obras fundó la corriente filosófica llamada "empirismo lógico". A pesar de ser un aristócrata y un intelectual destacado, no dudó en defender una posición radicalmente pacifista ante la Primera Guerra Mundial, lo que le valió conocer las cárceles de Su Graciosa Majestad. Durante su prisión escribió la *Introducción a la filosofía matemática*. Finalizado el conflicto bélico visitó la Unión Soviética y China, presentando luego sus observaciones y críticas en sendos libros. Por esos años publicó también su *Análisis de la mente*, obra en la que propuso que así como hay una causalidad eficiente, propia de los fenómenos físicos, hay también una causalidad *mnémica*, característica de los fenómenos mentales.

Después de la Primera Guerra Mundial, la lectura y discusión de la obra *Tractatus Logico-Philosophicus* de su ex-alumno y colega, Ludwig Wittgenstein, llevó a Russell a reformular su filosofía como "atomismo lógico". Esta denominación expresa la posición metafísica de Russell, según la cual la realidad está compuesta de hechos ya no ulteriormente analizables y que corresponden a los datos sensoriales puros y a propiedades de dichos datos sensoriales, los que se relacionan lógicamente.

Bertrand Russell tuvo, en varios campos, opiniones que resultaron provocadoras en su época, y probablemente hoy nos parezcan casi ingenuas, ante la evolución de los tiempos y las costumbres. En la educación, por ejemplo, fundó una especie de escuela libérrima en la que los niños no eran sometidos a ningún tipo de coacción disciplinaria, y en la que se intentaba utilizar la espontaneidad de los alumnos, incluso hasta extremos grotescos en algunas ocasiones. En materia de educación religiosa y moral

Russell decía: “No puedo aceptar ese punto de vista de los políticos que, incluso si no hay Dios, consideran deseable que la mayoría de la gente sea creyente porque tal creencia anima a una conducta virtuosa”. Para el pensador galés, en lo referido a los niños “muchos librepensadores adoptan esa actitud: ¿Cómo puede uno enseñar a los niños a ser buenos, preguntan, si no se les enseña religión? ¿Y cómo les vamos a enseñar a ser buenos, respondo yo, si habitual y deliberadamente se les miente acerca de un asunto de la mayor importancia? ¿Y cómo puede ninguna conducta genuinamente deseable necesitar creencias falsas como motivo? Si no tenéis argumentos válidos a favor de lo que consideráis ‘buena’ conducta, lo que falla es vuestra concepción de lo bueno. Y en cualquier caso, suele ser la autoridad paterna más que la religión lo que influye en la conducta de los niños”. Para Russell, lo que la religión consigue proporcionarle a los niños, en la mayoría de los casos, son ciertas emociones, no muy directamente ligadas a las acciones y frecuentemente poco deseables. Según Russell, esas emociones indirectamente “tienen efectos sobre la conducta, aunque en absoluto los efectos que los educadores religiosos aseguran desear... Hasta donde yo recuerdo, no hay ni una palabra en los *Evangelios* en elogio de la inteligencia; y en este aspecto los ministros de la religión siguen la autoridad evangélica mucho más de cerca que en otros casos. Debe reconocerse que esto es un serio defecto de la ética que se enseña en los centros educativos cristianos”.

Por otra parte, fue un decidido partidario de lo que llamaríamos hoy la liberación sexual. Tiene una obra célebre sobre estas cuestiones, titulada *Matrimonio y moral*. Russell planteaba que lo que dos personas hicieran de mutuo consenso y que les pareciera placentero estaba bien, y que lo que hicieran —fuese lo que fuese— para ser felices debía ser respetado, siempre que no dañara a terceros. Esto incluía optar por relaciones que no se

ajustaran a la tradicional institución matrimonial, o experimentar diversas variantes. Esto, unido a que Russell se casó varias veces en su vida y tuvo fama de mujeriego —fueron conocidos sus amoríos con esposas de colegas y de importantes aristócratas y políticos, así como con numerosas y efímeras jovencitas deslumbradas por su fama y su intelecto—, lo dotaba de un perfil verdaderamente terrible. En una ocasión, cuando quiso ir a dar clases a la Universidad de Nueva York, luego de un célebre proceso sus autoridades le negaron el permiso y lo rechazaron como profesor porque —aseguraban— era una mala influencia y podía corromper a la juventud. Russell, además, fue uno de los pocos pensadores que se han atrevido a escribir directamente en contra de las creencias religiosas, explicitando este pensamiento en sus obras. Una de ellas tiene un título que lo dice todo, *Por qué no soy cristiano*. Ese título, que es casi más conocido que la obra misma, dio lugar también a una enorme cantidad de debates y de enfrentamientos, porque algunos consideraban que se iba ya muy lejos, que se estaba atacando las bases mismas de la sociedad.

EL TRIBUNAL RUSSELL

Después de la Segunda Guerra Mundial, Russell, fervientemente antinazi, publicó algunos títulos notables para la problemática filosófica, entre ellos *Investigación sobre el significado y la verdad* y *El conocimiento humano, su alcance y sus límites*, y otros de divulgación científica.

Bertrand Russell vivió una vida muy larga. Murió a los noventa y ocho años. Era adorado por algunos y detestado a muerte por otros. Vivió lo suficiente, incluso, para fundar el Tribunal Russell, un lugar donde estuvieron figuras tan presti-

giosas como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir¹⁰, Ken Coates¹¹, Ralph Schoenman¹², James Baldwin¹³ y otros. Allí se juzgó nada más y nada menos que a los Estados Unidos por los crímenes que había cometido en la guerra de Vietnam, se cuestionó la carrera armamentista y atómica y fue una fuente de escándalos y de discusiones apasionadas en todo el mundo.

Para Russell, “la única cura definitiva de la guerra es la creación de un Estado mundial o Superestado, lo bastante fuerte para decidir, mediante la ley, en todas las disputas internacionales. Y un Estado mundial es sólo concebible después de que las distintas partes del mundo se hayan relacionado tan íntimamente que ninguna de ellas pueda ser indiferente a lo que ocurra en las otras”.

Si bien recibió el Premio Nobel de Literatura en 1952, hasta ese momento no había escrito ninguna obra literaria, sólo ensayos. Luego sí hizo un pequeño escarceo con la literatura y dio a conocer algunos relatos. Los ensayos de Russell son extraordinariamente sencillos. Tienen un inglés elegante y preciso. En ocasiones es muy divertido, porque siempre utiliza un humor y una ironía que hizo que algunos le llamaran el Voltaire del siglo XX. Tiene mucho de volteriano en su falta de respeto y en su manejo del genio y la malicia. Quien quiera comprobarlo no tiene más que abordar su *Historia de la filosofía occidental*, que se lee de una manera verdaderamente gratísima. No es un dechado ni un prodigio de exactitud o de rigor, a pesar de que tiene observaciones muy agudas sobre muchos filósofos. Pero es fundamentalmente una obra extraordinariamente entretenida y hace que uno, leyendo la vida de grandes filósofos, pueda reírse a veces a carcajadas.

Su visión sobre el destino del hombre queda explícita en uno de sus textos, cuando dice que “Unido con sus semejantes por el más fuerte de todos los vínculos, el de un destino común,

el hombre libre encuentra que siempre lo acompaña una nueva visión que proyecta sobre toda tarea cotidiana la luz del amor. La vida del hombre es una larga marcha a través de la noche, rodeado de enemigos invisibles, torturado por el cansancio y el dolor, hacia una meta que pocos pueden esperar alcanzar, y donde nadie puede detenerse mucho tiempo”.

Después agrega que “Uno tras otro, a medida que avanzan, nuestros camaradas se alejan de nuestra vista, atrapados por las órdenes silenciosas de la muerte omnipotente. Muy breve es el lapso durante el cual podemos ayudarlos, en el que se decide su felicidad o su miseria. ¡Ojalá nos corresponda derramar luz solar en su senda, iluminar sus penas con el bálsamo de la simpatía, darles la pura alegría de un afecto que nunca se cansa, fortalecer su ánimos desfallecientes e inspirarles fe en horas de desesperanza”.

EL LEGADO DE UN PROVOCADOR

Russell fue una figura extraordinaria, el último gran intelectual público. Se constituyó sin imposiciones como un referente moral y político para varias generaciones de pensadores. En realidad, la mayoría de los puntos de vista de Russell sobre la religión, el matrimonio, el poder, la organización social, incluso respecto a la propia educación, podemos compartirlos o no, pero hoy son formas de ver comunes, formas de ver corrientes; él lo único que hizo fue adelantarse, y sobre todo explicar de una manera muy sencilla, clara, a veces simplificadora, estos puntos de vista y difundirlos y hacerlos públicos ante la gente. Eso fue su encanto, ésa fue su fuerza y ésa fue en su momento también la causa de que pareciera tan terriblemente provocador; incluso —aunque muchas veces pudo equivocarse o pudo exagerar al-

gunas posiciones— todavía, de alguna forma, sigue siendo una figura tutelar a rescatar en el turbulento siglo XX.

NOTAS

¹ Lord John Russell (1792-1878): Líder del Partido Whig, elegido primer ministro en 1846 y en 1865.

² Alfred North Whitehead fue un matemático y filósofo inglés nacido en Ramsgate en 1861 y fallecido en Cambridge, Massachusetts, en 1947. Su primera obra fue *Tratado de álgebra universal*, publicado en 1893. Luego escribió junto con Bertrand Russell los tres volúmenes de *Principia mathematica* (1910-1913). Después dejó de lado las preocupaciones lógicas y matemáticas y se dedicó a la gnoseología y a la metafísica. En este último periodo de su vida sus principales trabajos fueron *La organización del pensamiento*, *Investigaciones sobre el principio del conocimiento natural* y *El concepto de naturaleza*, entre otros.

³ John Stuart Mill: Filósofo y economista inglés nacido en Londres en 1806 y fallecido en Avignon en 1873. Fue el más célebre difusor de la doctrina conocida como “utilitarismo”, según la cual las acciones e ideas deben juzgarse según la cantidad de felicidad que puede derivarse de ellas para el mayor o menor número de personas. Sus principales libros fueron *Sistema de lógica*, *Sobre la libertad*, *Utilitarismo*, *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, *Sobre el sometimiento de las mujeres* y *Autobiografía*.

⁴ Euclides, matemático griego que vivió en el siglo III a. C. en Alejandría y que escribió *Los elementos*, obra en la que, a partir de cinco axiomas, dedujo las distintas propiedades de las figuras regulares.

⁵ George Edward Moore fue un filósofo británico nacido en Londres en 1873 y fallecido en Cambridge en 1958. Sus obras más conocidas son: *Principia ethica*, *Defensa del sentido común*, *Refutación del idealismo* y *Estudios filosóficos*.

⁶ George Boole fue un matemático inglés nacido en Lincoln en 1815 y fallecido en Cork en 1864. Elaboró un álgebra a partir de reglas lógicas; en 1854 publicó *Investigación sobre las leyes del pensamiento*, obra en la que fundó la lógica simbólica.

⁷ Giuseppe Peano: Matemático y lógico italiano nacido en la ciudad piemontesa de Spinetta en 1858 y fallecido en Turín en 1932. Desarrolló la lógica matemática y la teoría de conjuntos. Sus obras más importantes fueron *Lecciones de cálculo infinitesimal* y *Formulario matemático*.

⁸ David Hilbert: Matemático alemán nacido en Königsberg en 1862 y fallecido en Göttingen en 1943. Hizo grandes desarrollos en la axiomatización de la geometría y en la fundamentación del análisis funcional; sus obras principales son *Fundamentos de la geometría*, *Informe sobre los números* y *Fundamentos de la Matemática*, escrito en coautoría con Paul Bernays.

⁹ Gottlob Frege: Filósofo, matemático y lógico alemán nacido en Wismar 1848 y fallecido en Bad-Kleinen en 1925; fundó la moderna lógica matemática y trabajó sobre filosofía analítica; sus obras principales fueron *Conceptografía*, *Sobre el sentido y la referencia* y *Fundamentos de la Aritmética*.

¹⁰ Simone de Beauvoir fue una escritora y filósofa francesa nacida en París en 1908 y fallecida en la misma ciudad en 1986. Conoció en 1926 a Jean-Paul Sartre de quien fue primero condiscípula y luego compañera a lo largo de toda su vida. Profesora de filosofía en Ruan y Marsella, abandonó luego la docencia y se dedicó a la literatura. Sus principales obras (entre novelas y ensayos) son *La invitada*, *La sangre de los otros*, *Los mandarines*, *Memoorias de una joven formal*, *El segundo sexo*, *La vejez* y *La ceremonia del adiós*.

¹¹ Ken Coates es un escritor y político inglés nacido en Nottingham en 1930. Entre 1989 y 1999 fue miembro del Parlamento Europeo. Militó en diversas agrupaciones del marxismo británico y ejerció la docencia en la Universidad de Nottingham. Ha escrito *Ensayos sobre humanismo socialista*, *El caso de Nikolas Bukharin* y numerosos artículos sobre derechos humanos y filosofía política.

¹² Ralph Schoenman es un militante de izquierda estadounidense que ha actuado relevantemente en la Campaña para el Desarme Nuclear. Entre los años 1960 y 1969 colaboró estrechamente con Russell, pero éste finalmente se distanció de Schoenman, rompiendo públicamente con él.

¹³ James Baldwin fue un escritor estadounidense nacido en Nueva York en 1924 y fallecido en la misma ciudad en 1987. Defendió los derechos civiles de las minorías y se ocupó del tema de las identidades colectivas a través de sus novelas, las más conocidas de las cuales son *Ve y dilo en la montaña*, *Otro país*, *Sobre mi cabeza*, *Sonny's Blues*, *La próxima vez el fuego*, *Al encuentro del hombre* y *Nadie sabe mi nombre*.

Capítulo 21

José Ortega y Gasset, periodista, hombre público y filósofo

José Ortega y Gasset era hijo y nieto de grandes periodistas, actividad donde también se inició. Fue un articulista extraordinario a lo largo de toda su vida. El grueso de sus obras son escritos periodísticos o breves ensayos. Reunió la mayor parte en una serie, *El espectador*, que era el rubro con el que publicaba. Fundó la *Revista de Occidente* que es quizás una de las publicaciones más influyentes e importantes de España en el periodo previo a la Guerra Civil. También fue un hombre público, una figura carismática que estuvo muy implicado en la política, sobre la que no solamente habló, sino de la que también participó. Formó parte de asociaciones y se enfrentó a veces a la autoridad, aunque de una manera nunca excesivamente heroica. Antes de 1936 se consolidó como un destacado republicano y luego del conflicto tuvo un distanciamiento, más o menos claro, pero no de condena activa, del régimen de Franco, lo que le ha valido bastantes críticas.

José Ortega y Gasset nació en Madrid en 1883. Provenía de una familia de la alta burguesía madrileña. A los ocho años fue inscripto en el internado jesuita de El Palo, en Málaga. En 1897

obtuvo el título de bachiller, con promedio sobresaliente, e ingresó en la Universidad Central de Madrid con la intención de seguir la carrera de Leyes, pero pronto se cambió a la de Filosofía. Logró su licenciatura en forma brillante en 1902. Desde el comienzo de su trayectoria intelectual abogó por la modernización y europeización de España. En 1905 recibió su doctorado. En los años siguientes realizó cursos de perfeccionamiento en las universidades de Leipzig, Berlín y Marburgo¹. También comenzó a enviar artículos que fueron publicados en el periódico español *El imparcial*, uno de los más prestigiosos de la época. En esos años Ortega fue definiendo su ideario republicano y liberal, abandonó la fe católica y abrazó decididamente el agnosticismo. En 1908 ocupó el cargo de profesor de Psicología, Lógica y Ética en la Escuela Superior de Magisterio. En 1910 contrajo matrimonio con Rosa Spottorno y Topete. Ese mismo año fue nombrado catedrático de Metafísica en la Universidad Central de Madrid. Además publicó artículos y ensayos en la prensa y dio también numerosas conferencias, adhiriendo al Partido Radical Republicano de Alejandro Lerroux García. Al año siguiente nació su primer hijo, Miguel Germán. En 1913 creó la Liga para la Educación Política Española y poco después fundó el semanario *España*, que dio cabida a una vanguardia intelectual de reformistas liberales y socialistas moderados. Pero toda esta actividad no hizo olvidar a Ortega sus intereses filosóficos, y en 1914, un mes después del nacimiento de su hija Soledad, y poco antes del estallido de la Primera Guerra Mundial, publicó su primer libro, al que llamó *Meditaciones del Quijote*.

YO Y MI CIRCUNSTANCIA

Esa primera obra es muy caleidoscópica, nada temática ni orgánica, y ya preludiaba una carrera que no iba a ir por los cauces habituales de la Academia y de la Universidad, sino que estaría siempre un poco al margen, como un francotirador, mucho más próximo a los ensayistas actuales que a los que habían existido en el pasado. Ortega acuña la frase que se va a convertir casi en lema, en su frontispicio filosófico, "Yo soy yo y mi circunstancia", añadiendo "y si no la salvo a ella tampoco me voy a salvar yo".

Para Ortega, el ser humano es una individualidad; lo que existe es la biografía humana. Considera que el individuo no tiene naturaleza sino historia. Es decir, que nos vamos haciendo y apareciendo a lo largo del tiempo, fabricándonos a nosotros mismos, pero esa fabricación no es algo aislado. En esa fabricación del propio yo no hay que atender únicamente a éste, sino también a la circunstancia determinada en la que el yo está en cada caso tramado, por así decir. Todo nuestro yo no es un yo aislado y antagónico, como el que podía pensar Unamuno, sino que es un yo que tiene que estar de alguna manera haciendo el esfuerzo por ponerse de acuerdo y por rescatar a su circunstancia. La circunstancia es la historia, la circunstancia es la gente que me rodea, la circunstancia son las ideas, y hay que salvar esa circunstancia; mi yo no basta; aunque yo me retire a mi torre de marfil, no basta con que yo logre de alguna manera alcanzar una cierta perfección personal si no he logrado levantar y salvar la circunstancia que me rodea, es decir el país, la época.

Esta tarea de salvar mi circunstancia, es decir, mi familia, mi comunidad, mi país, mi mundo, es lo que se llama el regeneracionismo de Ortega. De allí, la vida y la razón son irreductibles entre sí, pero a la vez están en continua colaboración y partici-

pación mutua. La unión dinámica de ambas es lo que Ortega denomina "razón vital". Esta razón vital es realizada en el curso de los tiempos y se manifiesta en cada momento vivido, es razón histórica, que explicita el hecho de que el hombre es siempre, una y otra vez, él mismo y su circunstancia. De modo que la circunstancia es la articulación de la razón vital con el conjunto de lo dado, en cuanto suma de todos los puntos de vista individuales.

UNA ACTIVIDAD INCESANTE

En 1916 Ortega publica el primer volumen de una recopilación de notas y ensayos bajo el título de *El espectador*, al que seguirán siete más, el último de los cuales verá la luz en 1934. También en 1916, es invitado a dar una serie de charlas en Buenos Aires, donde recibe un caluroso reconocimiento. Sus conferencias continuaron en las universidades de Tucumán², Córdoba³, Santa Fe⁴ y Montevideo⁵. Regresa a España en 1917 y se encuentra con su tercer hijo, José, nacido un par de meses antes.

Junto con un amigo, Nicolás María de Urgoiti⁶, funda el periódico liberal *El Sol*. En 1919, Urgoiti crea la editorial Calpe, que pronto se fusionará con la catalana Espasa, y para la que Ortega dirige la colección *Biblioteca de las ideas del siglo XX*. Entre 1921 y 1930 Ortega publica varios libros, entre ellos *España invertebrada*, *El tema de nuestro tiempo*, *La deshumanización del arte*, *Ideas sobre la novela* y, fundamentalmente, *La rebelión de las masas*, que le vale el inmediato reconocimiento internacional y donde lleva hasta sus últimas consecuencias las teorías orteguianas del perspectivismo y de las circunstancias.

En 1923 crea la editorial *Revista de Occidente*; en 1928 regre-

sa a Buenos Aires, luego va a Santiago de Chile y, otra vez en Madrid, en 1931 funda la Agrupación al Servicio de la República, junto con Gregorio Marañón⁷ y Ramón Pérez de Ayala⁸. El programa de esta agrupación, dirigida por Ortega, de claro carácter antimonárquico, propone la separación de Iglesia y Estado, la sindicación de los trabajadores, el control centralizado del desarrollo económico, una mayor autonomía regional y algunas medidas de socialización del capital privado. En abril de 1931, Alfonso XIII abandona España y se proclama la Segunda República. Ortega, al frente de una coalición republicano-socialista, es elegido diputado para las Cortes Constituyentes. No obstante, ante la radicalización de la izquierda y la derecha, y consciente de su escasa influencia en la lucha parlamentaria, Ortega pronto se retira de la actividad política, disolviendo la Agrupación al Servicio de la República y renunciando a su puesto en el parlamento.

Luego, en rápida sucesión, aparecerán otros títulos, *Goethe desde dentro*, *Unas lecciones de metafísica*, *Meditaciones de la técnica*, *En torno a Galileo*, *Historia como sistema* y *Misión del bibliotecario*.

La aportación más importante de Ortega y Gasset al pensamiento está también en una línea vitalista, aunque no me atrevería a decir que existencialista en el sentido bronco de Don Miguel de Unamuno. Ortega decía que lo importante es la vida. Pero a la vez defiende la razón, no es un irracionalista como en ocasiones lo es Unamuno. Defiende la razón y todo lo que ella comporta: la ciencia y la técnica, sobre todo. De hecho, en su sistema, la mera razón no es importante, pero sí lo es una razón vital que surge de la vida y al servicio de la vida. Ortega hacía llamar a su filosofía raciovitalismo, una mezcla entre racionalismo y vitalismo, una combinación de ambas cosas. Ni un vitalismo ciego, ni un racionalismo anémico y que olvida la fuerza, la necesidad de la vida, porque si pensamos

para vivir, pensamos para vivir mejor. En cierto momento él compara al filósofo como alguien que ha caído del barco, un náufrago en el mar tumultuoso que debe intentar nadar para salvarse. La filosofía es ese intentar nadar cuando nos estamos ahogando en la realidad en la que hemos caído. Estamos manoteando, tratando de salvarnos en la realidad y ese intento de salvación es precisamente la filosofía. No es un pensamiento meramente académico. No es un conocimiento del mundo como si fuera un agradable espectáculo que vemos, sino que es la urgente necesidad de saber a qué atenernos, de saber cómo vivir, cómo nos vamos a arreglar con la realidad, que siempre se nos está ofreciendo. El raciovitalismo, la razón vital, la combinación de la lucidez intelectual y el empuje como urgencia vital es lo que da su tono esencial a la filosofía de Ortega y Gaset.

EL EXILIO

Entre 1934 y 1935 Ortega ve con asombro y consternación que los falangistas afirman seguir algunos de sus postulados filosóficos. José Antonio Primo de Rivera lo reclama como líder ideológico y le reprocha no apoyar públicamente a quienes piensan a partir de su obra. Lo cierto es que Ortega no siente la menor afinidad con los derechistas y no entiende cómo ha surgido el malentendido. Responde con el más absoluto silencio.

En agosto de 1936, un mes después del inicio de la guerra civil, Ortega y su familia abandonan España hacia Marsella y, al poco tiempo, se instalan en París. Permanecerán allí hasta 1939. Luego Ortega continuará su ruta de exilio por Buenos Aires, durante un par de años, y, finalmente, Lisboa. En la primera ciudad publica *Ensimismamiento y alteración*, y en la segunda, a poco de establecerse, da a conocer su *Introducción a Velázquez*.

Finalizada la Segunda Guerra Mundial en 1945, y ante las garantías del gobierno franquista, vuelve a España pero no instala su residencia en Madrid, sino que apenas monta un departamento para alojarse en sus esporádicas estadias.

LA MUERTE Y EL FRANQUISMO

En 1947 Ortega terminó y dio a conocer un estudio *Sobre la idea de principio en Leibniz*, en el que realizó un análisis sistemático de la idea de principio a través de la historia de la filosofía; pronunció, además, brillantes conferencias y cursos en los Estados Unidos, Gran Bretaña, Italia y Alemania. El 18 de octubre de 1955, víctima de un cáncer que había afectado su aparato digestivo, falleció en Madrid. El gobierno franquista hizo circular en dicha oportunidad una normativa indicando a los periódicos que, al redactar la pertinente nota necrológica, omitiesen “mencionar sus errores políticos y religiosos” a la vez que evitaran llamarlo “maestro”. Organizó también una misa pública en honor al filósofo, que la familia dignamente rehusó, respetando así sus convicciones no católicas. La revista *Ínsula*⁹ dedicó un número entero a Ortega y fue inmediatamente clausurada. Sin embargo, unos meses más tarde, la Universidad de Madrid organizó un importante acto en su memoria, que tuvo el carácter de una reparación. La muerte de Ortega dio pie a la primera protesta pública importante de la posguerra por parte de la oposición al régimen franquista, protesta que no se reprimió porque en esos momentos España estaba ingresando en la Organización de las Naciones Unidas, como miembro de pleno derecho y reclamando un lugar entre los países industrializados de Occidente.

Póstumamente han ido apareciendo varios títulos de Ortega que no habían sido publicados en vida, entre ellos *Qué es filoso-*

fia, El hombre y la gente, Investigaciones psicológicas y Una interpretación de la historia universal.

REFERENCIA PERMANENTE

Ortega y Gasset ha tenido una gran y verdadera influencia en el pensamiento español e hispanoamericano. Se le ha criticado porque durante el franquismo mantuvo una postura de reserva pero no de contestación decidida. En esa época, su pensamiento fue el refugio frente a las filosofías tomistas, religiosas y clericales que se enseñaban habitualmente en la Universidad. Una serie de pensadores como Manuel García Morente¹⁰, Xavier Zubiri¹¹, Julián Marías¹², José Luis López Aranguren¹³, viven y se alimentan en gran medida del pensamiento de Ortega y son los seguidores de sus doctrinas. Es raro leer un ensayo o una página de Ortega sin encontrar una serie de elementos que nos ayuden a pensar. Él saca sus propias conclusiones, pero nos da una idea de cómo las podemos utilizar. Quizás una de las más sugestivas es la distinción entre ideas y creencias. Dice que creencias es aquello en lo que estamos. Es decir, nosotros tenemos una serie de creencias que no discutimos, no criticamos, que damos por descontadas y a partir de las cuales desarrollamos nuestra vida. No nos las planteamos sino que simplemente vivimos esas creencias. Luego están las ideas y ahí sí ya son reflexivas, son controvertidas. Sobre ellas pensamos. Podemos prescindir de ideas pero no de creencias. A veces, incluso, las ideas pasan a convertirse en creencias, con el tiempo y con la rutina. Por ejemplo, la igualdad jurídica de hombres y mujeres comenzó siendo una idea en la cabeza de unos pocos. Pero hoy nos parece una obviedad; para nosotros ya es una creencia. Ortega generó ideas importantes, muchas de las cuales siguen teniendo influencia. Ha pasado

—como muchos pensadores— por un cierto purgatorio: en una época estaba bien visto hablar mal de Ortega y desdeñarlo. Pero con el tiempo su obra se va agigantando, porque tiene en sus páginas un indudable mérito y una notable fecundidad.

NOTAS

¹ Marburgo es una ciudad alemana ubicada en el estado federado de Hesse, en el valle del río Lahn, que la atraviesa. Ha sido ciudad libre desde el siglo XII y su universidad fue fundada en el siglo XVI.

² La Universidad Nacional de Tucumán fue creada por ley provincial de 1912 e inaugurada oficialmente el 25 de mayo de 1914, bajo la presidencia de Roque Sáenz Peña. Su primer rector fue el Dr. Juan B. Terán. Fue nacionalizada en 1921.

³ La Universidad de Córdoba es la más antigua de la Argentina. Sus orígenes se remontan a 1610, con la apertura del Collegium Maximum por parte de los jesuitas. En 1621 se autoriza a este centro de estudios jesuíticos a conceder grados. Con lo cual en 1622 se declaró oficialmente inaugurada la Universidad. Al ser expulsados los jesuitas del virreinato, en 1767, la Universidad pasó a ser administrada por los franciscanos. Hasta 1791 sólo se impartían estudios teológicos, pero a partir de ese año se abrió la carrera de Leyes. Otras carreras la seguirían. En 1856 la Universidad fue nacionalizada. En 1918 los estudiantes de la Universidad de Córdoba iniciaron lo que se conoce como "Reforma Universitaria", exigiendo la democratización de la enseñanza e impulsando un movimiento que pronto se extendió por toda América latina. Luego de ello la Universidad adquirió el carácter de autónoma.

⁴ Universidad de Santa Fe: En 1919 fue nacionalizada la Universidad Provincial de Santa Fe, que había sido creada en 1889, y se cambió inmediatamente su nombre de Universidad Nacional de Santa Fe por el de Universidad Nacional del Litoral, que es el que hoy la identifica.

⁵ Universidad de Montevideo: La Universidad de la República Oriental del Uruguay fue creada en 1838 pero no fue inaugurada hasta el 18 de julio

de 1849, fecha a partir de la que empezó a funcionar en la Iglesia de San Ignacio, en Montevideo. Su primer rector fue el vicario apostólico Lorenzo Fernández. En sus orígenes se ocupó de la enseñanza primaria, secundaria y superior.

⁶ Periodista, editor y empresario español nacido en Madrid en 1869 y fallecido en la misma ciudad en 1951. Era ingeniero vial pero toda su vida se dedicó al periodismo. Creó la empresa Papelera Española y fundó y dirigió los periódicos *El Sol*, *Luz* y *La Voz*, así como la Agencia de Noticias Febus, la editorial Calpe —que luego se fusionaría con Espasa—, la editorial Fulmen y la Sociedad de Prensa Gráfica. Víctima de un profundo estado depresivo, estuvo internado entre 1931 y 1939, primero en España y luego en Suiza. Volvió entonces a España, plenamente recuperado, y dirigió el Instituto Ibis hasta su muerte.

⁷ Gregorio Marañón y Posadillo fue un médico, historiador y escritor español nacido en Madrid en 1887 y fallecido en la misma ciudad en 1960. Decidido activista republicano, se vio obligado a exiliarse entre 1936 y 1942. Sus principales obras fueron *La doctrina de las secreciones internas*, *Endocrinología*, *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales*, *El crecimiento y sus trastornos* y *Manual de diagnóstico etiológico*.

⁸ Ramón Pérez de Ayala: Escritor y periodista español nacido en Oviedo en 1880 y fallecido en Madrid en 1962. Estudió Derecho pero no se dedicó a esa carrera. Se desempeñó como embajador en Londres para el gobierno de la República Española. Estuvo exiliado en Francia y la Argentina entre 1936 y 1954. Fue columnista y corresponsal de guerra. Escribió las novelas *Trece dioses*, *Tinieblas en las cumbres*, *Tigre Juan*, *Belarmino y Apolonio*, *Luna de miel, luna de hiel* y *El curandero de su honra*. También publicó poesías, ensayos y algunas obras teatrales.

⁹ *Ínsula*: Revista literaria fundada en 1946. Está considerada como la publicación de su tipo más difundida en el mundo hispanoparlante.

¹⁰ Manuel García Morente fue un filósofo español, nacido en Jaén en 1886 y fallecido en Madrid en 1942. Realizó traducciones de obras de Kant, Tomás de Aquino, Husserl y Brentano. Entre sus obras más importantes cabe señalar *La filosofía de Bergson*, *Lecciones preliminares de filosofía*, *El mundo del niño* y *Ensayo sobre la vida privada*. Originalmente agnóstico en materia religiosa, se convirtió al catolicismo en 1937 y en 1940 fue ordenado sacerdote.

¹¹ Xavier Zubiri fue un filósofo español nacido en San Sebastián en 1898 y fallecido en Madrid en 1983. Durante la Guerra Civil permaneció exiliado

en París, junto con su esposa. Al concluir el conflicto volvió a España pero, descontento con el modelo de Universidad que se pretendía imponer, desistió de ejercer la docencia universitaria y sólo impartió cursos privados. Sus obras principales son *Naturaleza*, *Historia*, *Dios*, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y Logos*, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y Razón*, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y Realidad*, *El hombre, realidad personal*, *Cinco lecciones de filosofía* y *El problema filosófico de la historia de las religiones*.

¹² Julián Marías Aguilera fue un filósofo español nacido en Valladolid en 1914 y fallecido en Madrid en 2005. Fue el discípulo más directo de Ortega. Por discrepancias ideológicas con el régimen franquista no ejerció la docencia universitaria en España después de la Guerra Civil, pero fue un exitoso conferenciante internacional. Desde 1964 fue miembro de la Real Academia de la Lengua Española. En 1996 obtuvo el Premio Príncipe de Asturias y en 2002 el Premio Internacional Menéndez Pelayo. Entre su numerosísima bibliografía cabe destacar: *Historia de la filosofía*, *El tema del hombre*, *La filosofía española actual: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, *El método histórico de las generaciones*, *Ensayos de convivencia*, *La mujer en el siglo XX*, *El curso del tiempo*, *Razón de la filosofía* y *Una vida presente*.

¹³ José Luis López Aranguren Jiménez fue un filósofo español nacido en Valladolid en 1909 y fallecido en Madrid en 1996. Fue profesor de Ética en la Universidad Complutense de Madrid. Recibió en 1989 el Premio Nacional de Ensayo y en 1995 el Premio Príncipe de Asturias. Sus obras principales son *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, *Ética*, *Propuestas morales*, *Ética y sociedad*, *Filosofía y religión* y *Moral, sociología y política*.

Capítulo 22

Ludwig Wittgenstein, filósofo ingeniero

Ludwig Wittgenstein fue uno de los filósofos más influyentes del siglo XX. Afirmarlo no es una exageración. Pero además fue un individuo singular, con una personalidad fascinante. Nació en Viena en 1889 en el seno de una gran familia austriaca de gran fortuna y abolengo, de origen judío, siendo el menor de ocho hermanos. Su padre era un importante industrial siderúrgico y protector de la cultura. El joven Ludwig fue educado por profesores privados hasta los catorce años. Luego cursó estudios en la Escuela Real de Linz¹ y en la Escuela Técnica Superior de Berlín. Su formación como ingeniero lo llevó a inscribirse en la Universidad de Manchester² y, luego, a diseñar un exitoso motor para aviones. Pronto sus intereses se desplazaron hacia las matemáticas puras y el problema de su fundamentación. El lógico alemán Gottlob Frege, internacionalmente famoso por ese entonces, le aconsejó estudiar con Bertrand Russell en Cambridge. Aunque Wittgenstein no llegó nunca a leer y a estudiar filosofía en el sentido serio, académico, del término, empezó a hacer aproximaciones al pensamiento filosófico. Como ya lo dijimos en el capítulo que le dedicamos, Russell había escrito, junto con Alfred North Whitehead, una

obra titulada *Principia Mathematica*, en la que pretendía deducir toda la matemática de la lógica. Dicho trabajo fue crucial para la constitución de la matemática contemporánea. Wittgenstein la leyó cuidadosamente y decidió abandonar la ingeniería y dedicarse a la filosofía.

Cierto día abordó al pensador galés a la salida de una clase donde había asistido como oyente y le dijo: “Profesor Russell, quiero que usted me diga si soy un idiota o no”. Russell le preguntó la razón de un pedido tan curioso y Wittgenstein le contestó: “Porque si soy un idiota voy a seguir haciendo lo que hago, que es dedicarme a la ingeniería aeronáutica; y si no lo soy, deseo dedicarme a la filosofía”. Prudentemente, Russell le repuso: “Vea, en verdad no sé si es usted un idiota o no. Tráigame algo que haya escrito para que yo pueda leerlo y hacerme así, quizás, una idea respecto de su inteligencia”. Días después, Wittgenstein volvió a abordarlo, esta vez para entregarle un escrito. Russell lo leyó y, al día siguiente, al encontrarse con Wittgenstein, le dijo: “Usted no debe dedicarse a la ingeniería aeronáutica”.

En 1913 murió su padre y Wittgenstein se mudó a Noruega. Construyó una cabaña en un solitario fiordo y vivió en profundo aislamiento. Durante un año, aproximadamente, trabajó intensamente en diversos problemas de lógica y mantuvo correspondencia con Russell.

Al estallar la Primera Guerra Mundial, en 1914, se alistó como voluntario en la artillería austríaca. Durante los cuatro años que estuvo en el frente llevó en su mochila algunos cuadernos en los que anotaba sus pensamientos filosóficos. En 1918 fue tomado prisionero por el ejército italiano. En el campo de prisioneros de Monte Cassino, Wittgenstein dispuso de tiempo libre para revisar y reordenar sus apuntes. Desde su prisión, gracias a John Maynard Keynes³, condiscípulo suyo de Cambridge,

logró hacerle llegar una copia a Russell. El manuscrito se titulaba *Tractatus Logico-Philosophicus*.

UNA PERSONALIDAD ATRACTIVA

Wittgenstein era un hombre extraño, callado, melancólico, de extraordinaria belleza física, con una homosexualidad que nunca logró asumir de manera explícita. Quienes lo conocieron aseguraron que tenía un influjo e influencia extraordinaria en todo aquel que lo trataba en forma personal.

Después de la guerra, en 1919, fue liberado de su cautiverio. En Viena renunció a su parte de la herencia paterna en favor de sus hermanos. Se encontró con Russell y discutió con él su trabajo línea por línea. Ciertas diferencias entre las perspectivas de uno y otro se hicieron cada vez más evidentes. El *Tractatus Logico-Philosophicus* fue publicado en alemán en 1921.

EL LENGUAJE GENERA UN MUNDO PARA CADA INDIVIDUO

El mérito de Wittgenstein es que puso el tema del lenguaje en el centro de la atención del pensamiento contemporáneo. Los lenguajes que nosotros manejamos de una manera espontánea y reflexiva dan lugar a todo tipo de trampas, equívocos y paradojas. Hay una posibilidad de hacer un lenguaje que realmente sea una verdadera descripción del mundo tal cual es, purificado de alguna forma de todas las ambigüedades que lo constituyen habitualmente. El *Tractatus* es un esfuerzo por concretar una teoría del lenguaje, y a través de él una teoría del mundo. Cada uno de nosotros tenemos un mundo que nos viene a través del lenguaje. Las proposiciones del lenguaje representan, de alguna

forma, el mundo que existe, incluso pictóricamente. Hay una aproximación pictórica que surge de la propia disposición de las palabras en una frase, pues en una proposición está representado un hecho del mundo en el que nos movemos. Todo el esfuerzo de Wittgenstein está orientado a analizar y a buscar la entraña por la cual el lenguaje se relaciona con el mundo, a partir de la sospecha de que esa relación está tapada por la cantidad de los diversos lenguajes que utilizamos, y por sus caprichos semánticos. Pero, ¿cuál es el núcleo central a partir del cual el lenguaje logra convertirse en reflejo del mundo y hasta qué punto ese mundo nos llega exclusivamente a través de esa esencia del lenguaje?

El *Tractatus* está escrito en pequeños párrafos numerados que dan la impresión de ser un manual técnico de un aparato, o algo por el estilo. Ese aparato efectivamente tiene que ver con el lenguaje y también con frases que tienden, de vez en cuando, a lo críptico y rozan lo místico. Todo el pensamiento —dice Wittgenstein—, todo lo que se expone en ese pequeño libro, cabe al final en una proposición: “De lo que no se puede hablar, mejor es callar”. Es como una escalera por la cual subimos, y una vez que hemos llegado a donde queríamos —a comprender lo que queríamos— la olvidamos porque lo que cuenta es haber llegado a ese estadio de mayor lucidez. Ese pequeño *Tractatus* fue presentado como una especie de tesis doctoral, apadrinada por el propio Russell, que le escribió un prólogo, y por George Moore. Hubo un debate de lo más animado porque Wittgenstein no era precisamente muy respetuoso con sus mayores y discutía con ellos, dejando de lado sus antecedentes y prestigio. Y finalmente, cuando Russell y Moore le otorgaron el reconocimiento académico que había buscado, él salió pasando el brazo confiadamente por encima de cada uno de ellos y diciéndoles: “Ustedes nunca entenderán nada”.

En 1922 Russell lo hizo publicar en Inglaterra con una introducción para facilitar la edición del libro. Wittgenstein no aprobaba la introducción de Russell, convencido de que mostraba incomprensión de aspectos centrales de su trabajo, y ambos se distanciaron definitivamente.

EL *TRACTATUS*

El *Tractatus* gira alrededor de siete tesis. La primera afirma que el mundo es todo lo que sucede. La segunda introduce la noción de hecho atómico⁴ y lo define como combinación de entidades. De tal modo, una cosa cualquiera sólo puede ser pensada a partir de los hechos atómicos en que puede entrar. Puedo pensar una silla, por ejemplo, sólo a partir de los hechos en que ella puede aparecer, como el que alguien se siente en ella, o se pare en ella, o que se la ponga junto a una mesa, o cerca de una puerta, etcétera. Así, no podemos pensar ningún objeto fuera de la posibilidad de su conexión con otros. La tercera tesis define el pensamiento como figura lógica de los hechos. Señala, en consecuencia, que lo que es pensable es también posible. La cuarta tesis enfatiza la relación entre pensamiento y lenguaje. Señala que la mayoría de las cuestiones filosóficas no son falsas, sino que simplemente carecen de sentido. Para demostrar esto, Wittgenstein introduce una serie de precisiones respecto del simbolismo lógico⁵. Es aquí donde el famoso proyecto de Russell de presentar un edificio deductivo de la lógica y la matemática es radicalmente criticado. Y es en el curso de tal crítica que Wittgenstein despliega su original concepción del simbolismo y de la lógica misma. Uno de los aportes más celebrados para el ámbito del simbolismo lógico es su propuesta de las tablas de verdad⁶. En la quinta tesis se introdu-

ce la noción de proposición elemental, y en la sexta se analiza la forma general de las funciones de verdad y de las proposiciones. Es a la luz de estos desarrollos que el *Tractatus* expone su afirmación más polémica: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo". Esto significa, en primer lugar, que los límites del mundo son también los límites de la lógica. Nada podría ser ilógico, porque si lo fuera no pertenecería al mundo. En segundo lugar, que el mundo es mi mundo; de modo tal que yo soy mi mundo. Y en tercer lugar, que el lenguaje es comprendido como esencialmente privado. Contra ello reaccionaría el propio Wittgenstein en su obra posterior.

Además de ocuparse de los problemas del simbolismo lógico y de refutar breve y sistemáticamente el proyecto de los *Principia Mathematica*, el *Tractatus* intenta describir la estructura del lenguaje proposicional en general y delimitar lo que excede esa estructura. Ese exceso es lo que Wittgenstein llama "lo inexpressable" o "lo místico". Finalmente, la última tesis del *Tractatus*, que ya mencioné, "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse" es quizá la más famosa. Fue entendida como una crítica al discurso metafísico, pero también podía interpretarse como un llamamiento a cierto tipo de silencio místico y a una renovada humildad del discurso humano. El propio Wittgenstein declaró en el "Prólogo" que lo más importante de su obra no era lo que decía, sino precisamente lo que callaba.

UN ADIÓS A LA FILOSOFÍA

Entre 1920 y 1925 Wittgenstein abandonó la filosofía y trabajó como maestro en varias aldeas austriacas. En 1926 ingresó como jardinero en un monasterio cerca de Viena. También se dedicó a diseñar y construir una casa para una de sus hermanas,

tarea que lo ocupó durante dos años. En 1927 conoció al filósofo Moritz Schlick⁷ y, a través de él, a Rudolf Carnap⁸ y Friedrich Waismann⁹. Se reunió periódicamente con ellos y comenzó nuevamente a discutir problemas filosóficos. En estas discusiones, Wittgenstein sintió una creciente insatisfacción con las doctrinas del *Tractatus* que tanto maravillaban a sus amigos y decidió que su trabajo no estaba terminado.

En 1929 regresó a Cambridge y obtuvo el doctorado en filosofía. Dio una importante disertación conocida como *Conferencia sobre ética* y comenzó a dictar clases reducidas, que pronto se hicieron famosas. Enseguida empezó a circular el rumor de que estaba desarrollando una filosofía radicalmente distinta de la del *Tractatus*. No eran rumores vanos. En poco tiempo, Wittgenstein dio a conocer una filosofía completamente diferente. Dejó de lado la búsqueda de un lenguaje puro que estuviese al margen de la turbulencia de los lenguajes reales. Su idea central fue que no hay una esencia pura del lenguaje —porque no hay una función básica del lenguaje de la cual todas las otras serían derivadas o dependientes—, lo que hay son diferentes juegos de lenguaje mediante los cuales interactuamos, y las palabras tienen sentido sólo respecto de su uso. Por lo tanto, preguntar por un juego de lenguaje es, en el fondo, preguntar por una forma de vida, de interacción, de convivencia.

Wittgenstein realiza una crítica muy fuerte de la idea de un lenguaje privado en su libro póstumo *Investigaciones filosóficas*. Nadie puede tener un lenguaje de significados privados, porque significar quiere decir que uno adopta un símbolo y lo comparte con otros que lo entienden. En esta crítica se produce una importante profundización de la comprensión del lenguaje. Wittgenstein plantea que el lenguaje no sólo representa los hechos del mundo sino que también sirve para pedir, orar, preguntar o llamar. No puede reducirse, pues, el fenómeno lin-

güístico a la función descriptiva o informativa. Y cuando se analiza el lenguaje en todas sus manifestaciones, se deja ver que se trata de una relación interpersonal. Estudiar un lenguaje, o un uso de un lenguaje, es estudiar una forma de vida social. Y en ella nos relacionamos mediante diferentes juegos. Alcanzar una comprensión adecuada del lenguaje no significa más que comprender los diversos juegos de lenguaje en que nos vemos involucrados. En el *Tractatus*, Wittgenstein había entendido a la filosofía como una terapéutica. Esa noción se agiganta en las *Investigaciones lógicas*. La filosofía debe aclarar los conflictos en que nos vemos envueltos cuando confundimos los juegos de lenguaje que jugamos. Debe mostrarnos que estamos jugando mal cuando despojamos a las palabras de sus usos cotidianos y sus situaciones concretas. Es lo que habitualmente ocurre cuando los filósofos tradicionales persiguen esencias puras. En realidad, no hay un orden perfecto a descubrir sino una innumerable dispersión de órdenes posibles, establecidos desde los juegos de lenguaje en que cotidianamente participamos y las respectivas prácticas sociales. Aquí se anudan el *Tractatus* y las *Investigaciones*: en la noción de que la filosofía no es, en última instancia, una teoría o una doctrina, sino una actividad.

Esta segunda filosofía de Wittgenstein desmiente su pensamiento anterior pero también por otra parte lo prolonga y lo complementa. La primera filosofía de Wittgenstein fue aceptada por los neopositivistas¹⁰ de la escuela de Viena, que la consideraron un avance importante. Su segunda filosofía dio lugar a lo que se llama la "filosofía del lenguaje ordinario", de la escuela de Cambridge y de toda una gran corriente de filosofía anglosajona que prácticamente ha llegado hasta nuestros días.

En 1937, al producirse la anexión de Austria por parte de Alemania, Wittgenstein adoptó la ciudadanía británica. Los apuntes de sus clases comenzaron a circular por ámbitos cada

vez más amplios. Durante toda la Segunda Guerra Mundial colaboró como enfermero en Londres y en Newcastle. En 1947 renunció a su cátedra en Cambridge y se estableció en Irlanda, donde falleció, víctima de cáncer, cuatro años después.

UNA VIDA MARAVILLOSA

Wittgenstein tenía un grupo de adoradores que le seguían verdaderamente como si fuera, no un filósofo, sino un gurú, un personaje místico. Cuando se anunció que iban a salir editadas las *Investigaciones filosóficas* —que no es un libro precisamente divertido ni sencillo— en todas las grandes librerías, en especial en Cambridge, sus adictos formaron colas interminables desde la madrugada, porque nadie quería quedarse sin la obra de este pensador singular. Su influencia en un primer momento fue absoluta en toda la filosofía anglosajona, mientras que en Europa continental fue visto con bastante distancia, con rechazo, e ignorado en buena medida. Cuando murió *relativamente* joven, a los sesenta y dos años, le pidió al médico que lo estaba atendiendo que le transmitiera a sus amigos: “Dígales que he tenido una vida maravillosa”. No tenemos por qué no creerle.

NOTAS

¹ Escuela Real de Linz: Linz es una ciudad ubicada en el noreste de Austria. Atravesada por el Danubio, fue fundada por los romanos, con el nombre de Lentia. Su Escuela tiene la penosa fama de haber tenido como alumno a Adolf Hitler.

² Universidad de Manchester: En 1846, un educador británico, John Owens, fundó un colegio en la ciudad de Manchester, en Lancashire, a mitad de camino entre Sheffield y Liverpool. El Owens College se transformó en 1880 en la primera universidad pública inglesa, la Universidad Victoria de Manchester. Mientras tanto, desde 1824 venía funcionando en la misma ciudad el Mechanics' Institute (el UMIST) dedicado a impartir enseñanza técnica y científica a los trabajadores industriales. Ambas instituciones comenzaron pronto a interactuar, si bien mantuvieron su independencia hasta 2004, año de su fusión en la actual Universidad de Manchester.

³ John Maynard Keynes: Economista británico nacido en Cambridge en 1883 y fallecido en Fittlehampton en 1946. Defendió la idea de que las crisis cíclicas de la actividad económica requerían un decidido intervencionismo estatal. Se lo considera uno de los fundadores de la macroeconomía moderna. Sus obras principales fueron *Tratado sobre probabilidad*, *Tratado sobre la reforma monetaria* y *Tratado sobre el dinero*, además de numerosos ensayos y artículos.

⁴ Wittgenstein llama "hecho atómico" a un hecho absolutamente simple, que es el correlato de una "proposición elemental", es decir no ulteriormente analizable. Señala, por otra parte, que es imposible dar un ejemplo de "hecho atómico". Tanto los "hechos atómicos" como las "proposiciones elementales" son requisitos formales.

⁵ Se denomina "simbolismo lógico" al conjunto de signos mediante los cuales puede articularse la sintaxis lógica.

⁶ Se trata de una forma de graficar las funciones de verdad de las proposiciones y de sus conectivas. Ejemplo: si tengo las proposiciones "p" y "q" y la conectiva "y" (conjunción), diré que "p y q" es verdadera cuando "p" es verdadera y "q" es verdadera, y es falsa en los demás casos; por lo tanto, según Wittgenstein, la tabla de verdad de la conjunción es (V F F F), siendo "V" el caso en que "p y q" es verdadera y llamando "F" a los casos en que es falsa. De acuerdo con esto, las diferentes conectivas no se deducen unas de otras, sino que todas son expresión del sistema de notación.

⁷ Moritz Schlick: Filósofo alemán nacido en Berlín en 1882 y fallecido trágicamente —fue asesinado por un ex alumno, simpatizante nazi, al entrar a la Universidad— en Viena en 1936. Fue uno de los fundadores del Círculo de Viena, grupo de filósofos, matemáticos y físicos que impulsaron el neopositivismo, también llamado "positivismo lógico". Sus principales obras fueron *Teoría general del conocimiento*, *Espacio y tiempo en la física moderna* y *La naturaleza de la verdad según la lógica moderna*.

⁸ Rudolf Carnap: Filósofo alemán nacido en Ronsdorf en 1891 y fallecido en California en 1970. Participó en la fundación del Círculo de Viena. En 1931 ocupó una cátedra en la Universidad de Praga, pero ante la amenaza de invasión por parte de la Alemania nazi emigró a los EE.UU. en 1935. Adhirió al neopositivismo y, dentro de él, defendió una postura denominada "fisicalismo". Sus obras principales fueron *Filosofía y sintaxis lógica*, *Sintaxis lógica del lenguaje*, *Introducción a la semántica*, *Introducción a la lógica simbólica* y *Fundamentación lógica de la física*.

⁹ Friedrich Waissmann: Físico, matemático y filósofo austriaco nacido en Viena en 1896 y fallecido en 1959. Alumno de Schlick, emigró a Gran Bretaña en 1937. Enseñó primero en Cambridge y luego en Oxford, hasta su muerte. Publicó *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, *Introducción al pensamiento matemático: La formación de los conceptos en la matemática moderna*, *Los principios de la filosofía lingüística* y *Cómo veo la filosofía*.

¹⁰ Neopositivismo: Es la filosofía que se edifica a partir de la suposición de que no hay más conocimientos válidos respecto del mundo que los que nos dan las ciencias empíricas; este movimiento filosófico defiende el verificacionismo, que es la teoría según la cual la verdad de una proposición radica en el método de su verificación empírica, y niega todo sentido a los enunciados —que define como "pseudoproposiciones"— de la metafísica.

Capítulo 23

Martin Heidegger, una vida marcada por la polémica

Si ustedes preguntan a un anglosajón quién es el filósofo más importante del siglo XX, casi sin duda les contestará que es Ludwig Wittgenstein. Pero si esa pregunta se la hacen a un europeo continental, inexorablemente responderá Martin Heidegger. Ambos nombres implican dos caminos totalmente divergentes de la filosofía. Siempre se ha dicho que la filosofía anglosajona —la de Inglaterra y los Estados Unidos— y el pensamiento continental europeo recorren vías diferentes.

Podríamos decir que Heidegger es un filósofo oscuro, que comenzó como profesor adjunto de Edmund Husserl¹, el fundador de la fenomenología, y siguió una escala académica hasta llegar a rector de la Universidad de Friburgo en pleno nazismo, algo que marcó el final de su carrera académica, y fue una situación que después de la guerra le acarreó gran cantidad de reproches. A finales de los años cincuenta volvió a aparecer discretamente en la vida pública y su obra fue recuperada.

¿Fue nazi Heidegger? Ésa es una pregunta que a lo largo de estos años se ha hecho muchas veces. No cabe duda de que aceptó y colaboró con el régimen nazi y, por supuesto, no se opuso a él en modo alguno, a pesar de que sus seguidores se

preocupan por mostrar supuestos actos de resistencia. Dio discursos entusiastas a favor de Hitler, pero también es verdad que en su pensamiento ultraconservador, todo lo contrario a cualquier ideología progresista en cualquier sentido del término, hay diferencias fundamentales con el ideario nazi. Por ejemplo, no existe ese biologismo con el señalamiento de razas superiores y razas inferiores, sino que está totalmente en contra de esa posición. Ese racismo tiene un origen científicista, pero Heidegger era tan antimoderno que no podía considerar ese punto. Yo creo que fue un nazi de hecho, probablemente no de pensamiento. Pero esta situación enturbió su figura, que es cualquier cosa menos ejemplar en la historia del siglo XX.

EL HIJO DE UN TONELERO CATÓLICO

Heidegger nació en 1889 en Messkirch, un pequeño pueblo en el sudoeste de Alemania. Su padre, Friedrich, trabajaba como maestro tonelero, y tanto él como su esposa eran católicos. El joven Martin, que tuvo dos hermanos, fue orientado por sus padres para la carrera sacerdotal. Sin embargo, hacia 1907, la lectura de un libro de Franz Brentano², *Acerca de los múltiples sentidos del ser en Aristóteles*, lo convenció de estudiar filosofía. Para ello, dos años más tarde ingresó en la Universidad de Friburgo³ e interrumpió definitivamente su formación sacerdotal para concluir sus estudios universitarios en 1913, con una tesis sobre *La teoría del juicio en el psicologismo*. Durante la Primera Guerra Mundial fue destinado a un puesto de control postal y, luego, a un observatorio meteorológico en el frente. Después del conflicto comenzó su carrera académica, como *privatdozent*⁴, con una disertación sobre *La teoría de las categorías y del significado en Duns Escoto*⁵. En 1916, Edmund Husserl lo convocó para que colabo-

rara con él. Un año más tarde Heidegger se casó con Elfride Petri, hija de un alto oficial prusiano de confesión luterana. Simultáneamente, comenzó a dictar diversos cursos y seminarios, en particular sobre San Agustín, el neoplatonismo y la fenomenología. Entre 1919 y 1920 tuvo dos hijos y abandonó el catolicismo. Se trató de una crisis de fe. Se fue dando cuenta de que no podía mantener la creencia en un dios entendido metafísicamente, como creador, juez y fundamento de todo. En 1923 fue nombrado profesor extraordinario y director del Seminario de Filosofía en la Universidad de Marburgo. Allí conoció a una joven estudiante judía llamada Hannah Arendt⁶ con quien mantuvo un romance extramatrimonial durante casi dos años. Ella fue, según propias palabras de Heidegger, la musa inspiradora de su obra más famosa, *Ser y tiempo*, cuyas primeras dos secciones fueron publicadas en 1927. El resto del libro jamás fue escrito.

En 1929 Husserl se retiró de su cátedra en Friburgo y propuso a Heidegger para reemplazarlo. Su lección inaugural se tituló *Qué es metafísica* y se publicó ese mismo año, al igual que un trabajo sobre Kant. Su prestigio siguió creciendo. En 1933, durante pleno gobierno nacional socialista, ocupó el rectorado de la Universidad de Friburgo, hasta que presentó su renuncia en 1934.

En los años siguientes Heidegger se alejó de la política, se refugió en sus cursos y publicó muy pocos escritos. Sin embargo, en ese periodo produjo textos que fueron editados con posterioridad, como su *Introducción a la metafísica* y muy especialmente los *Aportes a la filosofía*. Se acostumbra a tomar ésta como la segunda etapa de su obra. Heidegger consideró en ella su propio pensamiento como un tránsito. No se trataba ya de metafísica, por cuanto la metafísica no piensa el ser, puesto que, si bien pregunta por el ser, contesta hablando del ente en general, o del ente supremo. Tampoco se trataba ya de que se esté en condiciones de desplegar el pensar del ser mismo. Sólo se trata-

ba de preparar el segundo comienzo del pensar, un comienzo ya no metafísico.

¿QUÉ ES EL SER?

Heidegger pretende una renovación radical del pensamiento occidental, o como él prefiere expresarlo, una superación del pensamiento metafísico. Para él, el error de la metafísica —y que se remonta hasta los orígenes del pensamiento— es una confusión entre el ser y el ente. Una cosa es el ser y otra cosa son los entes. El hecho de ser es completamente distinto a los entes que son. El pensamiento ha tratado de fundar los entes en una especie de ente superior que se ha confundido con el ser. Dios, la naturaleza, la sustancia, son entes. Es decir, en cualquier caso, no importa qué ente de los reales y conocidos, o de los trascendentes, señalemos, siempre es un ente y nunca es el ser. Heidegger viene a decir que la metafísica siempre preguntó por el ser, pero contestó hablando del ente, ya sea del ente en general (ontología) o del ente supremo (teología); de esta manera se olvida el ser mismo y se forja un pensamiento exclusivamente entificante, cosificador. Ésta es la diferencia ontológica que señala entre ser y ente, que es lo que debería ser la base de la metafísica, pero ésta se queda con los entes y olvida al ser. La metafísica potencia al ente y magnifica a algún tipo de ente y sustituye el vacío del ser con esos entes superiores. Según Heidegger, si yo defino a Dios como un “Ser” perfecto, por ejemplo, en realidad lo estoy pensando como un ente perfecto, pero aunque lo sea sigue siendo un ente entre otros.

¿Qué es el ser? Es algo que, en realidad, no queda nada claro. Hay veces en las que parece que Heidegger juega a ir dando todo tipo de atributos al ser. El ser no es un fundamento,

no es un principio. Incluso, hay un momento de su obra, en sus apuntes, en que tacha la palabra “ser” y pone la palabra “nada”. Como si el ser equivaliera a la nada. Y en cierto modo así es, porque el ser no es ningún ente: es nada de ente. Es un pensamiento de difícil comprensión, pero señala un hondo latido metafísico. Ninguno de los seres que existen —potentes y gigantes— que nos imaginemos puede compararse a la pregunta de por qué hay ser y no más bien la nada. Por qué existe un ente cualquiera, cómo está ahí, cómo puede estar ahí, y cómo puedo pensar ese estar. Eso, con una complejidad verdaderamente difícil muchas veces de expresar y de comprender, le generó a él un gran esfuerzo filosófico que, sin duda, le costaba mucho expresar de manera inteligible. Pero quizás ahí está precisamente el centro del pensamiento de Heidegger.

En los años siguientes al fin de la guerra, Heidegger hizo conocer su *Carta sobre el humanismo*, en respuesta a algunas afirmaciones de Jean-Paul Sartre que calificó a Heidegger de existencialista ateo y humanista, todo lo cual fue rechazado por el filósofo alemán. Luego, en lo que se ha llamado la última época de su pensamiento, Heidegger interpretó el ser-en-el-mundo como un habitar poéticamente el mundo, y propuso que la filosofía se aproximase decididamente a la poesía, como un modo de no renovar el olvido de la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente, propia del pensamiento metafísico.

EL DASEIN

Aunque la diferencia ontológica precisamente consiste en no confundir el ser con el ente, el único modo que tenemos de acercarnos a la comprensión del ser es, precisamente, a través de uno de los entes. Ésta es la base, el contenido de *Ser y tiempo*, la

obra más importante y famosa de Heidegger. ¿Cuál es ese ente a través del cual podemos llegar al ser? Es el Dasein, que a veces se traduce como “el ser ahí”, como el ser arrojado a la existencia, como el ser que no tiene más remedio que preguntarse por el ser, como el ser cuyo destino es ser el ahí del ser, el “lugar” donde se da el ser, el ser del hombre. El hombre es un ente, pero un ente cuyo ser problematiza su ser constantemente, y que está de alguna manera vaciándose constantemente de su ser, al intentar contemplarlo y aprenderlo.

La pregunta por el ser lleva, entonces, a Heidegger a la pregunta preliminar por el ser de ese ente que somos cada uno de nosotros en cada caso. Heidegger llamó Dasein al ser del hombre. Este término alemán designa habitualmente la existencia, pero Heidegger lo usó en función de su etimología, “ahí-ser”, para expresar que el ser del hombre es el ahí del ser, el ámbito donde el ser se despliega y manifiesta. La primera sección de *Ser y tiempo* se ocupa, por eso, en analizar ese ahí que somos cotidianamente. Heidegger señala, en primer lugar, que el Dasein es pura apertura, es un ser-en-el-mundo, porque está inevitablemente concernido por las cosas y las ocupaciones que, precisamente, configuran su mundo. De este ser-en-el-mundo se puede decir, entre otras cosas, que es un proyectarse en las posibilidades que tiene ante sí en cada caso. Las resoluciones que tomamos a partir de esas posibilidades nos definen y también definen el sentido de las cosas con las que cotidianamente nos involucramos. Como además el ser-en-el-mundo es siempre un ser-con los otros, el mundo es esa trama de significaciones en la que convivimos.

El Dasein, el hombre, el ser ahí, es consciente de que brota y viene de la nada, y está constantemente como flotando en la nada. Eso produce en el individuo angustia, que es la revelación de nuestra auténtica condición, la temporalidad; somos tempo-

alidad, somos finitud, y es desde esa condición que se realiza nuestro vivir con los demás, que se desliza una y otra vez hacia la impropiedad, porque Heidegger nos advierte que vivimos impropriamente, no por alguna distracción o casualidad, sino porque estructuralmente nuestro ser tiende a perder lo propio. Si lo propio de nuestra condición es la mortalidad (y por eso ya los antiguos griegos calificaban a los hombres como "los mortales"), lo impropio es pretender negarla, y esa negación ocurre como caída en la banalidad, en la trivialidad, en la avidez de novedades, en la vida impersonal. Pero la tentación de esa negación es recurrente e inevitable. Hasta tal punto que nos perdemos a nosotros mismos.

Heidegger señala que, al hablar del ser-en-el-mundo, que es el modo de ser del hombre, podemos preguntar quién es en el mundo. Pero si en tal caso contestamos "yo", nos equivocamos. Habitualmente, "uno" es en el mundo un "quién" impersonal, no yo mismo. Vivimos al amparo de los roles sociales, de lo que se espera que hagamos, pensemos, y digamos. La vida impersonal del "uno" nos releva de nuestro sí mismo. Sólo excepcionalmente somos auténticos. En general, nuestra vida se pierde en la inautenticidad. Y es natural que así suceda. El motivo es que nuestro modo propio de ser implica asumirnos como radicalmente finitos, aceptar la angustia de no poder cumplir todas las posibilidades que se despliegan ante nosotros, correr el riesgo de equivocarnos y arrepentirnos y sentirnos culpables de las elecciones que hacemos, y, en fin, vivir cada momento de nuestra vida de cara a nuestra mortalidad.

Así, el arrepentimiento y la culpa nos muestran que lo pasado es presente. La mortalidad asumida, o, como dice Heidegger, el ser-hacia-la-muerte, en tanto es un anticiparse a la más radical posibilidad, muestra que lo futuro es presente. Dicho de otro modo, somos temporalidad. El ser que somos

cada uno de nosotros es pura temporización, entendida como esa tensión de pasado, presente y futuro que nos constituye. Pasado, presente y futuro son modos de ser de esa temporalidad que somos. Heidegger los llama éxtasis temporales. El tiempo se revela en el análisis del Dasein como horizonte de comprensión del ser. El ser no es permanente presencia, como suponía la tradición occidental, sino advenir o acontecer. Ese advenir o acontecer es la temporalidad que somos.

La idea de Heidegger es que el ser del hombre (el Dasein) está siempre arrojado hacia sus múltiples posibilidades, pero entre todas ellas hay una que siempre está presente: la de morir. La muerte no es, para el Dasein, sólo el cesar. También los animales cesan, pero sólo el hombre muere. La muerte es la posibilidad de que ya no haya más posibilidades para el Dasein, es la posibilidad de que el Dasein mismo sea imposible. Para Heidegger vivimos huyendo de esta idea del morir, o sea, de la idea de que retornaremos a la nada de la que venimos. La vida del hombre es un entre, y los extremos —la nada del antes y la nada del después— no le pertenecen. Y cuanto más huimos de la idea de la muerte, cuanto más la negamos, más tiñe ella —en razón de nuestra negación— nuestra existencia de inautenticidad, de impropiedad. La única forma de recuperar un poco de autenticidad existencial es, según Heidegger, vivir de cara a la propia mortalidad. Es lo que él llama “ser-para-la-muerte” o, mejor, “ser-hacia-la-muerte”.

En *Ser y tiempo*, Heidegger dice que la muerte es siempre mi muerte, la muerte propia para cada uno de los que podemos decir “yo”, es decir, para los Dasein o seres que existimos aquí arrojados al mundo y destinados ontológicamente a perecer. Como cada muerte es esencialmente la mía y no el destino genérico de la especie de la que soy simplemente miembro de número, es la muerte lo que me constituye con irrepetible propie-

dad. Para cada uno la muerte no es un acontecimiento más del mundo sino la limitación intrínseca de éste, la posibilidad de que las posibilidades de y para las que vivimos acaben, de que todo se haga de una vez para siempre imposible. Ante la muerte cabe fraguar una existencia hecha de estratagemas falseadoras que la conviertan en un simple "incidente", algo que pasa todos los días y que me llega desde fuera por pura casualidad, de lo que me desentiendo en la trivialidad de mis labores cotidianas; pero la existencia auténtica es la que no intenta neutralizar ni minimizar el suceso esencial de la muerte, nuestra más íntima pertenencia, sino que la deja reinar libremente sobre el Dasein y acepta su grandeza absoluta, viviendo la vida propia *sub specie mortis*, es decir, con la muerte como único horizonte.

SU RELACIÓN CON EL NAZISMO

Heidegger se adhirió al proyecto nacionalsocialista con plena conciencia, este hecho es fundamental en relación con su obra, y nunca modificó una línea de sus escritos de esa época, ni prohibió su publicación o se avergonzó de ellos en lo más mínimo. Pero lo esencial es que Heidegger participó en el nacionalsocialismo como pensador auténtico, no como un teórico alucinado a lo Rosenberg⁷. Por lo tanto, sólo desde la comprensión de su pensamiento y de la tarea del pensador en general tiene interés su relación con el nazismo, y no al revés. Lo único que se ha hecho es constatar, negar o deplorar su adhesión al nazismo, pero no pensarla. Tal parece que la categoría "nazi" fuese tan homogénea y omniexplicativa que agotase plenamente la peculiaridad de quien cae bajo ella, sea Goebbels⁸ o Heidegger. ¿Qué más se puede decir de alguien convicto de nazismo, por muy pensador que sea? Pues el pensador, o acierta, es decir, o

piensa como nosotros, como los buenos, como se ha descubierto que hay que pensar, o no merece crédito como pensador. Pero esto es desconocer por completo la gracia —y desgracia— de la aventura de pensar. A quien quiera estar seguro de acertar, de “ir con la historia” y de tener toda la razón, lo mejor que se le puede aconsejar —no otra cosa hacen los redentores, confesores y comisarios que nos rodean— es que no piense. Como sustituto de la especulación se puede recurrir a lo que un amigo llama el “dogma de la pura mierda”, que dice así: de aquí para allá, todo pura maravilla; de allá para acá, todo pura mierda. Y a vivir que son dos días.

En Heidegger hay más cosas que el nazismo, pero también está —y fundamentalmente— el nazismo. Sin el clima histórico y cultural de donde brotó el nazismo, no se entiende del todo a Heidegger; y sin el pensamiento de Heidegger no puede entenderse a fondo el nazismo, el cual —por muy poca simpatía política que nos despierte— ha sido sin duda uno de los movimientos sociales decisivos del siglo XX. Heidegger no es un gran pensador a pesar de haber sido nazi, lo mismo que Ernst Bloch⁹ no lo es a pesar de haber sido stalinista, sino que ambos demuestran su valía pensando sin remilgos el anhelo que yace bajo el atroz mecanismo totalitario. Los burócratas y los verdugos son la cara oficial de un movimiento hacia la colectividad absoluta, cuyas raíces pueden rastrearse hasta Platón y cuyo íntimo mensaje revelan, más allá de los estrechos dogmas de los cabecillas, los conceptos de un Heidegger o de un Bloch. La lección es neta e imprescindible: la filosofía está hecha de carne, hueso y sangre, nunca se piensa de verdad sin consecuencias. Lo que desde el punto de vista cívico fue quizás el pecado de Heidegger es para nosotros, los que a partir de él queremos entender nuestro tiempo y nuestra condición, su mayor mérito.

EL FILÓSOFO CONTEMPORÁNEO MÁS INFLUYENTE

Asumir la temporalidad que somos sin subterfugios ni distracciones, es lo que nos permitiría apropiarnos realmente de un destino que nos salve de la mediocridad y de la rutina de esa época contemporánea. Heidegger es, sin duda, el filósofo más influyente de la época contemporánea. Su pensamiento ha marcado, de una u otra forma, a muchísimas generaciones y ramas diferentes de la filosofía, en Francia, en Italia, en ocasiones en Hispanoamérica y, por supuesto, en Alemania. La influencia de Heidegger ha sido extraordinaria, con sus estudios sobre el lenguaje, sobre la idea de cómo el hombre habita la cercanía del ser. El lenguaje es la casa del ser; no nos enfrentamos a los entes desnudamente, sino siempre lingüísticamente, como hablantes de un cierto idioma. Así, mediante el lenguaje, el hombre habita en la cercanía del ser y el modo más originario de ese habitar es el poetizar, no en el sentido de hacer rimas, sino en el de nombrar creativamente —etimológicamente, “poesía” viene de “póiesis”, que, en griego, significa “creación”—, recrear, inaugurar cada vez el mundo.

Los últimos escritos de Heidegger se hacen cada vez más crípticos. Renuncia, por supuesto, a cualquier pretensión de articulación académica. Son de algún modo ideas no fácilmente comprensibles y lanzadas de formas que se aceptan o no. No hay un esfuerzo por hacerlas verosímiles por la vía de la argumentación, es un pensamiento sentencioso. En cualquier caso, la figura de Heidegger controvertida, humanamente poco edificante, vinculada al nazismo, aunque quizá no ideológicamente del todo, es apasionante. Sin duda, con una mente superior y aun repugnándose uno, es una de las grandes figuras intelectuales y uno de los grandes, probablemente no del siglo XX sino de la historia toda.

NOTAS

¹ Filósofo alemán de origen judío nacido en Prossnitz —Moravia, actualmente República Checa— en 1859 y fallecido en 1938. En 1883 obtuvo su doctorado en Matemáticas pero luego se inclinó hacia los estudios filosóficos. Fue el fundador de la corriente fenomenológica. Sus obras más conocidas son, entre otras, *Meditaciones cartesianas*, *Investigaciones lógicas*, *La fenomenología como ciencia estricta*, e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

² Filósofo y psicólogo alemán nacido en Marienburgo en 1838 y fallecido en 1917. Se ordenó sacerdote católico en 1862, pero cuando el Concilio Vaticano I (1870) proclamó la infalibilidad papal abandonó los hábitos y contrajo matrimonio. Desde 1872 fue profesor de la Universidad de Viena y maestro muy influyente en figuras tan importantes como Sigmund Freud, Edmund Husserl y Christian von Ehrenfels. Sus obras principales fueron, entre otras, *Psicología desde el punto de vista empírico*, *El origen del conocimiento moral* y *Los cuatro estadios de la filosofía*.

³ Friburgo de Brisgovia es una ciudad alemana ubicada en el estado federado Baden-Wurtemberg a orillas del Rhin, fundada en el siglo XII. La Universidad fue creada en 1457.

⁴ Se trata de un título que habilita para la docencia universitaria en carácter de catedrático no titular y/o profesor asociado a un titular. Tradicionalmente, el *privatdozent* no percibía salario, sino que sólo cobraba por los cursos o clases que impartía; hoy sin embargo se les suele pagar un sueldo discreto. En la carrera académica el título de *privatdozent* es una instancia intermedia, previa a la habilitación como catedrático titular.

⁵ Filósofo y teólogo franciscano escocés nacido alrededor de 1266 y fallecido en 1308. Si bien estuvo influenciado por el aristotelismo, fue un agudo crítico de Tomás de Aquino. Sus textos más conocidos son *Ordinatio* (también conocido como *Opus Oxoniense*), *Reportata Parisiensa* y *De Primo Principio*. El estudio de Heidegger sobre Duns Escoto se centra en un texto que luego se comprobó que no había sido escrito por el franciscano sino por uno de sus discípulos: Tomás de Erfurt.

⁶ Filósofa alemana nacida en Hanover en 1906 y fallecida en Nueva York en 1975. Se dedicó especialmente a la teoría política. En 1933, por su condición de judía, tuvo que abandonar Alemania. Vivió en Francia y luego

en los Estados Unidos. En 1951 adoptó la ciudadanía estadounidense. Entre sus obras más importantes cabe señalar *Los orígenes del totalitarismo*, *La vida del espíritu*, *La condición humana* y *Eichmann en Israel: Un estudio sobre la banalidad del mal*.

⁷ Alfred Rosenberg fue un cercano colaborador de Hitler. Nació en Tallinn, Estonia, el 12 de enero de 1893 y murió en Nürenberg, Alemania, el 16 de octubre de 1946. Proveniente de una familia de germanos bálticos, cursó estudios de arquitectura en Riga y en la Universidad de Moscú, donde se licenció en 1918. Desde su juventud defendió la pureza de la raza. Este pensamiento le llevó a rechazar a los bolcheviques, que conoció durante la Revolución de Octubre. En 1919 conoció a Dietrich Eckart, quien le presentó a Hitler, uniéndose al Partido Nazi poco después e iniciando su carrera política. Admirador del fondo ideológico que subyacía bajo la unión del Reich, se convirtió en el líder del grupo de teóricos que defendían las premisas nazis. Sus teorías quedaron expuestas en *El mito del siglo XX*, de 1930. En 1933 fue ascendido a jefe del Servicio de Asuntos Extranjeros del Partido. Desde este cargo se apropió de las obras de arte y otros enseres, pertenecientes a museos y colecciones privadas de judíos. Fue condenado a muerte por el Tribunal Aliado de Nürenberg que juzgó a los jerarcas nazis por crímenes de guerra.

⁸ Paul Joseph Goebbels nació el 29 de octubre de 1897 y falleció el 1º de mayo de 1945. Político alemán, fue el ministro de Propaganda de la Alemania nazi, figura clave en el régimen y amigo íntimo de Adolf Hitler. Siendo uno de los principales oradores del Tercer Reich, fue él quien pronunció el célebre discurso de la guerra total en el Palacio de los Deportes. La cita más famosa de Goebbels, repetida hoy en día con frecuencia es "Una mentira repetida mil veces se convierte en una verdad". Tras la derrota de Alemania en la Segunda Guerra Mundial se suicidó junto a su esposa, después de que ésta hubiera matado a sus seis hijos.

⁹ Ernst Bloch fue un filósofo marxista alemán nacido el 8 de julio de 1885 en Ludwigshafen am Rhein y fallecido el 4 de agosto de 1977 en Tübinga. Al estudiar el bachillerato en 1905 su especialización fue en filosofía, y sus materias secundarias fueron física y música en Würzburgo y Munich. En 1908 se recibió con una tesis sobre *Disquisiciones críticas sobre Rickert y el problema de la epistemología moderna*. Sus obras más conocidas son *Espíritu de la utopía*, *Sujeto-objeto* y *El principio esperanza*.

Capítulo 24

Theodor Adorno, un filósofo para un tiempo de convulsión

Theodor Adorno fue un pensador de tiempos tormentosos. Vivió la revolución rusa y las guerras mundiales, y fue espectador, testigo o parte de innumerables conflictos bélicos que llevaron aparejados destrucción, crueldad y la pérdida de millones de vidas a niveles desconocidos anteriormente por la humanidad. El siglo XX es un siglo con campos de exterminio en nombre del nazismo y el comunismo. Adorno fue un pensador típico de esta época convulsa. Se dedicó a la filosofía, sobre todo al drama de la estética, con sus discusiones y reflexiones en torno del arte, pero también se ocupó de la sociología y el psicoanálisis y se abocó a una forma muy especial de literatura. Adorno fue sobre todo un gran ensayista. Sus textos tienen una textura especial. Su estilo es cualquier cosa menos sencillo. De hecho, hay un escrito famoso en sus ensayos, *Skoteinos*, es decir "lo oscuro", que trata sobre el estilo de Hegel, pero casi todo lo que dice sobre el estilo de Hegel valdría para el suyo, en el que se advierte la influencia de la lengua inglesa, compleja, nada fácil y sin embargo, seductor. Así, el lector queda prendido en una especie de red más o menos misteriosa.

Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno nació en Frankfurt¹ en 1903. Era hijo único de un rico comerciante judío. Su madre, que había sido cantante lírica, era católica y de ascendencia corsa y genovesa. El niño perteneció, pues, a una familia bien posicionada económicamente y proveedora de múltiples estímulos culturales. Previsiblemente, Theodor se sintió fuertemente atraído por la música. Estudió piano y mostró pronto inquietudes literarias y filosóficas. En 1921 se graduó en el Kaiser Wilhelm Gymnasium de su ciudad natal y comenzó sus estudios universitarios. Obtuvo su doctorado en filosofía en 1924 con una tesis sobre Edmund Husserl y la fenomenología². De esos años data el origen de su amistad con un joven condiscípulo, Max Horkheimer³, ocho años mayor, con quien establecería una colaboración intelectual que duraría casi medio siglo. Ambos compartieron desde un primer momento intereses estéticos, políticos y filosóficos.

Hacia 1925, al mudarse a Viena, Adorno se vinculó con los músicos expresionistas⁴ y dodecafonistas⁵, liderados por Arnold Schoenberg⁶ y Alban Berg⁷, convirtiéndose en parte del estrecho círculo de promotores de la “nueva música” atonal⁸. Comenzó entonces también a colaborar con algunos periódicos vieneses, entre ellos el *Anbruch*, del cual posteriormente llegaría a ser director, entre 1928 y 1932.

LA PERSECUCIÓN NAZI

En 1922, Horkheimer había fundado, junto con el historiador Carl Grünberg⁹ y con el sociólogo Leo Lowenthal,¹⁰ el Instituto de Estudios Sociales, que pasó a conocerse como la Escuela de Frankfurt. Adorno comenzó a colaborar con ellos a partir de 1932. Sus trabajos e intervenciones mostraron un espíritu pro-

fundamente crítico, influido tanto por Hegel como por Marx y por algunos de los más destacados marxistas heterodoxos de la época, especialmente Ernst Bloch, Walter Benjamin¹¹ y Georg Lukács¹². A pesar de su inclinación cada vez más decidida a un pensamiento neomarxista, se mantuvo distante de la política de los partidos comunistas alemán y soviético.

En 1933 publicó un estudio titulado *Kierkegaard: la construcción de lo estético*, que fue su tesis de habilitación, y en el que reprochaba al filósofo danés la subvaloración del estadio estético respecto de los estadios ético y religioso. Ese mismo año Adolf Hitler llegaba al poder, entonces todos esos pensadores, marxistas, judíos, fenomenólogos y psicoanalistas tuvieron que huir apresuradamente de Alemania y trasladaron su sede a Nueva York. Allí continuó funcionando el Instituto de una manera distinta, pues ya no era un ámbito oficial de una universidad, sus miembros estaban diseminados mayormente por Estados Unidos y la realidad sobre la que sus análisis teóricos operaban era sustancialmente diferente. En los Estados Unidos fue donde hicieron su primer gran estudio conjunto, *Sobre la personalidad autoritaria*.

Antes de residir en Nueva York Adorno permaneció un tiempo en Londres, casándose en 1937 con Gretel Karlpus, una joven alemana a la que había conocido en Berlín. Poco más tarde, en 1938, aceptó la invitación de Horkheimer y se mudó a América, haciéndose cargo del puesto de director del Proyecto de Investigación Radiofónica en la Universidad de Princeton. Entre 1939 y 1941 publicó numerosos artículos en la revista del Instituto de Horkheimer, con quien luego, instalado en California, escribió *La dialéctica de la Ilustración*, una de las obras más importantes del siglo XX. Como dato significativo, se puede mencionar que si bien estuvo terminada en 1944, no fue publicada hasta tres años más tarde. En *La dialéctica de la Ilustra-*

ción los autores manifestaban su desencanto respecto del marxismo y la razón ilustrada, y denunciaban el modo en que la sociedad occidental había destruido su potencial emancipatorio. A la vez, señalaban la manipulación de la conciencia de las masas mediante el establecimiento creciente de una "industria de la cultura" que dificultaba cada vez más todo pensamiento crítico.

LA IRRACIONALIDAD DE LA RAZÓN ILUSTRADA

Nuestra época se precia de ser fundamentalmente técnica y científica, es decir, profundamente racional. Adorno, junto con Horkheimer, estudió esta racionalidad moderna y concluyó que sí, que los hombres actuales aplicamos la razón, pero sólo en los medios que utilizamos para las cosas, es decir que hay apenas una razón instrumental que analiza cuáles son los mejores medios que hay que buscar para obtener tal o cual fin, los instrumentos técnicos, los científicos, incluso los mecanismos de organización social. Todos estos análisis son instrumentales, están muy racionalmente sirviendo a un fin. Pero, ¿es racional ese fin? Ésa es la pregunta que Adorno y Horkheimer se hacen en su *Dialéctica de la Ilustración*. Para ambos la Ilustración, el desarrollo intelectual, la crítica, la ciencia, el abandono de la religión y de las supersticiones, crean un orden racional, pero un orden racional solamente centrado en sus instrumentos. ¿Cuándo llega el momento de los fines? ¿Del todo esto para qué? ¿Qué queremos buscar? Eso sigue siendo irracional. Nuestra sociedad ha llevado, por ejemplo, al nazismo y al stalinismo. Fórmulas ambas que no tienen nada de racionales. Los métodos que se emplearon sí lo fueron, instrumentos para tener el poder, el dominio, la manipulación de la gente y de las conciencias. Se trata de métodos racionales, pero todos al servicio de fines profundamente irra-

cionales. Eso es lo que denunciaron Adorno y Horkheimer y es el mensaje central de la Escuela de Frankfurt.

EL REGRESO A ALEMANIA

Mientras trabajaba con Horkheimer, Adorno escribió otras tres obras importantes: *La filosofía de la nueva música*, *El cine y la música* y *Mínima moralía*. Esta última obra, publicada recién en 1951, escrita en forma aforística y bastante influenciada por Nietzsche, ha sido considerada por muchos como su mejor escrito, a pesar de su manifiesto pesimismo. Terminada la guerra en 1949, Adorno, Horkheimer y otros colegas decidieron regresar a Alemania y reconstruir el Instituto del que Adorno llegó a ser director. Algunos, en cambio, como Erich Fromm¹³, Herbert Marcuse¹⁴ y Franz Neumann¹⁵, prefirieron quedarse en los Estados Unidos.

Adorno publicó, en 1955, *Prismas: la crítica de la cultura y de la sociedad*. Enunciaba allí que escribir poesía después de Auschwitz se había vuelto imposible, porque la “alta cultura” no puede estar por encima de las vicisitudes materiales e históricas. ¿Cómo hacer un poema acerca del ruiseñor o de la rosa después de haber vivido un horror como Auschwitz? La obra de arte —musical, plástica, literaria, etcétera— implica esperanza, pero ya nos está cancelada toda esperanza, porque hemos visto lo que el hombre es capaz de hacer. A éste siguieron otros libros: *Disonancias: la música en el mundo administrado*, en 1956, *Sobre la meta-crítica de la teoría del conocimiento*, también en 1956, y *Notas de literatura*, cuatro volúmenes aparecidos a partir de 1958. Además, *Configuraciones tonales*, en 1959, *Mahler: una fisonomía musical*, en 1960, *Intervenciones: nueve modelos críticos*, en 1963, y muchos otros, sobre temas musicales, sociológicos y literarios.

En 1966 Adorno publicó *Dialéctica negativa*, uno de sus trabajos filosóficos más interesantes. En esta obra, el filósofo desarrolló una dialéctica antimetafísica de la no identidad, que rechazaba la reconciliación al modo hegeliano, y que en virtud de tal rechazo se limitaba a una función crítica y desmitificadora y parecía conducir a un callejón sin salida. La dialéctica negativa pretendía exponer lo que siempre escapa a la unidad y omnipotencia del concepto y desmontar así la falacia de la subjetividad constitutiva. Al hacerlo, mostraba que tal subjetividad constitutiva (la de la metafísica moderna, la del neokantismo, la de la fenomenología, etcétera) sólo encubre una voluntad burguesa de dominio. Defendía así la urticante tesis de que ninguna teoría escapa ya al mercado y que, por lo mismo, no se trata de agregar una doctrina más a la oferta, sino de ejercer un pensamiento crítico que sólo afirma que los objetos no se reducen a su concepto. Por eso el destino de todo concepto es su agotamiento. La dialéctica, así, libera la no-verdad de toda pretendida identidad conceptual. No se trata, sin embargo, de una mera negación irracionalista del concepto. La filosofía debe tratar de ir más allá del concepto por medio, precisamente, del concepto. Adorno no viene, pues, a proponer su dialéctica negativa como una doctrina más en el mercado de discursos e ideas, sino más bien, como una actividad crítica pura, disolvente y corrosiva, lista para ser aplicada respecto de cualquier teoría o concepto que caiga bajo ella.

LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DE MASAS

Adorno fue, sino el primero, por lo menos el más destacado de los pensadores que comenzaron a reflexionar sobre un fenómeno profundamente actual y contemporáneo: los medios de co-

municación de masas y las posibilidades que tienen, tanto para lo bueno como para lo malo. De ahí al análisis de la industria cultural había un paso. Es verdad que antes la cultura estaba destinada para unos pocos. Solamente el príncipe podía oír música de cámara, la persona pudiente podía tener una gran biblioteca de obras encuadernadas en piel, etcétera. Hoy todos podemos escuchar a las mejores orquestas con solamente introducir un disco en nuestro reproductor de CD. Cualquiera puede tener las obras literarias más importantes en ediciones de bolsillo, y todo esto obviamente supone un progreso, pero también tiene un costo. Adorno entonces estudió qué es lo que se pierde cuando se populariza y se extiende de esta manera extraordinaria la cultura, que está supuestamente al alcance de todos. ¿No va perdiendo algo del énfasis crítico? ¿No va perdiendo algo de la capacidad rebelde que tuvo en algún momento? Al extenderse, al ponerse al alcance de todos, ¿no se va domesticando y perdiendo toda su crítica de la sociedad y toda su posibilidad de transformación y de revolución? Y, por supuesto, los grandes medios de comunicación, que son tan potentes e importantes, lo mismo pueden servir para difundir temas educativos y culturales, o para manipular conciencias e imponer consignas. Todo lo que hoy conocemos tan bien es lo que desarrolló Adorno en sus reflexiones, sobre todo desde su paso por los Estados Unidos. Allí estaba surgiendo el empuje de la modernidad de las comunicaciones. Lo que vio Adorno le sirvió para sus estudios posteriores. Reflexionó sobre la radio, la televisión, el cine y también sobre fenómenos musicales como el jazz. Adorno tiene una postura siempre de crítica acérrima, ve el lado oscuro, lo malo de todas estas cosas. Sus advertencias pueden servirnos para reflexionar sobre algunas cuestiones que a veces son excesivamente optimistas en el tratamiento que reciben. Vinculados a la *Dialéctica negativa*, aparecieron otros dos textos filosóficos de

Adorno, en forma casi inmediata. *La ideología como lenguaje* y *La jerga de la autenticidad*, en la que polemiza con Heidegger. La última obra de Adorno, su *Teoría estética*, quedó inconclusa a causa de su muerte en agosto de 1969 en la ciudad suiza de Viège. En ella, hasta el final de su vida, Adorno continuó defendiendo la relevancia del pensamiento crítico. Cada acto profundamente crítico, decía, es como una botella lanzada al mar para futuros e ignotos destinatarios. Y uno de los mensajes básicos de esa botella es que la industria actual de la cultura escamotea constantemente a sus consumidores lo que permanentemente promete: felicidad plena, que es irrevocablemente ilusoria. Tal ilusión se funda en la circunstancia de que los productos de la industria de la cultura no son obras de arte luego convertidas en mercancías, sino que desde el principio son artículos producidos exclusivamente para ser vendidos en el mercado. No obstante, hay obras de arte, aunque éstas sean una y otra vez utilizadas y manipuladas por la industria de la cultura para sus propios fines. Pero, aun así, cada obra de arte representa el entero mundo social en el que se inscribe. Esto se muestra particularmente en el caso de la historia de la música, en virtud de su carácter de lenguaje no conceptual ni discursivo.

Adorno expresó que nuestro mundo está tramado por una tela hilada por la burocracia y la tecnocracia. La libertad personal ha sido destruida por la concentración del capital y por la cultura de masas. La capacidad de pensamiento crítico agoniza. La obra de Adorno se propone, precisamente, socavar los sistemas cerrados de pensamiento y dificultar a la sociedad todo intento de afirmación no reflexiva.

Es importante señalar que el grupo de pensadores de la Escuela de Frankfurt renovó profundamente la visión del marxismo. Sus integrantes dieron una versión mucho más sofisticada, desde luego mucho más alejada de las inquietudes populares, a

la que unieron la fenomenología y el psicoanálisis. Así se formó un pastiche teórico muy importante, que en su momento fue extraordinariamente revolucionario. Hoy todo eso ha quedado un poco atrás. Ha bajado mucho la influencia de la Escuela de Frankfurt, pero existe una consideración más crítica sobre los medios de comunicación masivos. Y eso que cuando ellos se ocuparon del tema no había llegado aún el estado de descomposición que muestran en la actualidad algunos de esos medios. Hay, pese a todo, un tono elitista, un desdén por lo popular, por lo que llega a más gente, por lo masivo, que hoy no resulta simpático. Comprendemos las reservas de Adorno sobre muchos entretenimientos masivos, manipulados, degradados, privados de todo fondo crítico. Pero esa actitud de desprecio generalizado hoy nos resulta altanera. Creo que, además, sobre todo impide ver los aspectos positivos que se van abriendo paso en medio de esa comunicación masiva. En cualquier caso, la aportación de la escuela de Frankfurt y en concreto la figura de Adorno han sido decisivas para la autocomprensión de nuestro tiempo y, en particular, para pensar los grandes medios de comunicación audiovisuales y la gran industria montada en torno a la promoción cultural.

NOTAS

¹ Frankfurt am Main es una ciudad alemana ubicada en el estado federado de Hesse. No debe ser confundida con Frankfurt am Oder, que está en el estado federado de Brandeburgo, cerca de la frontera con Polonia.

² Fenomenología: Escuela filosófica fundada por Edmund Husserl a principios del siglo XX, que propone limitar el pensamiento a lo dado feno-

méricamente y excluir todo lo demás: tomar en cuenta lo que se da, todo lo que se da, nada más que lo que se da, y sólo tal como se da.

³ Max Horkheimer: Filósofo alemán nacido en 1895 y fallecido en 1973. En 1930 fue nombrado director del Instituto de Estudios Sociales de la Universidad de Frankfurt, pero con la llegada del nazismo, dado su origen judío, debió emigrar a América.

⁴ Expresionismo: Movimiento artístico alemán que pretendía poner en primer plano los sentimientos y experiencias del artista. Algunas de las figuras más importantes de este movimiento, que comenzó en las artes plásticas y luego se extendió a la música y a la arquitectura, fueron Edvard Munch, Emil Nolde, Ernst Ludwig Kirchner, August Macke, Paul Klee, Franz Marc y, durante un tiempo, Vasily V. Kandinsky. En la música hay que nombrar a Arnold Schoenberg, Alban Berg y Anton Webern.

⁵ Dodecafonista: Estilo musical atonal caracterizado por una técnica de composición según la cual las doce notas de la escala cromática se disponen de acuerdo con una secuencia ordenada que no establece relaciones jerárquicas entre ellas ni predominios de tonalidades.

⁶ Arnold Schoenberg: Compositor austriaco nacido en 1874 y fallecido en 1951, considerado actualmente uno de los músicos más importantes del siglo XX. Entre sus obras más conocidas se puede nombrar *Noche transfigurada*, *Gurrelieder* y *Pierrot Lunaire*, así como varias piezas de concierto, obras para orquesta, para piano y para conjuntos de cámara.

⁷ Alban Berg: Compositor austriaco nacido en 1885 y fallecido en 1935. Sus obras más famosas son las óperas *Lulú* y *Wozzek*.

⁸ Como su nombre lo indica, la música atonal no se ajusta a ninguna tonalidad tomada como principal.

⁹ Carl Grünberg: Economista e historiador del movimiento obrero, además de militante marxista, fue director del Instituto de Estudios Sociales de la Universidad de Frankfurt desde la muerte del anterior director, Kurt Albert Gerlach, en octubre de 1923, hasta su retiro en 1929 por problemas de salud.

¹⁰ Leo Lowenthal: Nacido en Frankfurt en 1901 y fallecido en California en 1993, fue un filósofo y sociólogo que participó en la creación y desarrollo ulterior del Instituto de Estudios Sociales. Con el ascenso del nazismo emigró a los EE.UU., donde permaneció luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial.

¹¹ Walter Benjamin: Filósofo y crítico literario alemán nacido en Berlín

en 1892 y fallecido en Portbou, en la frontera hispano-francesa, en 1940, suicidándose al evaluar que le sería imposible escapar a los nazis. Fue un estrecho colaborador con la Escuela de Frankfurt, a la que no perteneció nunca formalmente. Entre sus obras más conocidas pueden señalarse *La obra de arte en la era de su reproducibilidad técnica*, *El origen del drama barroco alemán* y *Tesis sobre la filosofía de la historia*.

¹² Georg Lukács: Filósofo y crítico literario húngaro nacido en Budapest en 1885 y fallecido en la misma ciudad en 1971. Fue miembro del Partido Comunista húngaro y ocupó diversos cargos políticos. Sus obras teóricas más importantes son *Historia y conciencia de clase*, *El asalto a la razón*, *Teoría de la novela* y *Goethe y su época*.

¹³ Erich Fromm: Psicoanalista y filósofo alemán nacido en 1900 y fallecido en 1980. Se vinculó a la Escuela de Frankfurt en 1930. En 1934 emigró a los EE.UU. junto con otros colegas y se alejó finalmente de ellos en 1939 por diferencias teóricas insalvables. También se apartó, en los años 40, de las enseñanzas ortodoxamente freudianas. Fundó la Washington School of Psychiatry y la Sección Psicoanalítica de la Escuela de Medicina de la Universidad Autónoma de México, de la que también fue docente. Sus obras más conocidas son *El miedo a la libertad*, *El arte de amar*, *Ser y tener*, *Análisis de la destructividad humana* y *Socialismo humanista*.

¹⁴ Herbert Marcuse: Filósofo y sociólogo alemán nacido en Berlín en 1898 y fallecido en la misma ciudad en 1979. Estudió en Friburgo y Berlín y fue alumno de Martin Heidegger. En 1933 se vinculó a la Escuela de Frankfurt y emigró luego a Suiza y de allí a los EE.UU. Obtuvo la ciudadanía norteamericana en 1940 y durante la guerra trabajó para la Inteligencia aliada. Después de la derrota nazi, permaneció en los EE.UU. y fue profesor en la Universidad de Columbia, en la de Harvard, en la de Brendeis y en la de California. Sus libros principales son *Eros y civilización*, *El hombre unidimensional*, *Razón y revolución* y *Ensayos sobre política y cultura*.

¹⁵ Franz Neumann: Sociólogo y teórico político alemán nacido en 1900 y fallecido en 1954. Es considerado uno de los fundadores de la moderna ciencia política alemana. En su juventud fue un activista socialista. En su exilio estadounidense fue contratado por los miembros del Instituto de Estudios Sociales como asesor legal y, poco después, como investigador asociado. Sus principales obras son *Behemoth: Estructura y práctica del nacional-socialismo* y *El Estado democrático y el autoritario*.

Capítulo 25

Jean-Paul Sartre, un personaje en varios frentes

Durante muchas décadas el nombre de Jean-Paul Sartre ha sido un emblema de controversia, fascinación, entusiasmo y rechazo. Se trata de un nombre que no ha dejado a nadie indiferente. Sartre no sólo es, sin duda, el filósofo moderno más destacado de Francia y uno de los más trascendentes de Europa, sino también una de las figuras más importantes de la historia del pensamiento contemporáneo. Su personaje llevó a cabo una labor de subversión, agitación cultural y enfrentamiento a los poderes públicos y a una serie de situaciones —como el colonialismo, el racismo, la discriminación, el militarismo, etcétera— que le hace importante en el imaginario colectivo. Es ese aspecto combativo de su personalidad lo que lo llevó a participar enérgicamente en la sublevación obrero-estudiantil de París en mayo de 1968¹, pronunciándose contra el aparato represivo del Estado francés.

Jean-Paul Sartre fue desde luego filósofo, en el sentido académico de la filosofía, pero fue también novelista, dramaturgo y ensayista, ocupándose de temas tan dispares como la guerra, la política, la literatura y la sociedad contemporánea. Encabezó una serie de movimientos y manifestaciones que siempre lo tu-

vieron como referente. Presidió el Tribunal Russell, que juzgó los crímenes norteamericanos en Vietnam, y si bien la condena de dichos crímenes no tuvo una consecuencia política directa, y apenas fue simbólica, contribuyó a deslegitimar la intervención estadounidense en el sudeste asiático. Denunció tanto los crímenes stalinistas como la represión colonial francesa en el norte de África. Viajó expresamente a La Habana y se entrevistó con el Che Guevara y con Fidel Castro para respaldar a la Revolución cubana. Al final de su vida apoyó a los prochinos, grupos radicales de orientación maoísta en Francia. Fue un personaje extraordinario, controvertido, vitalísimo y que desde luego ha dejado una estela muy grande en el siglo XX.

NO DEGENERAR NI EN OBLIGACIÓN NI EN COSTUMBRE

Sartre nació en París en 1905. Su padre falleció cuando él tenía apenas dos años. Quedó al cuidado de su madre y sus abuelos maternos, de apellido Schweitzer. Por ese lado de la familia, el pequeño Jean-Paul estaba vinculado al médico, músico y escritor Albert Schweitzer, ganador del Premio Nobel. El abuelo de Jean-Paul dirigía un instituto de Lenguas Vivas. El niño pasó por varias escuelas, pero completó su enseñanza básica con maestros privados. En 1917 su madre contrajo nuevamente matrimonio, instalándose en La Rochelle, en cuyo Liceo fue inscripto el joven Sartre. Luego de concluir el bachillerato ingresó en la Escuela Normal de París, obteniendo allí, en 1928, su título en Filosofía. En esos años empezó a intervenir en la vida intelectual francesa. Publicó algunos textos y conoció a una muchacha que se llamaba Simone de Beauvoir², que sería no sólo su compañera durante el resto de su vida sino también una de las más importantes ensayistas y narradoras francesas del

siglo XX. Estableció con ella una pareja decidida a “no degenerar en obligación ni en costumbre”.

A partir de 1929, una vez cumplido su servicio militar, se dedicó a la enseñanza filosófica. Después de 1932 comenzó a interesarse seriamente por la fenomenología. Entre 1933 y 1935 realizó estudios de posgrado en Berlín y Friburgo. Retornó luego a París, ejerciendo la docencia en el Lycée Condorcet. Escribió entonces *La trascendencia del ego*. En 1936 publicó *La imaginación* y en 1938 su primera novela, *La náusea*, con gran éxito. En 1939 dio a conocer también un volumen de cuentos, *El muro*, y un ensayo filosófico, *Bosquejo de una teoría de las emociones*.

Al declararse la Segunda Guerra Mundial fue inmediatamente movilizado y prestó servicio en la unidad de Meteorología en Nancy. En junio de 1940 fue capturado y trasladado a Alemania. En el campo de prisioneros releyó el *Ser y tiempo* de Heidegger. Las notas de esa lectura serían el germen de *El ser y la nada*. En 1941 fue liberado y volvió a su cátedra de filosofía en el Liceo Pasteur. Participó entonces, aunque sólo intelectualmente, de la Resistencia. Hasta la liberación de París, en agosto de 1944, militó en el grupo Socialismo y Revolución y sostuvo la necesidad de un frente común antinazi, defendiendo la coalición y colaboración de todos los sectores contrarios al nazismo, independientemente de sus respectivas ideologías —comunistas, liberales, anarquistas, etcétera—. Se trataba, pues, de propiciar una especie de “frente amplio”, al menos entre los intelectuales. En esos años publicó el ensayo *Lo imaginario*. Se editaron los dos primeros volúmenes de una novela, *Los caminos de la libertad*, cuyo tercer tomo recién aparecería en 1949. Asimismo dio a conocer un par de obras teatrales: *Las moscas* y *A puerta cerrada*. También un denso y voluminoso tratado titulado *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Ese libro, que apareció

en 1943, junto con sus dos novelas y las obras teatrales escritas hasta entonces, generaría el existencialismo, un movimiento que presidiría la vida intelectual de los años siguientes.

LA BASE DEL EXISTENCIALISMO

El ser y la nada es una obra extensa, compleja, llevada con un muy buen pulso expresivo. Sartre era un buen escritor, tal es así que obtuvo el Premio Nobel de Literatura en 1964, aunque lo rechazó por considerarlo un reconocimiento burgués. En *El ser y la nada* parte del establecimiento de dos ámbitos del mundo del ser: el ser en sí y el ser para sí. El ser en sí es una especie de esfera sin fisura, es pleno, sólido, es el ser en el que no ha penetrado la razón y la separación que la ciencia introduce. Mientras el ser en sí es la materia, lo inerte, lo mecánico, el ser para sí es allí en donde la conciencia funciona por aniquilación de contenidos, proyectando una luz y diciendo esto no soy yo. De lo que se trata es que el ser en sí es lo que es y como es, no tiene vueltas, no le falta nada, es. En cambio la conciencia, el ser para sí, no tiene plenitud alguna, está siempre haciéndose, no es nada determinado previamente, de hecho es la nada de su indeterminación, y por ser una nada puede llegar a ser cualquier cosa: un ser para sí no tiene una esencia previa —a diferencia de una silla, por ejemplo, que no puede ser más que lo que es—, se hace mientras vive, y se hace desplegando la libertad que es. Un gato es como otro gato. Pero un hombre puede ser enormemente diferente de otro hombre. El bebé que vemos en una guardería puede ser, con el tiempo, un santo o un asesino, Buda o Hitler. No tiene un ser ya dado. Su ser es una nada de determinaciones. Él hará de esa nada un ser determinado a través de las elecciones que vaya haciendo a lo largo de su vida. En este

sentido podemos decir que el ser para sí no se identifica con ningún ser ya dado. El ser en sí es el ser de lo que hay, de lo dado, en cambio el ser para sí es el ser característico del ser humano, de la conciencia humana. Para Sartre, hay un análisis posible (porque toda su obra es un análisis detallado del para sí) de ese para sí cuya auténtica esencia es la libertad, es decir la auto-creación permanente. El ser humano está inventándose permanentemente, está creándose determinado por sus sucesivas elecciones. Hay algo, sin embargo, que Sartre llama la "mala conciencia", y que es esa situación en la que la conciencia no sólo se identifica con su trabajo, con su obra, sino que al presentarse ante sí misma como un objeto más en el mundo, trata de evadirse de la responsabilidad de elegirse en cada momento. Hay mala conciencia cuando yo analizo mis elecciones como si no fuesen decididas por mí, como si fuesen consecuencias necesarias de una serie de circunstancias, como si yo no fuese libre, como si estuviese gobernado (al igual que los objetos que me rodean) por la necesidad. El agua de la olla no es libre de hervir o no cuando está sobre el fuego, pero un hombre siempre puede actuar libremente, no importa en qué situación se encuentre. El esclavo puede elegir no obedecer, aunque eso signifique ser ejecutado. Si obedece es porque prefiere vivir, aunque sea como esclavo, antes que morir. Y ahí hay una elección. Si alguien dice, para justificar una determinada acción, que "no pudo hacer otra cosa", eso es mala conciencia. La mala conciencia consiste, pues, en no hacerse cargo de las propias elecciones y actuar como si uno no estuviese eligiendo nada. Digo que "no puedo hacer esto o aquello" cuando, en verdad, debería decir que "elijo no hacerlo". Ésta es la estructura de lo que Sartre llama "mala fe" o "mala conciencia".

El ser y la nada supone un diálogo profundo y crítico con la tradición filosófica, desde Descartes hasta Heidegger, pasando

por Hegel y Husserl. Sartre explica allí que la conciencia, como ya lo había mostrado Husserl, es siempre conciencia de alguna cosa. Nace, pues, atraída por un ser que no es ella. Este algo trascendente a la conciencia, que es puesto por ella, es lo que llamamos "fenómeno". Si soy consciente de esta mesa, ella no está contenida en mi conciencia sino puesta como trascendente. No se trata de un aparecer "exterior" que disimule la "verdadera naturaleza" del objeto, no apunta a algo que esté "detrás" de él. El fenómeno es absolutamente indicativo de sí mismo. Así, el ser del mundo fenoménico es simplemente lo que es. Por eso Sartre escribe que el ser es en sí, es lo que es, es sin razón, sin causa y sin necesidad. De tal modo, es absolutamente contingente y, por tanto, perfectamente gratuito, imprevisible y absurdo.

El ser-en-sí es la total inmediatez de las cosas consigo mismas. Y si la conciencia es conciencia del ser, ha de ser distinta del ser. El ser-en-sí es denso, pleno, macizo, idéntico a sí mismo. La conciencia es distanciamiento o separación respecto del ser. De suyo es no-ser. Con ello Sartre rechaza toda sustancialización de la conciencia. La conciencia no es una cosa, sino pura espontaneidad, temporalidad y libertad. De hecho, el ser del hombre consiste en la libertad, que, en tanto nada-de-ser, no puede conocerse ni definirse. Una definición de algo es su esencia. Pero en el hombre no hay una esencia a la que los individuos fácticos se ajusten. Más bien, la existencia de cada uno, al ir realizando su libertad en las diversas situaciones que le toca vivir, determina lo que es. Éste es el sentido de la famosa frase de Sartre: "En el hombre la existencia precede a la esencia".

ESTAMOS CONDENADOS A SER LIBRES

En ese sentido es que el hombre se hace a sí mismo. Su ser no está predeterminado. Lo que llega a ser depende de sus elecciones. La libertad pertenece a la estructura misma de la conciencia. Sartre lo dice muy claro cuando aclara que se está condenado a ser libre. No se puede dejar de elegir y, por lo tanto, de estar expuesto al fracaso y al ser-nada frente al mundo y ante los otros hombres. Esta libertad constitutiva se reconoce en la angustia. Es en la angustia donde el hombre comprende su ser como libertad originaria.

Todas las elecciones particulares, entonces, son dirigidas por una proyección del yo ideal, que puede ser, por supuesto, diferente del que la conciencia cree que es su yo ideal. Así, todas las acciones de un hombre son libres porque están contenidas en aquella original elección libre, a la que Sartre llama "proyecto". Pero el hombre puede disimular su libertad para enmascarar la angustia. Para ello me identifico con ciertos roles o con ciertas respuestas tomadas de otros y pretendo entender mi libertad sólo como una propiedad entre otras.

Por otra parte, al analizar la temporalidad, Sartre señala que el hombre huye del ser que fue hacia el ser que será. Huye, pues, del ser hacia el ser. Pero esta huida del hombre sólo acaba en la muerte, que es la imposibilidad de todas sus posibilidades. Según Sartre, el hombre aspira contradictoriamente al proyecto ideal de ser el en-sí-para-sí, el consciente autofundado, o por decirlo de otro modo: Dios. Así, ser hombre es tender a ser Dios, porque el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios y este proyecto imposible hace del hombre "una pasión inútil".

El hecho es que, mientras vive, el para-sí no es más que su huida hacia sus posibilidades. Por ello, tiene que hacerse. Ser

para él es elegirse. El hombre es, pues, absolutamente responsable de su ser. Lleva sobre sus hombros el peso íntegro del mundo; es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser. Así, la libertad de elección se exterioriza, pues, en la acción. Ésta cobra su significación verdaderamente humana al integrarse en un proyecto que le confiere sentido.

Reveladoramente, el libro termina con una serie de interrogantes situados en el campo moral en torno de una cuestión básica: “¿Puede la libertad tomarse como fin en sí misma y reivindicar plenamente su responsabilidad?”. Sartre parece no dar la respuesta.

LA POLÉMICA CON HEIDEGGER

En 1945 Sartre y su amigo, el filósofo Maurice Merleau-Ponty³, fundaron *Les Temps Modernes*, una de las revistas más importantes de la posguerra. Fue en ese momento cuando Sartre decidió abandonar la actividad docente y vivir de su trabajo como escritor. En ese año pronunció también su célebre conferencia *El existencialismo es un humanismo*. En ella defendió la necesidad del compromiso histórico más allá de toda ilusión, porque, según expresó entonces, “no es necesario tener esperanzas para obrar”. En *El existencialismo es un humanismo* reivindica una dimensión humanista del existencialismo frente a las ideas de Heidegger, que contestó con una *Carta sobre el humanismo* fulminando las ideas de Sartre.

Sartre decía que había dos clases de existencialismo, uno de corte religioso, como el de Gabriel Marcel y Karl Jaspers, y otro ateo, del cual consideraba que los únicos representantes eran Heidegger y él. Heidegger respondió, en primer lugar, que su propia filosofía no era existencialismo, porque para éste el prin-

El principal problema era la existencia humana, mientras que para la filosofía heideggeriana el principal y único problema era ciertamente la pregunta por el ser. En segundo lugar, aclaró que su filosofía no respaldaba ni ateísmos, ni monoteísmos, ni panteísmos, ni, en general, ningún tipo de teísmo. Afirmó que mal podemos discutir la existencia o no existencia de Dios si no sabemos qué decimos cuando decimos “Dios”, y que no podemos saberlo mientras todavía no sabemos qué nombramos al decir “ser divino” o “ser sagrado”, porque no sabemos que significa ahí “ser”. En tercer lugar, Heidegger propone una desconfianza radical respecto del término “humanismo”, porque, ante todo, remite a la noción puramente metafísica de hombre —que su propia filosofía pone en tela de juicio—, pero además porque cada vez que se ha usado el término “humanismo” ha sido discriminatoriamente, para señalar que verdaderamente humanos somos nosotros y negar la humanidad de los demás: los romanos se consideraron “humanistas” contra los bárbaros, los cristianos contra los paganos, los comunistas contra los capitalistas, y así. “Humanismo” es una palabra, según Heidegger, gastada y básicamente sospechosa.

En esa polémica, tal como referí en *Humanismo impenitente*, el Sartre de *El existencialismo es un humanismo* se manifiesta de una forma inequívocamente nietzscheana: “Si he suprimido a Dios Padre, es necesario que alguien invente los valores. Hay que tomar las cosas como son. Y además, decir que nosotros inventamos los valores no significa más que esto: la vida, a priori, no tiene sentido”. Este voluntarismo es precisamente lo que Heidegger pone en cuestión. La esencia del hombre moderno, la esencia del hombre que se cree sin esencia, es la voluntad. Por eso Nietzsche no representa, pese a sus diatribas antimetafísicas, sino el último avatar de la metafísica occidental. La capacidad de inventarse una esencia provisoria sustituye al clásico

esencialismo de la naturaleza humana y se realiza en el esfuerzo avasallador de la técnica. Pero la obsesión por los valores ciega al metafísico: "La verdad del ser como la luz misma le está oculta a la metafísica". La metafísica de la voluntad es materialista, no en el sentido vulgar de que considere que todo es materia, sino en el de tomar a todo ente solo como manipulable, como objeto de posible intervención técnica. Y el planteo de Sartre indicaría una recaída en esa historia.

Según avanzaba a lo largo del tiempo, la obra de Sartre se fue preocupando más existencialmente del ser humano. Sartre asume, en un momento, que le llamen existencialista. Admite el rótulo. Esa preocupación por el ser humano quizás esté aun más presente en las obras teatrales que en su propia obra filosófica. En su dramaturgia se encuentra el conflicto hombres/dioses. Para Sartre la idea de un dios es contradictoria, porque un dios sería a la vez un en sí y para sí, carecería de fisuras y tendría esa solidez eterna de lo dado mentalmente, pero a la vez tendría conciencia. Pero aunque Dios es una figura contradictoria, le sirve para analizar el tema de la tensión entre los hombres y los dioses en algunas obras de teatro como, por ejemplo, *Las moscas* y *El diablo y el buen dios*. Esa confrontación del hombre con ese en sí que también sería para sí, que es la divinidad, entidad inventada por nosotros, es inevitable. Sartre llega a la conclusión de que si existiera esa divinidad estaría tan solitaria y quizá tan angustiada como lo estamos nosotros. Los seres humanos vivimos en una angustia frente a la muerte y también frente a los demás. En una de sus obras, *A puerta cerrada*, dice una frase muy conocida: "El infierno son los otros". Es decir el infierno ese que tenemos, la tortura de decir que no somos únicos sino que los demás están ahí mirando, objetivándonos, convirtiéndonos en cosas y en cierta medida siendo el infierno que tenemos que padecer. De ahí que el final de la filosofía de Sartre es

la búsqueda de un pensamiento liberador, y en ese sentido consideró que el marxismo era la filosofía insuperable, por lo que buscó en causas vinculadas al marxismo más radical la lucha por la emancipación humana, que consideraba indispensable.

EL FILÓSOFO COMO REFERENTE POLÍTICO

Después de la Segunda Guerra Mundial escribió numerosos artículos sobre infinidad de temas, y presentó varias obras teatrales. También dio a conocer importantes trabajos teóricos, entre los que deben mencionarse *Baudelaire, San Genet, comediante y mártir, Cuestiones de método, Materialismo y revolución, ¿Qué es la literatura?* y en especial la *Crítica de la razón dialéctica*, obra que intentó realizar la síntesis de existencialismo y marxismo.

Sartre se había acercado al Partido Comunista durante la década del '50, pero se apartó de él en 1956 a causa de la invasión soviética a Hungría. En esa época escribió *El fantasma de Stalin*. No obstante, se siguió sintiendo cercano al marxismo.

A partir de los sucesos de mayo de 1968, Sartre, que fue indiscutiblemente uno de sus protagonistas y un decidido agitador, defendió la necesidad de una organización a la izquierda del Partido Comunista. Se vinculó de ahí en más a grupos de extrema izquierda. Comenzó a ser tildado de "utópico". En alguna ocasión se definió curiosamente como "maoísta libertario".

Publicó aún *Las palabras* y los tres volúmenes de *El idiota de la familia*, además de numerosos artículos. Después se vio obligado a detener su actividad por razones de salud. Sartre estaba ciego de un ojo desde los tres años. Al sufrir una hemorragia detrás del ojo sano, quedó imposibilitado de leer o escribir. En adelante, su obra será sólo oral: entrevistas, alocuciones públi-

cas, diálogos, declaraciones. A su lado siempre estaría Simone de Beauvoir. Víctima de un edema pulmonar, Sartre murió en París el 15 de abril de 1980. Más de veinte mil personas formaron el cortejo fúnebre.

Sartre ha sido una figura excesivamente cercana y excesivamente presente en la comunicación como para que la podamos juzgar con distanciamiento y con frialdad. Su impacto en su época fue extraordinario, sobre todo como líder de opinión. Se convirtió en un ícono cultural que aún tiene vigencia como tal. Quizá su obra no es tan estudiada o reconocida como debiera. Tal vez hoy algunos de sus libros, como *La crítica de la razón dialéctica*, por su visión del marxismo, es improbable que susciten muchas adhesiones o lectores. Otra cosa es su teoría de la libertad, al igual que su propia figura y su larga historia de amor con Simone de Beauvoir, que a la vez es inspiradora de los movimientos feministas. También queda muy presente en la historia su propia vinculación con causas políticas extremas, que muchas veces le llevó a equivocarse y a apoyar a regímenes totalitarios, y le atrajo miradas de recelo por parte de aquellas personas que tuvieron que padecer esas dictaduras, como las que sufrieron los países del Este europeo durante la Guerra Fría. Allí veían como este hombre de la libertad apoyaba a todos los verdugos de la libertad en todos esos países.

Como ejemplo, vale la referencia que hice sobre el tema hace algunos años en el libro *Sobrevivir*. Allí, en el capítulo titulado "Sartre en situación comprometida", recordaba Checoslovaquia en 1963. El escenario es el comienzo del "deshielo": se rehabilita a las víctimas de las purgas stalinistas, la historia oficial va dejando paso a la historia sin más, la censura pierde ferocidad y dominio, la universidad se anima, las obras del "rehabilitado" Franz Kafka aparecen por primera vez en las librerías... Como dice Illios Yannakakis, antiguo comunista griego exiliado por

entonces en Checoslovaquia y de quien tomo esta anécdota, "1968 comenzó sin duda en aquel 1963". Para corroborar la apertura liberalizadora del momento, se anuncia una conferencia de Sartre en el gran anfiteatro de la Universidad Carlos, aprovechando su visita oficial a Praga con Simone de Beauvoir. ¿Qué más se puede pedir? Desde mucho antes de la hora señalada para el acto, el anfiteatro, los pasillos y hasta el hall de la facultad rebosan de jóvenes enfervorizados que vienen a escuchar la voz emancipadora del maestro. Sartre comienza su conferencia en medio de una emocionada expectación, que poco a poco se ve ensombrecida por un profundo desencanto: allí, ante los estudiantes ávidos de consignas liberadoras y ante los escritores checos recién desamordazados que le admiran por lo que es y por lo que significa, Sartre entona un lúgubre canto, mil veces escuchado de boca de los encargados de la propaganda oficial, al realismo socialista como "porvenir de la literatura" y al papel del intelectual comprometido en la lucha contra el imperialismo. Fue el final de la influencia de Sartre en Checoslovaquia, al menos entre los jóvenes. Según cuenta Yannakakis: "Se ha bajado los pantalones ante las autoridades...". Y los jóvenes se vuelven hacia Kafka y hacia Camus, como luego hacia Foucault, hacia la *beat generation* norteamericana, el surrealismo, el happening alemán, etcétera... "Sartre —concluye Yannakakis— perdió el tren de la historia aquí mismo, en Praga."

SARTRE CONTRA SARTRE

Aunque suena como una formulación rara, Sartre luchó hasta el final contra los errores de Sartre, sobre todo contra el error de convertirse oficialmente en Sartre. Fue un animador histórico de excepción, y su mayor mérito estriba en que no sólo nos

ayudó a acertar en mucho sino que también se equivocó generosamente por nosotros, en ocasiones que quizás ahora sepamos evitar. Errores, aciertos, cada cual puede repartir los puntos como desee o como pueda. El propio Sartre nos dio por adelantado la respuesta, al escribir sobre una amistad perdida: "De todas formas, no nos creo demasiado culpables, hasta el punto de que a veces me sucede que no veo en nuestra aventura más que su necesidad, he aquí como viven los hombres en nuestra época, he aquí como se aman: mal".

Hay en Sartre una especie de generosidad, de fuerza, que le hace aceptable, incluso no compartiendo muchas de sus ideas o de sus tomas de posición. Es difícil dejar de sentir que había ahí algo vigoroso y próximo a lo humano, que uno puede sentir como necesario. Yo creo que esa generosidad de Sartre, acompañada de una enorme inteligencia y de estudios puntuales sobre temas, autores, ideas y reflexiones sobre hechos culturales, sigue siendo necesaria. Pero sobre todo, yo creo, esa generosidad que queda en su figura es lo que será recuperado, aunque hoy Sartre no esté en primera línea. Aunque sea difícil compartir el título que Bernard Henri Levi da a su biografía *El siglo de Sartre*, su figura y ejemplo continúan siendo importantes.

NOTAS

¹ Los incidentes comenzaron con una huelga estudiantil en París durante la primavera de 1968. El gobierno de De Gaulle trató de disolver la resistencia de los estudiantes mediante la represión policial. Esto produjo verdaderas batallas campales y una huelga general de estudiantes, que pronto fue respaldada por más de dos tercios de los trabajadores franceses. El país entero

quedó paralizado y el gobierno tuvo que disolver la Asamblea Nacional y llamar a elecciones anticipadas, luego de las cuales la crisis se disolvió. El saldo fue la conquista de importantes mejoras salariales para los trabajadores, el reconocimiento de reivindicaciones planteadas por los sectores estudiantiles y, paradójicamente, el fortalecimiento del partido gobernante.

² Simone de Beauvoir: Filósofa y novelista francesa nacida en París en 1908 y fallecida en la misma ciudad en 1986. Asumió como propias las tesis existencialistas y defendió la causa feminista. Entre sus obras ensayísticas más importantes hay que mencionar *El segundo sexo*, *El pensamiento político de la derecha*, *Para una moral de la ambigüedad* y *La vejez*. Sus novelas más conocidas son *La invitada*, *Todos los hombres son mortales*, *Los mandarines* y *La mujer rota*. También publicó textos autobiográficos, entre los que se destacan *Memorias de una joven formal* y *La ceremonia del adiós*.

³ Maurice Merleau-Ponty: Filósofo francés nacido en Rochefort-sur-Mer en 1908 y fallecido en París en 1961. Su obra pertenece a la corriente fenomenológica, en la que resalta como una de sus figuras más importantes. Ejerció la docencia universitaria en Lyon y en París (tanto en la Sorbona como en el Collège de France). Sus obras más conocidas son *La estructura del comportamiento*, *Fenomenología de la percepción*, *Sentido y sinsentido*, *Las aventuras de la dialéctica* y *Signos*.

Capítulo 26

Michel Foucault, otra forma de ser filósofo

Michael Foucault tal vez no sea lo que tradicionalmente se considera un filósofo. Pero, en nuestra época, la idea de “filósofo a la clásica” irremediablemente ha cambiado. Hoy, aquellos que hacen filosofía también se dedican a la sociología, la economía y la literatura. Son ensayistas, observadores y estimuladores de la reflexión humana. En ese sentido son filósofos. Y así fue Foucault, un gran escritor, un estilista singular, un finísimo y minucioso analista de ideas y detalles profundos, lo que a veces hace correr el riesgo al lector de perder de vista el conjunto, el panorama completo. Por otra parte, Foucault fue un hombre carismático cuya influencia se ejercía de una manera particular. Activista político que se involucró no solamente en las grandes e históricas causas políticas, sino en todos los nuevos temas que han ido surgiendo en las últimas décadas del siglo XX, Foucault escribió sobre la situación de los homosexuales, de los presos y de los enfermos mentales, transformando esos temas, hasta ese momento marginales, en bibliografía obligatoria de cualquier universidad del mundo.

DE LA ANGUSTIA AL SABER

Paul Michel Foucault nació en 1926 en Poitiers, una ciudad provinciana del interior de Francia. Era hijo de un prestigioso cirujano y fue el segundo de tres hermanos. Durante su infancia resultó un excelente estudiante. En su ingreso a la adolescencia comenzó a sufrir profundas crisis personales asociadas a su identidad sexual, cambió frecuentemente de colegios y llegó a pensar seriamente en suicidarse. Al ir descubriendo su homosexualidad se sentía condenado a una vida infeliz y atormentada. Ésta era la causa de sus habituales depresiones. Al terminar sus estudios secundarios ingresó en la Escuela Normal Superior de París. Durante ese período, sus importantes y crecientes pozos depresivos le obligaron a recurrir a una asistencia psiquiátrica rigurosa. A partir de ese tratamiento logró recomponer su personalidad, asumir su sexualidad y alcanzar el equilibrio emocional. Demostró entonces una gran brillantez en sus estudios. Foucault obtuvo su licenciatura en Filosofía en 1948, y en Psicología en 1950. En 1952 se recibió además de psicopatólogo; su tesis, *Enfermedad mental y personalidad*, fue publicada en 1954 y recibió una buena recepción en los ambientes académicos. Con ese antecedente, Foucault consiguió una cátedra en la Universidad de Upsala¹, en Suecia. Pasó luego por la Universidad de Varsovia² y de Hamburgo³ y retornó a Francia en 1960, asumiendo la dirección del Departamento de Filosofía en la Universidad de Clermont-Ferrand⁴. Un año más tarde, Foucault conoció a Daniel Defert⁵, un estudiante que pronto se convertiría en el amor de su vida. Ese mismo año publicó uno de sus libros más importantes, *Historia de la locura en la época clásica*, con el que abrió el primer período de su obra y que presentó como tesis de doctorado. Allí analiza la experiencia discursiva en torno de la locura, el imaginario anudado alrededor de la figura

del loco y las estrategias sociales para hacer invisible la locura. A esta etapa también pertenecieron, entre otros escritos, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*. Este momento de su trabajo, que se extendió entre 1961 y 1968, fue designado luego por el propio Foucault como "etapa arqueológica", porque la tarea asumida es la de excavar capas, al modo de los arqueólogos, para estudiar los modos históricos de configuración de determinadas espesuras discursivas, de diferentes objetos de análisis. Así, en *Las palabras y las cosas*, por ejemplo, estudia de esta manera cómo se constituyeron, entre el siglo XVII y el XIX, los saberes de la vida, del lenguaje y del trabajo, o sea, la biología, la lingüística y la economía política. Analizó, además, el surgimiento en la cultura europea de las ciencias sociales a partir de determinadas prácticas sociales y discursivas. Desde 1969 y hasta principios de los '80 se desplegó la segunda etapa de su pensamiento, que se conoció como "genealógica".

UNA HUELLA EN LA ARENA QUE BORRA LA SUBIDA DE LA MAREA

Foucault tomó de Nietzsche la idea de la genealogía, de que debemos buscar ese desenvolvimiento que nos indique de dónde venimos. Para él la historia es importante, pero también lo es la ontología histórica. Es decir, la historia de lo que somos, de aquello en lo que nos hemos transformado, en lo que nos vamos transformando. Esa genealogía es lo que él estudia a lo largo de su obra: la idea de hombre tiene su propia genealogía y posee también su propio final. Se puede hablar, pues, de una muerte del hombre, que finalmente, dice Foucault, puede ser "como una huella en la arena que borra la subida de la marea",

porque esa idea, que rige las llamadas “ciencias humanas”, también ha tenido su desenvolvimiento aunque creamos que es algo que va a estar ahí para siempre. La ontología histórica de nosotros mismos, que es lo que pretende hacer Foucault, muestra en nuestra vinculación con el campo de la verdad cómo nos constituimos en sujetos de conocimiento en cada una de las épocas, a través de qué temas, de qué ciencias, de qué marcos de programas de conocimiento. Cómo nos convertimos en sujeto de conocimiento a lo largo de las épocas. No es lo mismo la época clásica que la decimonónica o que la nuestra. Cuál es la genealogía por la que vamos convirtiéndonos en este sujeto de conocimiento que somos hoy y hasta qué punto somos deudores de lo que hemos sido. En el campo del poder, cómo nos convertimos en sujeto de esa acción que influye y que controla a los demás, cómo se va desarrollando esa figura del sujeto de la acción sobre los otros, y de la misma manera tenemos que explicarnos cómo se ha llegado a las fórmulas de poder actuales. Y, en último término, también hay una pregunta sobre la ontología histórica de nuestra moral, de cómo nos hemos convertido en sujetos morales, cómo hemos llegado a tener esa voluntad de cuidado por nosotros mismos, esa preocupación por nosotros mismos que lleva a la figura moral. Ésos son los tres campos que va a estudiar a lo largo de toda su obra Foucault: a) sujetos de conocimiento, o sea, sujetos epistemológicos; b) sujetos de acción, o sea, sujetos de poder; y c) sujetos morales, o sea, sujetos de voluntad de cuidado de sí.

BUCEANDO EN EL GRAN ARCHIVO DE LA HISTORIA

Foucault trabaja con materiales históricos como archivos, documentos, legajos y estadísticas. Y desde allí analiza épocas, insti-

tuciones y normas, y se interesa por averiguar cómo ellas modifican y constituyen a los individuos que viven en determinadas sociedades. Así, las individualidades están siempre constituidas por formas culturales que tienen que ver con modos de conocimiento, de imaginación, de producción de discursos, que inciden en los individuos, pero siempre de forma histórica. No se trata sólo de dudar de los objetos de nuestro conocimiento, sino que hay que poner en tela de juicio al sujeto mismo, del que es necesario eliminar todo rastro de trascendencia, para poder considerar las múltiples perspectivas que combaten en cada caso, en cada experiencia.

Si en las obras del período arqueológico el problema de las verdades se encontraba en primer término, luego, en el período genealógico, la reflexión sobre el poder pasó a ser lo prioritario. Tal preocupación no es ajena a las circunstancias vividas en 1968 durante las jornadas conocidas como “el Mayo francés”, a las que ya nos hemos referido al hablar de Sartre. Este período coincidió con su nombramiento al frente de la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France.

A esta etapa genealógica pertenecieron, entre numerosos escritos, los libros *¿Qué es un autor?*, *El orden del discurso*, *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*, primera parte, este último, de una programada *Historia de la sexualidad*. En estos textos frondosos y atractivos Foucault piensa el poder como una trama extendida a través de toda la sociedad. No se trata, pues, de la imagen simplista de unos que detentan el poder y otros que lo sufren. Sino que el poder nos involucra a todos y que, si bien hay zonas de la red más densas y zonas más tenues, nadie es ajeno a esa trama. De modo que siempre es posible tensar la red en algún punto y hacer temblar toda la estructura. Esta reflexión de Foucault sobre el poder lo condujo a pensar la modernidad como el intento de constituir una sociedad disciplinaria mediante tecnolo-

gías de control y constitución de identidades. El poder no apareció, entonces, como una mera fuerza de represión, sino también como posibilidad de realización.

LA SOCIEDAD Y EL PODER

Foucault expresó, en el marco de una serie de conferencias de la Universidad de Stanford⁶ dadas en 1979 y que luego fueron publicadas bajo el título de *Omnes et singulatim*, que “Nuestra civilización ha desarrollado el sistema de saber más complejo, las estructuras de poder más sofisticadas: ¿qué ha hecho de nosotros esa forma de conocimiento, ese tipo de poder? ¿De qué manera esas experiencias fundamentales que son la locura, el sufrimiento, la muerte, el crimen, el deseo y la individualidad están ligadas, incluso aunque no tengamos conciencia de ello, al conocimiento y al poder?”. Y añadía a continuación, con desesperanza lúcida y militante: “Estoy seguro de que no encontraré nunca la respuesta, pero eso no quiere decir que debemos renunciar a plantear la pregunta”.

La imagen de las tramas de poder que atraviesan toda la sociedad, por otra parte, abrió la perspectiva de las micropolíticas. ¿Qué son las micropolíticas? Son acciones que surgen desde las prácticas sociales mismas, que son comunitarias, que excluyen tanto la idea de una vanguardia iluminada que intenta imponer su ideología como la de una receta a aplicar a la totalidad del fenómeno social. De lo que se trata es, pues, de buscar un tipo de militancia que encare necesidades y problemas concretos sin enamorarse del poder o de la lucha por el poder, porque lo importante no es intentar conquistar el poder sino establecer la pura posibilidad de la resistencia. En este sentido, un ejemplo de micropolítica la constituyó la militancia del propio Foucault,

a partir de 1969, en el Grupo de Información sobre las Prisiones. Se puso allí al servicio de los frentes de resistencia carcelarios, que denunciaban las condiciones inhumanas del régimen penitenciario francés, y lo hizo no como un guía, sino como alguien que simplemente participaba de las luchas que otros habían emprendido.

A lo largo de los siglos, parecía que la filosofía tenía ya determinados sus temas: respecto del conocimiento, respecto del alma, del cuerpo, respecto de la experiencia, de la justicia o de las grandes ideas. Pero había cuestiones que no aparecían nunca en esos campos. Por ejemplo, un manicomio y sus habitantes, los enfermos en un hospital, los presos en la cárcel. Ésos eran temas que nunca se introducían en el campo filosófico, quedaban simplemente de lado. Solamente un irregular de la filosofía como Schopenhauer habló de la locura o también de la pena de muerte. Parecía que estas cuestiones eran demasiado terrenas y sin jerarquía para preocupar a los filósofos que están sumidos en pensamientos muy elevados. Foucault pone estos temas encima de la mesa y describe su funcionamiento. ¿Cómo funciona el manicomio? ¿Cómo funciona el hospital o la cárcel? Las respuestas, curiosamente o no tanto, entroncan perfectamente con la historia de la filosofía. Foucault dice que la civilización occidental empezó, a partir de cierto momento, a desplegar políticas de exclusión —la exclusión del loco, la del delincuente, la del enfermo— y a desarrollar instituciones para efectivizar esas políticas —el manicomio, el hospital, la cárcel—. Foucault insiste sobre la idea de que lo importante de estas instituciones y sus políticas no eran los individuos afectados, sino la justificación de las exclusiones, que constituyen a la sociedad como su otro: nosotros —los que no estamos encerrados en esas instituciones— somos, así, los cuerdos, los honestos, los sanos; es decir, los normales. Se constituye así, perversamente, una identidad social.

Foucault asegura que de esta manera se va desplegando un sistema de control social, y describe cómo se va haciendo más necesario y más represivo. Y cómo vamos todos a convertirnos de alguna manera en cómplices y en soportes de ese control social que se expresa privilegiadamente en esas instituciones de las que estoy hablando.

La obra de Foucault reflexiona sobre la clausura y sus usos disciplinarios: manicomio, cárcel, cuartel, hospital, fábrica y —¿por qué no?— universidad, o al menos escuela... Lugares en los que se entra para ser clasificado, vigilado, medido, normalizado, curado, reprendido, formado, conformado, evaluado, reformado, castigado, convertido en miembro forzoso o aquiescente de una institución racionalmente codificada. Esta consideración de una obra suficientemente vasta, pese a la temprana muerte de su autor, y quizá más compleja que lo aparente, es sin duda reduccionista, pero no del todo injusta: responde a la demanda práctica de para qué nos sirve el pensamiento foucaultiano. Tal demanda tiene una orientación decididamente política, que quizás estuviese completamente desplazada en el caso de otros pensadores voluntariamente desligados de las luchas del presente, pero que resulta muy justificable respecto de alguien que no sólo no renunció a ellas, sino que nunca quiso separar su empeño teórico del más concreto litigio histórico. Foucault alentó a sus lectores a un uso sublevatorio de su obra y es lógico que muchos de ellos sólo recuerden lo que fascina como más evidentemente referido a la denuncia de los mecanismos represivos establecidos. De cárceles, manicomios o cuarteles se había hablado hasta entonces muy poco en filosofía; de la inscripción disciplinaria que sufre el cuerpo en la sociedad moderna, en nombre de una racionalidad organizativa, todavía menos.

CALIFICAR, CLASIFICAR Y CASTIGAR

Foucault analiza la escuela como una de las instituciones de las que dispone la sociedad normalizadora y vigilante. Es allí donde se reproducen sus estructuras, y lo hace mediante ciertas técnicas disciplinarias, entre ellas, el examen. Para Foucault, “El examen combina las técnicas de las jerarquías que vigilan y la de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar. Establece sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona. A esto se debe que, de todos los dispositivos de disciplina, el examen se halle altamente ritualizado. En él vienen a unirse la ceremonia del poder y la forma de la experiencia, el despliegue de la fuerza y el establecimiento de la verdad...”.

Luego agrega que “de la misma manera, la escuela pasa a ser una especie de aparato de examen ininterrumpido que acompaña en toda su longitud la operación de la enseñanza. Se trata en ella cada vez menos de esos torneos en los que los alumnos confrontaban sus fuerzas y cada vez más de una comparación perpetua de cada cual con todos, que permite a la vez medir y sancionar... [...] El examen no se limita a sancionar un aprendizaje; es uno de sus factores permanentes, subyacentes, según un ritual de poder constantemente prorrogado. Ahora bien, el examen permite al maestro, a la par que transmitir su saber, establecer sobre sus discípulos todo un campo de conocimientos. Mientras que la prueba por la cual se terminaba un aprendizaje en la tradición corporativa validaba una actitud adquirida —la “obra maestra” autentificaba una transmisión de saber ya hecha—, el examen, en la escuela, crea un verdadero y constante intercambio de saberes: garantiza el paso de los conocimientos del maestro al discípulo, pero toma del discípulo un

saber destinado y reservado al maestro. La escuela pasa a ser el lugar de la oración y de la pedagogía”.

EL SIDA COMO FINAL

A principios de los años '80 Foucault inició la tercera etapa de su vida filosófica: el período llamado “ético”, que pretende pensar la constitución del sujeto ético, político y estético en el análisis de ciertas prácticas subjetivantes, de ciertas miradas sobre sí, mediante las que el individuo se relaciona consigo mismo. A esta etapa pertenecerán el segundo y el tercer volumen de su *Historia de la sexualidad*, titulados *El uso de los placeres* y *El cuidado (o la inquietud) de sí*. En realidad, la obra estaba prevista en cuatro volúmenes, pero el cuarto no llegó a publicarse. En esta época, Foucault comienza a reflexionar de modo muy particular sobre la ética. Su pregunta es entonces cómo me constituyo como sujeto ético, como agente moral.

Los escritos de Foucault han tenido un enorme impacto sobre la filosofía y las ciencias sociales. Sus críticas de las instituciones sociales, tales como la psiquiatría, la medicina y el sistema penal, así como sus ideas sobre la sexualidad, el poder y el saber han sido ampliamente discutidas y aplicadas. En particular, llamó la atención sobre las construcciones sociales de las identidades, o sea, los modos de subjetivación, que siguen siendo ejes del debate social y político contemporáneo.

Pensador contemporáneo por excelencia, tuvo una de las muertes más contemporáneas posibles. Murió portando el virus de inmunodeficiencia adquirida el 25 de junio de 1984. Fue una de las primeras víctimas conocidas de la enfermedad.

Insisto, su impronta en el siglo XX es grande. Naturalmente, hoy se ponen en cuestión muchos de sus análisis, incluso la

profesionalidad con los que los realiza. ¿Era un verdadero historiador o un verdadero sociólogo? Pero, sin duda, abrió en todos esos campos vías importantes, y además queda su brillantez intelectual. Queda su estilo y queda también esa especie de empuje elegante que tenía en todo lo que hacía y que yo creo que va a darle perduración más allá de que hoy se disputan tales o cuales de sus logros. Incluso me gustaría arriesgar que, siendo una figura muy nueva, va a dar lugar a un tipo de filósofo nuevo. De hecho, probablemente los pensadores académicos sean algo incompatible con nuestros días y el filósofo no es una figura que está ahí, sino que es una persona que evoluciona con el tiempo porque tiene que pensar la realidad actual. El filósofo no está para pensar siempre lo que pasó, sino para pensar lo que está pasando y lo que va a pasar. Y esa figura entonces debe irremediamente adaptarse a esa transformación y a ese cambio de los tiempos.

NOTAS

¹ Upsala: Ciudad sueca ubicada a menos de cien kilómetros al norte de Estocolmo. Su universidad fue fundada en 1477.

² Varsovia: Capital de Polonia desde 1596, situada a orillas del río Vístula. Ha sido declarada "patrimonio de la Humanidad" por la UNESCO.

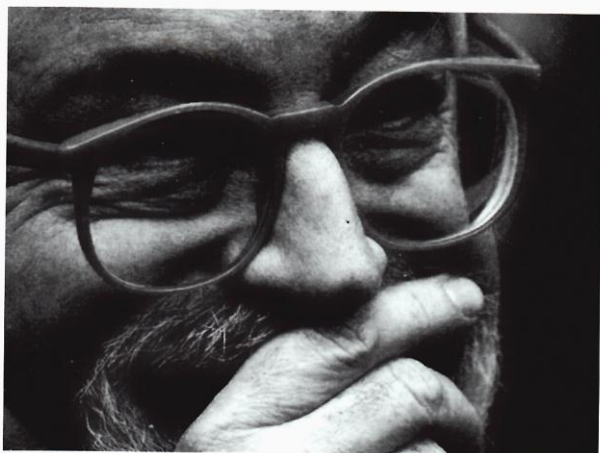
³ Hamburgo: Ciudad alemana ubicada a orillas del río Elba, en el estado federado del mismo nombre, al norte de Alemania, cuyos orígenes se remontan al siglo IX. Durante la Edad Media integró la Liga Hanseática.

⁴ Clermont Ferrán: Ciudad francesa ubicada en la región de Auvernia, en el centro del país. Su origen se remonta a la época de los galos.

⁵ Daniel Defert: Sociólogo francés nacido en 1937. Ha sido fundador y miembro sumamente activo de la primera organización francesa de asistencia

a afectados por el sida desde 1984; ha integrado el comité científico de la Conferencia Internacional sobre Sida (1986-1994) y ha participado de otros organismos análogos; también pertenece desde 1998 al Alto Comité de Salud Pública de la república francesa.

⁶ La Universidad de Stanford (Leland Stanford Junior University) es una institución privada estadounidense ubicada en Palo Alto (California). Fue fundada en 1891 por el millonario Leland Stanford.



Pocos filósofos son capaces de explicar con la sencillez y claridad de Fernando Savater la vida y obra de los principales pensadores que fueron fundamentales para estructurar la moral y la ética de Occidente. Con su habitual agudeza, ofrece conceptos que permiten al lector introducirse e interesarse por nombres, ideas y formas de entender la vida profundamente enraizados en nuestra cultura. «La aventura del pensamiento» presenta así, tanto para principiantes como para lectores avezados en filosofía, el legado de los filósofos más importantes de la historia de la humanidad: Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Marx, Sartre, Nietzsche, Adorno, Foucault, Spinoza, Descartes, Locke, Unamuno, Ortega y Gasset, entre otros. Savater demuestra su forma de entender la divulgación del pensamiento.

La obra de Savater, siempre lúcida y polémica, arremete esta vez con el origen de las ideas que formaron la cultura occidental. «La aventura del pensamiento» es un libro imprescindible para entender el espíritu de nuestro tiempo.

ISBN 978-987-566-543-9



9 789875 665439

DISEÑO: RANDOM HOUSE MONDADORI / LUCRECIA RAMPOLDI

ILUSTRACIÓN: © GETTY IMAGES / ANTAR DAYAL

FOTOGRAFÍA DEL AUTOR: © CONTACTO

www.debolsillo.com

www.rhm.com.ar