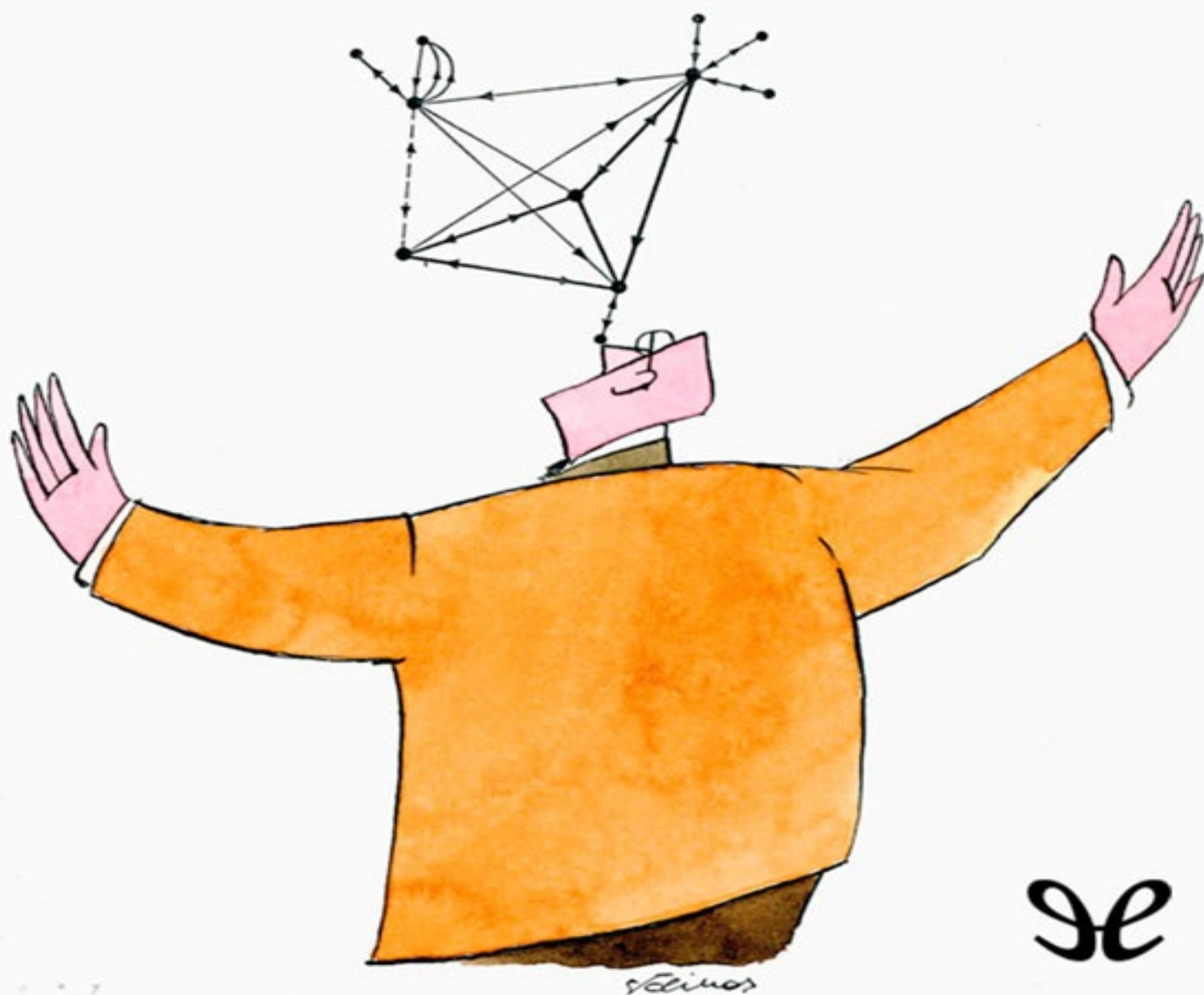


CARLOS GOÑI

LAS NARICES DE LOS FILÓSOFOS

UNA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
A TRAVÉS DE 50 PENSADORES
ESENCIALES

Ilustraciones de Joan Oriach



se

Los filósofos meten las narices en los temas más variopintos, son como sabuesos que se inmiscuyen en todos los asuntos humanos y divinos. Se presentan allí donde nadie los llama como impulsados por un oculto deseo, ese hormigueo intelectual que Platón llamaba «eros». Casi siempre vienen a aguar la fiesta, a resquebrajar nuestras seguridades o a ponerlo todo patas arriba.

Este libro toma como punto de partida las inquietas narices de los filósofos para proponernos un paseo por la historia del pensamiento a través de la vida y obra de cincuenta sabios imprescindibles, cuyas aportaciones filosóficas han cambiado nuestra visión del mundo.

De Tales a Vattimo, pasando por Sócrates, Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Maquiavelo, Descartes, Hume, Kant, Hegel, Kierkegaard, Marx, Heidegger, Ortega y Gasset, Unamuno, Sartre, Wittgenstein, Popper... y así hasta cincuenta pensadores esenciales, de los que Carlos Goñi desgrana sus contribuciones a la historia de la filosofía. Y al final de cada capítulo nos regala algunas anécdotas especialmente significativas y recomendaciones de lecturas «para meter las narices» más a fondo en sus vidas y en sus obras.



Carlos Goñi

Las narices de los filósofos

Una historia de la filosofía a través de 50 pensadores esenciales

ePub r1.3

Titivillus 07.03.15

Título original: *Las narices de los filósofos*

Carlos Goñi, 2008

Ilustraciones: Joan Oriach

Editor digital: Titivillus

Corrección de erratas: JackTorrance

ePub base r1.2



*Érase un hombre a una nariz pegado,
érase una nariz superlativa,
érase una alquitara medio viva,
érase un peje espada mal barbado;*

*era un reloj de sol vial encarado,
érase un elefante boca arriba,
érase una nariz sayón y escriba,
un Ovidio Nasón mal narigado.*

*Érase el espolón de una galera,
érase una pirámide de Egipto,
los doce tribus de narices era;*

*érase un naricísimo infinito,
frisón archinariz, caratulera,
sabañón garrafal, morado y frito.*

FRANCISCO DE QUEVEDO

Introducción

Los filósofos son unos tipos que meten las narices en todo. Armados con su sola razón se inmiscuyen en todos los asuntos humanos y divinos. Se presentan allí donde nadie los llama, unas veces con desfachatez, otras con empuje y valentía, a menudo con poca vergüenza, sin temer al ridículo, como impulsados por un oculto deseo, ese hormigueo intelectual que Platón llamaba eros. Casi siempre vienen a aguar la fiesta, a resquebrajar nuestras seguridades o a ponerlo todo patas arriba. ¡Qué alivio, qué sosiego, qué despreocupación, cuando las narices de los filósofos no están al acecho!

Pero, por mucho que los rehuyamos, están por todas partes; deshacerse de ellos es tan difícil como saltar sobre la propia sombra. Querámoslo o no, están, han estado y estarán. Desde hace veinticinco siglos no cesan de meter las narices, o lo que es lo mismo, de filosofar, pues el filósofo es un cazador furtivo, un trampero que no tiene un coto contratado y debe invadir territorios ajenos. Por eso justamente son tan peligrosos, porque la caza furtiva es su profesión y la intromisión (por narices), su vocación.

Estos insolentes personajes me recuerdan a aquel chiquillo del *eixemplo* de *El conde Lucanor*, que fue el único en atreverse a advertir al rey que andaba desnudo. El niño se rió de su real majestad a mandíbula batiente, lo que molestó terriblemente al soberano; pero también le hizo ver el engaño, le hizo darse cuenta de que quienes realmente se reían de él eran los tramposos sastres de la corte y los súbditos hipócritas que aplaudían su etérea vestimenta. Gracias a la risotada de un mocoso (repárese en su relación con las narices), o mejor, gracias a que el rey se la tomó en serio, se *desfizo* el engaño, se reconoció la real desnudez y la verdad, aunque indigna, afloró de pronto como entra el sol al abrir los postigos.

Tengo para mí que los filósofos son chiquillos traviesos que andan tocando las narices al personal. Es su cometido, su profesión, su razón de ser y su orgullo. No les queda otro remedio, pues los dioses a quienes veneran les incitan a hacerlo. No deben cejar en el empeño de meterse en harina de cualquier costal, pues así está escrito en su manual de instrucciones, así lo heredan de sus antepasados, así lo pronuncian en un solemne juramento que, aunque no llegue a hipocrático, tiene mucho de «socrático». El amor a la sabiduría que profesan los obliga a mantener las narices siempre en guardia, dispuestas a llegarse allí donde la prepotencia, el exceso de orgullo y la falta de humildad ciegan las mentes de los hombres.

Esos ociosos personajes que deambulan por las avenidas del saber resultan tan molestos como la minúscula astilla que se clava entre uña y carne, y que hace que palpite nuestro meñique recordándonos en cada punzada su incómoda presencia. Pero nos consuela saber que la esquirra se ha clavado de manera accidental y que una elemental cirugía puede extraerla. En cambio, la puya (la pulla) del filósofo duele, porque dura más. Porque allá donde se incrusta no hay carne, ni uña; porque para arrancarla no se requieren ni pinzas ni bisturí, sino una púa del mismo género; porque no es meramente accidental que un acólito de la filosofía venga a tocar las narices, sino consustancial a su condición.

Tras lo dicho, el lego —es decir, casi todos los mortales— podría pensar que la filosofía no tiene un objeto propio, un coto privado para ella sola, y que por eso debe buscar presas en vedados

ajenos. En cierto modo, algo de eso hay. Las matemáticas, la física, la biología, la teología, la lingüística, la historia... tienen una materia de estudio propia, delimitada, precisa. El tema de la filosofía, en cambio, son todos esos temas: los números, el movimiento, la vida, la divinidad, el lenguaje, la historia... Entonces, ¿carece de objeto, tal y como piensan sus detractores? De ninguna manera. Su objeto consiste justamente en meter las narices, en inmiscuirse en todos los terrenos, en indagar las últimas causas, en hacer preguntas a las respuestas, en buscar lo que hay detrás de lo que vemos. Dicho con otras palabras, en concreto las de José Ferrater Mora, «*el mundo de los filósofos es el mundo de todos, sólo que hirviendo en cuestiones*».

En ese sentido, se puede decir que la filosofía es *una ciencia virtual*. Entiéndase bien, que está en todas partes y que su finalidad consiste justamente en eso, en estar en todas partes. Este estar, por ser un estar en todas partes, no puede ser un estar puramente local, como se entiende el verbo comúnmente, sino una forma de ser en la que precisamente radica la filosofía. Se puede decir, por tanto, que para el saber filosófico su ser consiste en estar y ese estar constituye su ser. Todo esto puede resultar muy metafísico; sin embargo, viene a justificar el hecho (impúdico para los académicos) de que aquí se esté hablando sin recato de las narices de los filósofos.

El objetivo de estas páginas está muy lejos de ser anatómico; no pretendo someter a estudio el apéndice nasal de los grandes genios de la filosofía, sino analizar su peculiar forma de meter las narices donde sea, de tocar las narices a quien sea, de subirse a las narices del más pintado, porque no se me podrá negar que la filosofía, vista de esta manera, es una cuestión, sobre todo, de narices. Así lo creían los antiguos, que para expresar el espíritu crítico de alguien decían «*nares acutae*», es decir, nariz afilada.

Según lo dicho, parece que un filósofo debería ser una persona eminentemente nariguda, cuya protuberancia facial destacara escandalosamente y no dejara lugar a dudas sobre su sentido del olfato; vaya, un individuo con un par de narices. Pero en estas disquisiciones rino-filosóficas no es cuestión de tamaño, sino de uso. Si repasamos los rostros de los protagonistas de la historia de la filosofía, en los retratos que de ellos nos han llegado, encontraremos grandes narizotas, excelentes monumentos nasales, napias de exposición, pero ello no significa que no haya habido, en tan dilatada epopeya, chatos como Sócrates, tímidas narices como la de Kant, puntiagudas como la de Kierkegaard, elegantes como la de Aristóteles, curvadas como la de Pico della Mirandola, pequeñas como la de Wittgenstein, rectas como la de Tales, carnosas como la de Freud o hieráticas como la de Platón.

Si la cara es el espejo del alma, la nariz lo es del ímpetu filosófico. En las lides de la filosofía se puede participar de muchas maneras, pero siempre se entra de narices. Uno va rastreando la realidad con su fino olfato hasta que mete las napias justo donde nadie lo llama. Pronto su presencia comienza a poner nervioso al personal..., al cabo, alguien, incapaz de reprimir su tensión, amenaza a gritos: «¡Te voy a partir las narices!». ¡Pobre filósofo! ¡Qué culpa tendrá él de haber heredado una nariz tan atrevida, tan indiscreta, tan revoltosa!

Quizá por deformación profesional, las narices de los filósofos se han hecho especialmente sensibles a los olores que desprende todo lo que los rodea y los mantiene siempre alerta, siempre avizor el olfato filosófico. Como el arquitecto que ve estructuras donde todos ven edificios, como el mecánico que oye un problema en el motor cuando todos oyen un simple ronroneo, como el

carpintero que toca la nobleza del roble donde todos tocan madera, como el enólogo que cata el cuerpo de un añejo cuando todos saborean un buen vino, del mismo modo, la nariz del filósofo capta los olores que para todos los demás pasan desapercibidos. Viven, cual Cyranos de Bergerac, enamorados de la realidad, pero casi nunca son correspondidos. A veces, acaban ocultándose tras una nariz de payaso, máscara mínima que les separa del objeto inalcanzable de su amor. (Por cierto, Nietzsche decía que todo lo profundo necesita una máscara).

La verdad es que si esos hombres no hubieran metido su montículo nasal en camisa de once varas, la historia de la humanidad hubiera sido bastante aburrida, y, por qué no decirlo, muy poco humana: acontecimientos sin ideas, hechos sin teorías, ejércitos sin estrategias, acciones sin pensamientos, gobernantes sin ideales, certezas sin evidencias, evidencias sin dudas, respuestas sin preguntas, ser sin deber ser, pasiones sin razón, leyes sin espíritu, cuerpo sin alma. Sin la osadía de los filósofos, el tiempo hubiera pasado, con su cadencia infinita, rígido y exacto, sin altibajos, sin modulación, no habría épocas ni etapas, ni un antes y un después, sería tan fiel a la monotonía que nadie querría recordar.

Gracias a los filósofos la historia adquiere diversas tonalidades. Como si se tratara de una partitura musical, son ellos los que marcan el movimiento y la clave, los que van intercalando silencios, cambios de ritmo y segundas voces. Gracias a la filosofía, la historia se hace interesante, como cuando un personaje pintoresco irrumpe en una tertulia, un postre sorprendente en el menú diario o un amigo inesperado viene a visitarnos. Gracias a la osadía del pensamiento, podemos disfrutar siguiendo los pasos de los protagonistas de una historia apasionante, si pudiera decirse así, una historia de «narices tomar».

Este libro va de narices. Pero no por ello pretendo inventariar y analizar las napias de todos los filósofos para convertirme en un segundo Lavater, ni ensayar un tratado de absurda «rinosofía», no busco la esencia de la nasalidad, ni la existencia de un mundo «supranasal», ni siquiera intento hallar la clave de la filosofía mediante una arcaica «nasomancia» de la que yo fuera el único agorero. Simplemente se trata de mera curiosidad, de querer averiguar cómo y en qué medida esos narigantes prosélitos de la filosofía metieron sus narices aquí y allá. Que nadie busque retorcidas pretensiones, que no las hay; sólo ganas, sin más, de meter las narices.

A lo largo del libro, invito al lector a meter las narices en las obras de estos cincuenta singulares personajes que supieron mejor que nadie meter las suyas. Por eso, al final de cada capítulo sugiero que cada cual olfatee sus obras y recomiendo algunos textos para *meter las narices*... Leer a los grandes filósofos es la manera, la única manera, que tenemos de conversar con ellos, porque, como decía Descartes, «la lectura de todos los buenos libros es como una conversación con los mejores ingenios de los pasados siglos que los han compuesto».

1. TALES DE MILETO

Por contemplar las estrellas se dejó las narices en el suelo

El primero en meter las narices en asuntos filosóficos, y dar con ellas en el suelo, fue Tales de Mileto. Allá por el siglo VI antes de nuestra era, vivió un sabio tan preocupado por las órbitas de los astros que siempre andaba contemplando el cielo. Ocurrió una noche, como era de esperar, que iba abstraído en sus meditaciones celestes y celestiales cuando tropezó involuntariamente. El traspié le hizo caer en el hoyo preparado para plantar un árbol. Cuentan que una criada tracia que tenía se rió de él sin mesura. El pobre Tales, buscando respuestas en las alturas, se dejó las narices en el suelo. Pero, curiosamente, el busto que nos ha llegado de él no tiene la nariz rota, como en muchos otros, sino firme y bien plantada, dispuesta a llegar al fondo de todas las cosas, aun que se interponga el duro suelo en su camino.



Desde que ocurrieron los hechos que he referido, los filósofos tienen fama de despistados. La desenfadada anécdota de Tales los ha delatado. Viven pendientes de un mundo que no es éste, como suspendidos en las alturas, donde buscan la razón de todo, el porqué de lo que ocurre, lo que hay detrás de lo que hay. Como el niño curioso que busca detrás del telón el origen de las voces y del movimiento de las marionetas, del mismo modo, los seguidores del de Mileto indagan las causas de todo lo real.

Para aquel viejo sabio, mirar tras el telón era sinónimo de buscar una *archè*, un origen o principio de todo. Es decir, que meter las narices significaba indagar qué elemento material, qué *archè*, entra en la composición de todas las cosas. Elegir un principio de todo suponía un gran atrevimiento; suponía, nada más y nada menos, el convencimiento de que un simple humano podía conocer los secretos del universo. No importaba tanto cuál sería ese principio —eso era lo de menos—; lo esencial consistía en pensar como si todo se originase de un solo elemento. ¡De qué forma tan simple nació la filosofía!

A Tales se le ocurrió que el principio de todo, el elemento común a todas las cosas, era el agua. Esta idea tan simple, que nos ha llegado bajo la fórmula, también muy simple, «todo es agua», genera un pensamiento original, fundamental, filosófico. Esta fórmula tan escueta refleja una concepción del mundo, una forma de explicar la pluralidad y el cambio que observamos en la naturaleza, un modo de entender la realidad. La pregunta que surge inmediatamente es ésta: ¿qué clase de mundo podemos esperar si todo procede del agua?

No un mundo acuoso (eso sería muy poco filosófico), sino un mundo lleno de vida. El agua es vida y transmite vida. Tales imaginaba una realidad cambiante, dinámica, activa, como flotando

sobre agua, porque se trata de una realidad viva. «Todo es agua» significa que todo está vivo. Y la vida se caracteriza por mantenerse viva. De esta forma, obtenemos la visión de un mundo que lucha por mantenerse. Esa lucha produce, como es lógico, heridas, quiebras, despojos, pero siempre acaba venciendo.

La quietud se presenta como la finalidad que sólo se halla en las alturas, en el cielo estrellado, regido por un movimiento uniforme, por una armonía imperecedera. Allá arriba está el firmamento, lo firme, lo que no cambia, lo que permanece inalterable a la lucha que aquí abajo libra la vida por mantenerse. Al filósofo no le queda otro remedio que mirar hacia lo alto, aun a riesgo de tropezar con el suelo. Así que se puede decir que, por contemplar el firmamento, Tales vio las estrellas.

El tropezón de Tales no es, por tanto, una simple anécdota, sino algo esencial al espíritu de la filosofía. Buscar lo firme, lo imperecedero, lo inmutable, constituye la tarea del filósofo. Esta misión requiere meter las narices muy a fondo, incluso dejarse las narices en el intento. Pero vale la pena intentarlo. Tras el primer tropiezo, el filósofo descubrió que lo que permanece es el agua, es decir, la vida.

Pero ¿por qué la vida permanece? Porque, aunque aparece en el mundo, no pertenece al mundo. La vida viene de allá arriba, del hogar de las estrellas, del firmamento que observaba encandilado el primer filósofo. La vida es, en ese sentido, «divina». Por eso, dicen que Tales decía: «Todo está lleno de dioses». La naturaleza entera, los hombres, los animales, las plantas, las montañas, los ríos, los mares y las piedras, tienen vida, están traspasados por lo divino, por la humedad primigenia que los vivifica, que los mantiene en su ser. Estar lleno de dioses, o de *daimones* o espíritus, como hay que traducirlo, significa que podemos descubrir una ley interna a la vida, una ley, en cierta manera, también «divina», que hace que el proceso cíclico de las estaciones restablezca continuamente el latido del universo.

Se cuentan muchas cosas, leyendas probablemente, de este intrépido explorador de los misterios de la naturaleza. Dicen que él mantenía que no había ninguna diferencia entre estar vivo y estar muerto. Muchos le replicaban: «Entonces, ¿por qué no mueres?». A lo que él contestaba, con la nariz muy alta: «Justamente por eso: porque no hay diferencia alguna».

Por todo ello, y mucho más que seguramente nos esconde la historia, a Tales de Mileto le corresponde el honor de ser considerado el primer filósofo, el primer hombre que indagó la causa última de todas las cosas, que metió, aun a riesgo de perderlas, las narices en estos asuntos.

Para meter las narices...

Para catar los primeros aromas se puede comenzar leyendo las páginas iniciales de alguna historia de la filosofía. Hay muchas: grandilocuentes, breves, eruditas, extensas, para aficionados y para expertos, difíciles y sencillas, profundas y esquemáticas. No recomendaré ninguna porque todo depende de las circunstancias del lector.

Parece ser que Tales no escribió nada. Sólo contamos con referencias de otros autores como Diógenes Laercio, Aristóteles o Plutarco. Véase al respecto G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos*

presocráticos (Gredos, Madrid, 1969). Obra bilingüe griego/castellano.

También las referencias y fragmentos de los primeros pensadores están en una edición de bolsillo preparada por Alberto Bernabé: *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos* (Alianza, Madrid, 1988).

Nos consta que Tales predijo el eclipse de sol del 28 de mayo de 585 a.C. Aparte de la anécdota referida, Aristóteles nos relata otra que tiene que ver con la discutida utilidad de los saberes teóricos: «Cuentan que una vez que unos le reprochaban, viendo su pobreza, la inutilidad de su filosofía, previó, gracias a sus conocimientos de astronomía, que habría una buena cosecha de aceitunas, cuando aún era invierno; y con los pocos dineros que poseía, entregó las fianzas para arrendar todos los molinos de aceite de Mileto y de Quíos, alquilándolos por muy poco cuando no tenía competidor. Y en cuanto llegó la temporada, los realquiló al precio que quiso y reunió un buen montón de dinero para demostrar que es fácil para los filósofos hacerse ricos, cuando quieren; pero no es por eso por lo que se afanan» (Aristóteles, *Política*, I, 11, 1259a).

Diógenes Laercio nos narra la muerte del primer filósofo: «Tales el sabio murió estando en unos espectáculos gimnásticos, afligido de calor, sed y debilidad propia, por ser ya viejo. En su lápida estaban inscritas estas palabras: “Pequeño pero brillante es este sepulcro, pues encierra la grandeza de los orbes celestes, que abreviados albergó en su entendimiento el sabio Tales”».

Un libro sugerente es el de Carlos García Gual: *Los siete sabios (y tres más)* (Alianza, Madrid, 1989), que ayuda a comprender la diferencia entre el sabio de la antigüedad y el filósofo. Tales participa de ambas categorías. Empezamos bien.

2. PITÁGORAS DE SAMOS

Husmeó sin pedir permiso en el interior del hombre

Cuentan que cierto día interrogaron a Pitágoras por su oficio y él contestó que era simplemente filósofo, literalmente: «amante del saber». ¡Vaya profesión! «Pero ¿qué hace un filósofo?, ¿de qué se ocupa?», debieron de volver a preguntarle. Para explicarse, el filósofo Pitágoras puso el siguiente ejemplo: hay personas que acuden a los estadios con diferentes propósitos: los unos van a competir, los otros a negociar, a vender frutos secos o a hacer de jueces; hay algunos, los llamados hinchas, que llenan las gradas porque quieren animar a sus atletas preferidos; pero también hay una pocas personas, muy raras, todo sea dicho, que acuden a los espectáculos deportivos simplemente por ver lo que allí está pasando, por el placer de contemplar las competiciones. Estos últimos son los filósofos. No persiguen ningún interés particular, no buscan nada, sino únicamente saciar una curiosidad congénita. ¡Qué manera tan desinteresada de meter las narices!

La figura de Pitágoras de Samos (siglo VI a.C.) está envuelta en un halo de misterio: no sabemos si fue un sabio, un sacerdote o un maestro espiritual, ni tan siquiera si existió realmente. Lo que conocemos de él es el pensamiento de un grupo difícil de clasificar que se conoce con el nombre de pitagóricos. Parece que formaban una mezcla de escuela filosófica y secta mística, que vivían en comunidad y que se requerían ciertos ejercicios iniciáticos para ingresar en su logia.

Aquel enigmático personaje, conocido como Pitágoras, debió de ser una pieza clave en la transmisión de los misterios órficos hasta la Magna Grecia. En esta colonia griega al sur de la península itálica, se formaron los primeros y más importantes grupos de pitagóricos que, fieles a su maestro, y éste a los poemas de Orfeo y a las enseñanzas de Zoroastro, creían en la transmigración de las almas. El alma necesita ser purificada mediante un continuado ejercicio *catártico* consistente en una vida ordenada y ascética. Si al llegar la muerte quedan todavía en el alma restos de impureza, ésta deberá entrar en otro cuerpo, sea de hombre o de animal, dependiendo del grado de perfección o de corrupción en que se encuentre, hasta quedar totalmente inmaculada.

La tradición pitagórica nos ha transmitido la anécdota en la que Pitágoras recrimina a un hombre que estaba azotando a un perro, porque en sus aullidos creía reconocer la voz de un compañero muerto. Quizá el maestro conocía tan bien al discípulo que podía prever su canina



reencarnación o tal vez el maestro quiso defender al pobre animal de las manos de aquel otro que no lo era menos. ¡Quién sabe con qué intenciones mete un filósofo las narices donde nadie le reclama!

Donde husmeó Pitágoras sin pedir permiso fue en el interior del hombre. Por su condición de filósofo, es decir, de contemplador desinteresado de la realidad, osó asomarse al misterio del alma humana. En ese terreno, la razón tuvo que aliarse con la religión, de ahí que resulte harto difícil hablar simplemente de filosofía pitagórica y que se haya de echar mano de otros sustantivos como pensamiento o seudoreligión. Como secta, el pitagorismo cuenta con una serie de creencias, normas y ritos, pero como escuela, pretende dar una respuesta racional a sus convicciones.

Los pitagóricos comparaban el cuerpo con una cárcel que enclaustra al alma. Lo corpóreo es pesado, imperfecto, inclinado al mal; el alma, en cambio, tiene alas y quiere volar muy alto, hasta la morada de los dioses. Por eso, todo lo que procede del primero sólo puede traer la perdición; como la nieve en las ramas, hace que nos encorvemos hacia nuestra parte menos humana, más animal. El alma, que tiende por naturaleza a las alturas, se siente prisionera en un cuerpo que la mantiene a ras de suelo. Lo sensible, por tanto, nos corta las alas y nos aleja de nuestro destino. La forma que vieron los pitagóricos de liberar al alma de semejante esclavitud fue someter al cuerpo a una tal disciplina, a una tal vigilancia que, aunque exigiera a gritos satisfacer sus necesidades, sólo a duras penas se le concedería.

Pero la forma más elevada que tiene el hombre de liberarse de lo sensible, una vez controlados los ejercicios del ascetismo, es la contemplación mediante la filosofía (*theorein*). El filósofo es capaz de descubrir los secretos del universo, que en definitiva consisten en revelar el origen del orden y la armonía de la naturaleza. Sólo quien alcanza este conocimiento puede lograr que en su interior reinen la misma paz y la misma concordia que rigen el universo.

Para los prosélitos de Pitágoras de Samos, son los números los que encierran la clave de la armonía que reina en el cosmos. Las leyes que gobiernan la naturaleza se reducen a proporciones matemáticas; quien las conozca, dispondrá de un saber sobre el origen de lo real, será capaz de escuchar la música celestial e imitará en su espíritu el orden del universo. Sólo queda decir que será feliz porque su alma estará hermanada con el todo y liberada, por tanto, de la individualidad a la que le obliga su unión con el cuerpo.

Algunas de las opiniones de los pitagóricos escandalizaron a los antiguos, sobre todo las relativas al sentido místico de los números, al rechazo del geocentrismo y al concepto de «antitierra». Creían que en el centro del universo hay fuego y que la tierra es una estrella más, cuyo movimiento alrededor del fuego central genera la noche y el día. Pensaban que existía otra tierra opuesta a ésta, a la que llamaban «antitierra». Aristóteles, tras exponer estas extrañas teorías, critica a los pitagóricos diciendo que «en vez de buscar razones y causas a los fenómenos, tratan de atraer los fenómenos a sus razones y opiniones, en un intento de que se adapten a ellas».

Se ve desde un buen principio que eso de meter las narices no sólo resulta peligroso, sino que también genera polémica. La historia de la filosofía está llena de estas pacíficas batallas.

Para meter las narices...

Resulta curioso leer las normas que tenían los pitagóricos. Se pueden encontrar en el *Protréptico* de Yámblico. He aquí algunas:

- «4. Desvíate de los caminos reales y camina por senderos.
8. El fuego no lo avives con un cuchillo.
10. Al hombre que trata de levantar un fardo, ayúdalo a levantarlo, pero no unas tus fuerzas al que va a dejarlo en el suelo.
11. Al calzarte, presenta primero el pie derecho, al lavarte los pies, el izquierdo.
12. De temas pitagóricos no hables sin luz.
15. No orines en dirección al sol.
17. Cría un gallo, pero no lo sacrifiques, pues está consagrado a la luna y al sol.
22. No lleves anillo.
24. No te mires al espejo a la luz de una lámpara.
26. No te dejes poseer por una risa incontenible.
31. No comas sesos.
32. Escupe sobre el pelo y las uñas que te hayas cortado.
34. Borra la huella de la olla sobre la ceniza.
37. Abstente de las habas».

También Giovanni Boccaccio nos recuerda «el precepto pitagórico mediante el cual se tomaba la precaución de que nadie, al entrar en su escuela, abriera la boca para hablar sobre los filósofos antes de haber escuchado durante cinco años» (*Genealogía de los dioses paganos*, Libro XIV, cap. III).

El pitagórico Hipaso de Metaponto descubrió que la raíz cuadrada de 2 no podía expresarse en un número racional. Aquella contrariedad puso en jaque al sistema racionalista de la escuela, con lo que se decidió expulsar a Hipaso. Ocurrió entonces que cuando el excomulgado regresaba a su ciudad natal, su barco naufragó y murió, algo que los pitagóricos consideraron como un castigo divino por haber removido demasiado hondo.

Existe una obra muy interesante, que lleva por título: *Diálogo que trata de las transformaciones de Pitágoras, en que se entruduce un çapatero llamado Micillo e un gallo en cuya figura anda Pitágoras (sic)*, tradicionalmente atribuida a Cristóbal de Villalón, aparecida en 1530-1535. En ella se presenta Pitágoras, en forma de gallo, a un zapatero llamado Micillo y le da sabios consejos. Le cuenta cómo su alma fue entrando en diversos cuerpos; en un principio, se encontraba en el cuerpo del soldado Euforbio, un troyano que luchó contra los griegos; más tarde vino a ser Pitágoras; después Dionisio, rey de Sicilia; Epulón, el rico; un asno; una rana; una ramera llamada Clarichea; un mulo; un pavo real y, por fin, un gallo (*Diálogo de las transformaciones de Pitágoras*, Edición de Ana Vian Herrero, Sirmio-Quaderns Crema, Barcelona, 1994).

No cabe duda de que Pitágoras, si es que realmente existió, fue todo un personaje. Así lo muestran estas líneas escritas a finales del siglo xv por Angelo Poliziano: «Oí hablar una vez que hubo en Samos un maestro de jóvenes que iba siempre vestido de blanco y con una gran melena.

Era famoso porque tenía un muslo de oro y había nacido y vuelto a nacer muchas veces. Se llamaba Ipse —él mismo—. Así le llamaban también sus discípulos. Tan singular era que apenas admitía a sus discípulos a su escuela, les arrancaba la lengua. Y estoy seguro de que si escucháis los consejos que daba, os mearéis de risa...» (Angelo Poliziano, *Lamia: Praelectio in Priora Aristotelis*, I; lección inaugural del curso 1492-1493, conocida también como *La bruja*).

Métanse las narices, por curiosidad, en el «Discurso de Pitágoras», que escribe Ovidio en el Libro XV de las *Metamorfosis*. Del maestro de Samos dice el poeta romano que «lo que la natura negaba a la vista humana, él lo veía con los ojos del alma».

3. HERÁCLITO DE ÉFESO

Las narices pegadas a las cosas

El fragmento en cuestión no dice nada de las narices, sino del oído. El filósofo, según Heráclito, debe tener siempre el oído pegado a las cosas. Pero como aquí todo es cuestión de narices, he trastocado levemente la frase. De cualquier forma, el sentido es el mismo: las cosas, la realidad, el mundo, producen palabras (u olores) que hay que captar e interpretar. Claro que el de Éfeso tenía buenos motivos para pegar el oído a la realidad y no las narices, ya que sólo es comprensible (lógico y racional) un mundo que genere palabras (*logoi*); y las palabras, que se sepa, no se huelen, se escuchan. A pesar de lo dicho, debo añadir, para justificar el subtítulo, que hay que meter mucho las narices para pegar el oído a las cosas. Dicho de otro modo, para escuchar lo que nos dicen las cosas hay que poner los cinco sentidos.

Entre el siglo VI y el V a.C., vivió en Éfeso Heráclito, llamado «el oscuro». Le llamaban así porque gustaba de transmitir sus pensamientos mediante enigmas, a la manera como lo hacía la pitonisa de Delfos. Son famosos algunos como: «La guerra es el padre de todas las cosas», «El sol es del tamaño de un pie humano», «El frío se calienta, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se humedece», «La naturaleza gusta de ocultarse», «El camino recto y el tortuoso son uno solo y el mismo camino», «Todo será comprendido y juzgado por el fuego que llegará».

Los enigmas de Heráclito de Éfeso tenían su razón de ser. Él se vio en la necesidad de comunicar pensamientos profundos sobre el hombre y el mundo, y no lo podía hacer de forma trivial. La última verdad no se ve con claridad, como el tesoro que se oculta en el fondo de un pozo. ¡Ay! Pero esto ocurre con todos los filósofos, los poetas, los artistas..., ellos deben expresar lo que ha captado su razón o su sensibilidad, pero que al ser tan profundo no puede comunicarse directamente.

Esta circunstancia se comprende en el caso de los poetas y los artistas, los cuales no intentan volcar su lenguaje en categorías racionales, sino que se dejan invadir por su fuerza expresiva. En cambio, el filósofo utiliza la razón, su medio de expresión es el lenguaje, no poético, sino sometido a las rígidas reglas lingüísticas. El poeta puede jugar con el lenguaje, puede usar metáforas y crear nuevas licencias; el filósofo, por su parte, está sujeto siempre a las leyes de la inteligibilidad. Ambos deben hablar de lo esencial, de lo que se oculta a la mirada superficial; el poeta, entonces, abandona la lógica y se lanza al mar de las ambigüedades, de la metáfora, de la oblicuidad y la sugerencia; el pobre filósofo, en cambio, debe explicar la causa última con la luminosidad de la razón. Y luego nos extraña que los filósofos no se pongan de acuerdo, que haya



tantas filosofías como hombres y tantas luchas intestinas. ¿No será todo un problema de comunicación, de la comunicación de una misma verdad?

Siempre he pensado que éste era el sentido de aquellos versos de Machado: «Poeta ayer, hoy triste y pobre/filósofo trasnochado/tengo en monedas de cobre/el oro de ayer cambiado». El filósofo es «triste y pobre» porque no puede tomarse las licencias del poeta; teniendo el mismo fin, no puede abandonar el estrecho camino de lo racional. Por eso utiliza enigmas, por eso no le queda otro remedio a Heráclito que crear una lírica filosófica.

Al oráculo de Delfos acudían muchos en busca de respuestas, querían tener una señal para poder tomar una decisión vital, esperaban las palabras de la vestal para dar un golpe de timón en sus vidas, pero las voces que surgían de la gruta y que después interpretaban los sacerdotes no eran claras. El Oráculo, como el filósofo o el poeta, hablaba sobre lo esencial, sobre el destino de las personas, por eso, comunicaba sus visiones por medio de enigmas. El propio Heráclito lo comenta: «El dios cuyo oráculo está en Delfos no manifiesta ni oculta su pensamiento, sino que lo indica».

Sólo entiende el misterio quien conoce la clave. Heráclito recuerda lo que se cuenta que le sucedió a Homero: unos pescadores que se buscaban piojos, le dijeron: «Cuantos vimos y cogimos los dejamos, pero los que ni vimos ni cogimos los llevamos». El poeta no entendió lo que le decían porque no tenía la clave, es decir, porque no sabía que hablaban de piojos, no de peces. Del mismo modo, cuando el filósofo habla, si no se tiene la clave, el *logos*, todo carece de sentido y su palabra resulta enigmática y desconcertante.

¿Cómo podía expresar Heráclito lo que su oído, siempre pegado a las cosas, oía? ¿Cómo podía explicar que todo está en continuo cambio, que nada permanece y que sólo comprende quien es capaz de poseer ese *logos* que ha existido desde siempre? ¿Cómo podía hacer comprender a las gentes que, en su origen, el mundo es fuego que destruye y que la lucha de los contrarios genera el movimiento? ¿Cómo podía decir de otra manera que la realidad es una cuerda de lira en continua tensión? ¿Cómo podía enseñar que el alma es fuego y debe permanecer seca, mientras que su perdición y su muerte vienen por la humedad? ¿Cómo podía hacerse entender de otra manera que por medio de enigmáticas sentencias?

Heráclito observa que en el mundo nada hay inmóvil. Este continuo fluir conforma la esencia de lo real, pues su *physis*, su naturaleza, consiste en ir haciéndose; cuando deja de hacerse, simplemente muere. Los sentidos captan esta movilidad, pero el *logos* descubre que la unidad, el orden y la armonía de la naturaleza se esconden tras el cambio continuo. La imagen que le sirve a Heráclito es el fuego, que se convierte en el origen y el destino de un mundo esencialmente inestable.

Todavía sigue habiendo gente, como ocurría en tiempos de Heráclito, que piensa que los filósofos hablan de lo que todo el mundo sabe de manera que nadie entienda, es decir, que su oscurantismo es conscientemente buscado con el fin de ganarse un reconocimiento inmerecido. Algo parecido pasaría con la letra de los médicos, como si escribieran mal justamente para tener «letra de médico» y poder ingresar en la secreta logia de los galenos. Lo que dicen los filósofos sólo lo entienden los filósofos, lo que escriben los médicos sólo lo entienden los médicos (y los farmacéuticos, ¡menos mal!). Un filósofo claro resulta tan sorprendente como un médico con

buena letra.

Es una auténtica pena no haber conservado el libro que el propio Heráclito depositó en el templo de Artemisa en Éfeso: seguro que estaba escrito de su puño y letra. Allí, entre otras muchas, se encontraba esta sentencia tan sugerente: «Si todo se tornara humo, serían las narices las que lo discernirían».

Para meter las narices...

Los fragmentos de Heráclito, que se pueden encontrar en las obras ya citadas, son los más fascinantes de la literatura presocrática. Vale la pena recordar algunos, aparte de los ya transcritos:

- «Los asnos preferirían los desperdicios al oro» (Fragmento 9).
- «Ha de luchar el pueblo por su ley, igual que por su muralla» (Fragmento 44).
- «Límites al alma no conseguirás hallarle, sea cual fuere el camino que recorras. ¡Tan profunda es la razón que tiene!» (Fragmento 45).
- «Uno es para mí diez mil, si es el mejor» (Fragmento 49).
- «Los cuerpos muertos han de desecharse con mayor motivo que el estiércol» (Fragmento 96).
- «Me indagué a mí mismo» (Fragmento 101).
- «Indiferente es principio y fin en el contorno de un círculo» (Fragmento 103).
- «Que a los hombres les suceda cuanto quieren no es lo mejor» (Fragmento 110).
- «La enfermedad hace a la salud cosa agradable y buena; el hambre, a la hartura; el cansancio, al descanso» (Fragmento 111).
- «Un adulto, cuando se emborracha, se deja llevar por un niño pequeño, vacilante, sin darse cuenta de hacia dónde camina, por tener húmeda el alma» (Fragmento 117).

Heráclito debió de ser un hombre célebre en la Antigüedad, pues existen monedas del Imperio romano que representan a Heráclito con la maza de Hércules (Heracles). Probablemente mereció tal distinción no sólo por el parecido con el nombre del héroe, sino porque el filósofo fue considerado como un héroe del espíritu que, con el poder del «logos», libera a la humanidad de sus errores y la conduce a la comprensión del mundo (véase W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, Ariel, Barcelona, 1975, p. 66).

Si no se conoce la clave, el *logos*, nos puede ocurrir como a aquella fingida admiradora de Augusto Monterroso. La señora se le acercó para que le firmara un libro. El agudo literato, viendo la postiza actitud de su lectora, le preguntó: «¿Qué le ha parecido el cuento del dinosaurio?». Ella, por quedar bien, respondió que no lo había acabado de leer, que todavía iba por la mitad. Don Augusto rió para sus adentros y entregó el libro dedicado a su incondicional lectora. Ella salió feliz por haber conseguido una dedicatoria de un personaje importante, sin saber que el cuento del dinosaurio consta únicamente de siete palabras: «Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí». Anécdota aparte, el cuento no se entiende si no se sabe que el dinosaurio era un amigo tan

parlanchín que poco le importaba si le escuchaban o no, y seguía hablando y hablando aunque su oyente (que no interlocutor) quedara totalmente transpuesto.

4. PARMENIDES DE ELEA

Épica filosófica

En el *Liber chronicarum* —conocido como *The Nuremberg Chronicle*—, publicado 1493 por el alemán Hartmann Schedel, entre sus más de 600 grabados encontramos el de Parménides (folio LXXIIv). Sobre la cabeza lleva un capuchón azul a modo de gorro; parece como si fuera volando en el viento, de tal manera que a la vez que levanta la cara se sujeta con la mano izquierda lo que lleva sobre la coronilla. Esta ilustración nada tiene que ver con los pétreos bustos que representan a un hombre sereno y seguro de sí; sin embargo, tiene algo que revela la esencia del personaje en cuestión. Por el grabado de las *Crónicas* poco podemos saber del rostro de Parménides, y menos aún de su nariz; no obstante, nos dice que ese mago de la filosofía dio un gran salto, que voló muy alto, para poder traspasar de la física a la metafísica.



Si en filosofía Heráclito representa la lírica, su coetáneo Parménides inaugura una auténtica épica filosófica. Se trata de su célebre poema *Sobre la Naturaleza*, escrito en hexámetros a la manera de Homero y Hesíodo.

Para Heráclito el mito se narra, pero la filosofía se expresa mediante enigmas. El paso de la explicación mitológica a la filosófica supone una superación de la forma narrativa. Para acceder al *logos*, la narración mitológica debe ceder el paso a una nueva lírica. Esto no significa que el de Éfeso repudiara los mitos, a pesar de que pensaba que «Homero merecía que lo expulsaran de los certámenes y que lo apalearan» (Fragmento 42); más bien cree que mediante el mito se llega al origen, pero de una manera, por así decirlo, tosca. La razón, para Heráclito, debe proponer enigmas como la genuina forma lírica de indagar el principio de lo real.

Parménides, el filósofo de Elea, inicia una epopeya en busca del origen del cosmos, del principio radical de todas las cosas, de la causa última. La búsqueda de la verdad tiene la forma de un viaje en el que el viajero debe decidir qué camino tomar. Al final de la travesía se halla la verdad. En ese momento, el caminante deberá detener la marcha y ser valiente para asumir lo que ha encontrado. Si el camino (*mèthodos*, en griego) ha sido el adecuado, si ha seguido todas las indicaciones, si no lo ha despistado una confusa encrucijada, puede tener la seguridad de que el destino es el correcto. Desde la meta, mirará hacia atrás y verá otras posibilidades, otros itinerarios que lo hubiesen alejado de la verdad, pero que a la vez resultan más cómodos, más llanos, más creíbles para el común de los mortales.

Como ocurría con los grandes viajeros (no hay más que pensar en el bravo Ulises), el filósofo

cuenta con la ayuda de los dioses. En este caso es la diosa *Diké*, la que guía el carro conducido por los aurigas inmortales, las helíades, las hijas del Sol. La diosa le descubre que existen dos caminos: uno que lleva a la verdad y otro que acaba en la mera opinión. El primero sólo lo recorre quien es capaz de prescindir de los sentidos y mirar sólo con los ojos de la razón. El segundo, en cambio, puede ser andado por cualquiera y está tan transitado que en él reina la confusión. El camino de la verdad lleva a descubrir que el ser es y el no ser no es, que sólo existe el ser y que lo que vemos gracias a la información de los sentidos es pura apariencia: nos parece que las cosas se mueven y que hay una pluralidad de seres, pero la razón nos dice lo contrario.

«Lo mismo es pensar y ser», afirma la diosa, lo cual significa que el camino del pensar y el camino del ser son uno y el mismo camino. Esta identidad debe asumir quien elige el itinerario que lleva a la luminosidad total.

Como una nueva *Odisea*, el viaje fantástico de Parménides descubre dos vías: una que asciende hacia la claridad y otra que desciende a los infiernos. El cielo y el mundo subterráneo son los eternos antagonistas que se disputan la preferencia del filósofo (y del héroe). El auténtico filósofo debe ascender hasta encontrar «el corazón imperturbable de la verdad bien redonda», que como el sol luminoso le ayude a distinguir las opiniones ciertas de las equivocadas.

Las narices de Parménides se metieron muy a fondo, tanto que se le ha considerado el inaugurador de la metafísica occidental. Esto significa que nuestro entendimiento puede llegar a alcanzar no sólo una pluralidad de seres, sino el Ser; es decir, es capaz de abstraer hasta tocar las entrañas de lo real. Desde esta altura, o desde esta profundidad, tanto la pluralidad como el movimiento se presentan como meras apariencias, reales a los ojos de la experiencia, pero ilusorios para la mirada del entendimiento.

Parménides tuvo un discípulo incondicional que se dedicó a inventar argumentos para defender las tesis de su maestro. Debía demostrar, nada más y nada menos, que lo que todo el mundo ve como normal y evidente no es cierto, sino un craso error de apreciación que un ser racional no debería dejar pasar por alto. Este discípulo fue Zenón de Elea, el inventor de las famosas aporías, o lo que es lo mismo, de argumentos sin salida que venían a negar el movimiento.

La más célebre fue la de Aquiles y la tortuga. Zenón demostraba a sus coetáneos que si, en una supuesta carrera, Aquiles deja una ventaja a la tortuga, nunca la alcanzará, porque cuando el veloz atleta llegue al lugar de salida de la tortuga, ésta habrá avanzado siquiera unos metros, por lo tanto no la habrá alcanzado. Del mismo modo, cuando Aquiles haya ganado esos metros que lo separan de la tortuga tampoco la habrá alcanzado, porque ella por su parte también habrá avanzado. Y así, hasta el infinito. La conclusión es que Aquiles jamás alcanzará a la tortuga, lo que demuestra a las claras que no existe el movimiento. Zenón argumentaba: «Lo que se mueve, no se mueve en el lugar en que está ni en el que no está» (Fragmento 4).

Ya se ve que los razonamientos de Zenón eran muy ingeniosos, tanto que nadie era capaz de rebatirlos. Cuentan que cierto día que exponía una de sus *aporías* estaba presente un tal Diógenes y que no sabiendo nadie cómo refutar a Zenón, él se levantó y comenzó a caminar mientras decía: «El movimiento se demuestra andando».

Para meter las narices...

El poema de Parménides se puede encontrar en los libros ya citados.

No he hablado de su curiosa cosmovisión. Haciendo referencia al filósofo de Elea, Aecio cuenta lo siguiente:

«Parménides dice que hay unas coronas que se ciñen una sobre otra, una hecha de lo sutil, otra de lo denso, y que hay otras entre ambas con mezcla de luz y oscuridad. Lo que las rodea a todas a modo de muralla es sólido, y en torno suyo, a su vez, hay otra de fuego. La parte más al centro de las coronas con mezcla constituye el principio y la causa del movimiento y la generación, y él la llama divinidad timonel y dueña de las llaves, Justicia y Necesidad. El aire es segregación de la tierra, evaporada de ella por su mayor presión. Una exhalación de fuego es el sol, así como la vía láctea. Y la luna es una mezcla de aire y de fuego. El éter se encuentra en lo más alto en torno de todo lo demás y bajo él se halla esa zona de fuego que llamamos cielo, bajo la cual está lo que rodea la tierra» (*Opiniones de los filósofos*).

Según nos cuenta Platón en el diálogo *Parménides* (127b), Sócrates conoció de joven a Parménides y Zenón, cuando maestro y discípulo estuvieron en Atenas (debió de ser alrededor de 451 a.C.). En el *Teeteto*, Sócrates compara a nuestro filósofo con el héroe homérico: «A mi parecer, Parménides, como el héroe de Homero, es venerable a la vez que temible. Tuve contacto con este hombre cuando yo todavía era joven y él viejo; y justamente, me pareció que tenía pensamientos muy profundos» (183e-184a).

5. PROTÁGORAS

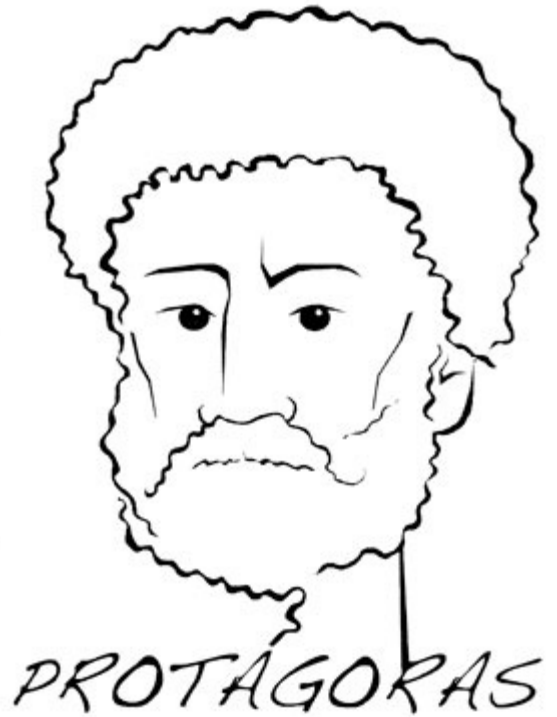
Nada es verdad ni es mentira...

Lo que sí parece verdad es que Protágoras cobraba considerables cantidades de dinero por sus enseñanzas, algo que pusieron de moda los conocidos como *sofistas*. Platón lo llama «el padre de la sofística» y su fama fue tan grande que cuando llegaba a una *polis* se producía un revuelo semejante al que provoca en la actualidad la visita de un cantante, un futbolista o un actor famoso. Dominaba el arte de la palabra de tal modo que era capaz de convencer a cualquiera de cualquier cosa. Mantenía, como nuestro Campoamor, que nada es verdad ni es mentira, que todo depende del color del cristal con que se mira; así que contentaba a todos y todos querían tenerlo como abogado defensor. Pero el que no conseguía contratarlo se tenía que enfrentar a él: de nada le servía ir con la verdad por delante, porque el prestidigitador Protágoras, simplemente, la había hecho desaparecer.

Nació muy al norte, en Abdera, en 486 a.C. Fue discípulo de Demócrito en su ciudad natal, pero al correr de los años lo vemos en Atenas bajo la protección de Pericles. Gramático minucioso y gran orador, según Filostrato, fue el primero en cobrar por sus enseñanzas y sus discursos. Diógenes Laercio nos dice que uno de ellos comenzaba con la frase: «Con relación a los dioses, no puedo saber si existen o no existen». Esta duda, por muy razonable que a él le pareciera, le costó la expulsión de la ciudad y la quema de sus libros en el Agora. Se dice que escribió una docena de obras, entre las que destacan: *Sobre la verdad*, *Sobre los dioses* y *Sobre el ser*. Murió en 411 a.C., según Diógenes Laercio «ya viejo estando de viaje».

Para comprender la aparición de los sofistas y la importancia filosófica de Protágoras debemos atender a las circunstancias políticas de la Atenas del siglo V a.C., la llamada Atenas de Pericles.

Pericles reorganizó, impulsó y fortaleció la democracia ateniense. Esto supuso que cualquier ciudadano tenía el derecho (y el deber) de participar en la vida política. El gobierno de una ciudad no debe recaer en los más ricos o poderosos, sino que debe estar en manos de los ciudadanos libres capaces de persuadir a los demás mediante razonamientos convincentes. Este cambio político, esta nueva mentalidad democrática ocasionó una fuerte demanda, por parte de los que pretendían acceder al poder, de preceptores que enseñaran el arte de convencer y de gobernar. Además, la democracia trajo consigo un orden jurídico en el que a todos asistía el derecho a la defensa ante un tribunal legítimamente constituido. De esta forma surgió un nutrido grupo de profesionales de la enseñanza que deambulaban por toda Grecia (sobre todo por las polis aliadas de Atenas) adiestrando a sus alumnos en el arte de la retórica, del derecho y de la política, oficio por el cual



cobranan elevadas sumas de dinero. Estos personajes eran conocidos con el nombre de sofistas.

La palabra «sofista» procede de *sophós* y significa sabio. Los sofistas eran, por tanto, tenidos por sabios que enseñaban. Al principio, estaban muy bien considerados y se les trataba como a auténticas personalidades: se les respetaba, se les pagaba muy bien y se les rendía honores. En una sociedad que demanda profesionales para educar a los que van a ser sus gobernantes o a los que van a litigar ante los tribunales, no debe extrañar que haya sofistas.

Pero pronto fueron criticados por sus contemporáneos. Es imposible enseñar sin dar criterios, sin transmitir unos valores, sin infundir una cierta visión del mundo. Aunque no constituyeron propiamente una escuela filosófica, la sofística fue un verdadero movimiento sociocultural. Los sofistas crearon un ambiente que penetró por todos los rincones de la sociedad griega. Este ambiente tiene un fondo filosófico que se puede resumir en estas tres características:

Abandono definitivo del estudio de la *physis* (naturaleza). Los sofistas se dedicaron al estudio del hombre, sus costumbres, su organización social y sus leyes. La renuncia a seguir indagando el principio de todas las cosas vino motivada por un cierto desencanto producido por la diversidad de interpretaciones ofrecidas hasta entonces. Este desengaño desembocó en el relativismo (nada es fijo ni estable, no hay una verdad absoluta), el subjetivismo (todo depende del observador), y el escepticismo (no podemos conocer nada con certeza). El sofista no revela la verdad, como lo hacían los presocráticos, sino que la propone y la somete al veredicto del público.

Método dialéctico. El método sofístico consistía en largos discursos encaminados, no a buscar la verdad, sino a mostrar las incoherencias del adversario. En principio, nada es verdad ni es mentira, depende de la habilidad que se tenga para convertir el argumento más débil en el más fuerte, y el aparentemente más fuerte, en el más débil. El buen sofista es capaz de convencer de una cosa y, a renglón seguido, de lo contrario. Un resultado óptimo justifica cualquier medio utilizado: la elocuencia es en sí misma neutra y está al servicio de cualquier fin. Los principales valores intelectuales serán ahora la erudición y el virtuosismo: la posesión de todos los conocimientos útiles y la capacidad de presentarlos de una manera atractiva.

Positivismo jurídico. Los sofistas opinaban que ni la moral ni las leyes proceden de la naturaleza (*physis*), sino que son puras normas (*nómoi*), es decir, meras convenciones humanas. Los hombres podríamos haber pactado un orden social y moral totalmente distinto, podríamos haber prohibido cosas que nos parecen buenas y haber permitido las que juzgamos malas, porque la naturaleza nada obliga, es decir, no hay nada que sea bueno o malo, digamos, «por naturaleza».

A pesar de haber sido duramente criticados por sus contemporáneos, debemos reconocer, en pro de la justicia histórica, algunos logros que obtuvieron los sofistas. En primer lugar, gracias a ellos, la reflexión filosófica se fijó en el ser humano, en su condición moral y política: a partir de ahora, el estudio del hombre será uno de los centros de atención de la filosofía. En segundo lugar, vieron la importancia que tiene la ley y las convenciones para la convivencia. Por último, se pueden considerar los fundadores de la pedagogía, convencidos de que la naturaleza humana puede ser educada y perfeccionada para alcanzar la virtud política.

Platón cita como frase de Protágoras la consabida: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son». La verdad es que la máxima de Protágoras ha hecho fortuna y se ha repetido como el estribillo del relativismo. Las

cosas no tienen consistencia real, en sí mismas no son nada. Es el hombre quien les otorga el ser, quien las hace ser de una manera u otra.

El relativismo de Protágoras tiene su origen en la filosofía de Heráclito. Probablemente asumió el cambio radical, según el cual nada hay fijo y estable, lo que hace imposible una comprensión objetiva del mundo. Si todo cambia, lo hace para cada uno de una manera diferente, con lo que obtenemos tantas normas o medidas como observadores. Por tanto, no podemos afirmar cómo son las cosas en sí mismas, sino solamente cómo son para nosotros.

Esta postura relativista puede ser entendida como subjetivismo o como idealismo. Si consideramos que «la medida de todas las cosas» es cada individuo, cada sujeto cognoscente, tenemos un subjetivismo en toda regla. En cambio, si «la medida» no es cada hombre, sino «el hombre» como especie, estaríamos ante una propuesta idealista: no hay algo que pueda ser llamado realidad objetiva, con una medida propia, sino que todo deriva del pensamiento.

Por lógica, la filosofía de Protágoras aboca en el agnosticismo. Si no podemos tener un conocimiento objetivo de la realidad, más difícil será tenerlo sobre Dios. Por lo menos, los sentidos nos posibilitan un contacto con este mundo; sin embargo, la existencia de la divinidad nos queda demasiado lejana. Si la primera frase del sofista puede considerarse el manifiesto del relativismo, la segunda supone una declaración clara de agnosticismo; es ésta: «Acercas de los dioses, yo no puedo saber si existen o no, ni tampoco qué forma puedan tener. Hay muchos impedimentos para saberlo, la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida humana».

Así las cosas, resulta muy difícil mantener la objetividad del bien y del mal. Protágoras pensaba que sobre cuestiones morales no se puede decir nada objetivo y concluyente: para unos, una misma cosa será buena y para otros, mala; para unos, justa y para otros, injusta. Pero el sofista se da cuenta de que en estas condiciones se hace imposible la convivencia, que el relativismo moral conduce al final del orden social, a la guerra de todos contra todos; por eso debe entrar en juego la habilidad del retórico, capaz de unificar criterios aunque no exista un criterio objetivo unificador.

Para meter las narices...

El lector comprenderá que dejarlo todo en manos de la habilidad retórica puede resultar muy peligroso. Nos ha llegado una anécdota que ilustra cómo el relativismo puede volverse contra sí mismo. Cuentan que Protágoras aceptó como discípulo a un alumno muy brillante, pero pobre, llamado Evatlo, que no podía pagarle sus honorarios. Como le interesaba tenerlo como discípulo, convino con el joven que le cobraría sólo la mitad al iniciar las clases y la otra mitad cuando defendiese algún pleito y lo ganase. Pero ocurrió que el estudiante completó sus estudios pero no emprendió ningún caso y, pasado cierto tiempo, Protágoras lo demandó reclamando la suma que le correspondía. Llegado el día del juicio, tomó la palabra Protágoras diciendo:

«Sábetete, oh necio joven, que de cualquier modo que este pleito salga, debes pagarme; pues si te condenan a ello, me habrás de pagar por sentencia; y si te libran, me pagarás por nuestro pacto». (Recuérdese que pactaron que le pagaría cuando ganara su primer caso).

A lo que Evatlo respondió:

«Sabed también vos, oh sabio maestro, que por lo mismo no debo yo pagaros; pues si los jueces me absuelven, quedo libre por sentencia; y si pierdo el pleito, lo quedo por nuestro pacto».

El caso, sobre el que todavía hoy nadie ha pronunciado un veredicto, lo explica largamente Celio en el libro V, cap. X, de sus *Noches áticas* (Universiad de León, León, 2006); también lo menciona Diógenes Laercio en el libro IX de *Vidas de los filósofos ilustres* (Alianza, Madrid, 2007).

Aparte de estas obras, el lector seducido por Protágoras puede leer las *Vidas de los sofistas* de Filóstrato (Gredos, Madrid, 2002) o los *Fragmentos y testimonios* publicados por Aguilar (Madrid, 1968).

Quien esté cautivado por las artimañas de los sofistas, debe tener en cuenta que no son filósofos al uso (de hecho, ellos se hacían llamar «sofós»). Lo deja muy claro Jenofonte: «Los sofistas hablan para engatusar, escriben para el propio lucro y no son nada útiles a nadie; ninguno de ellos se ha hecho sabio, sino al contrario, tiene bastante con que le digan “sofista”, lo que es una injuria para quien piensa sensatamente. Por eso, aconsejo guardarse de los preceptos de los sofistas, y no menospreciar, en cambio, las reflexiones de los filósofos; porque los sofistas van a la caza de los ricos y de los jóvenes, mientras que los filósofos son compañeros y amigos de todos, y ni halagan ni menosprecian la condición social de los hombres» (*El arte de la caza*, XIII, 8-9).

Existe un busto de Protágoras con la nariz rota. Quizá se la rompió a martillazos un alumno descontento o un contrincante derrotado que no pudo encontrar otra forma de responder a sus argumentos. O quizá fue simplemente el paso del tiempo, que al no poder con las ideas, la toma con las cosas materiales.

6. SÓCRATES

El Chato

En los Museos Vaticanos se pueden contemplar docenas de bustos en piedra de antiguos filósofos. Entre ellos, se reconoce enseguida el de Sócrates: luengas barbas, frente amplia, ojos saltones y nariz chata. Todas las representaciones escultóricas o pictóricas que se han conservado del filósofo ateniense tienen en común ese rasgo facial que le hace inconfundible: su roma nariz. Si la filosofía tuviera que ver con el tamaño del apéndice nasal, Sócrates quedaría fuera de catalogación, excluido, digámoslo así, por no dar la talla; pero ya he explicado que no se trata aquí de magnitudes cuantitativas sino cualitativas, no tanto de extensión cuanto de intensidad. El caso de Sócrates, *el Chato*, demuestra que meter las narices es cuestión más de empeño personal que de ciertas aptitudes anatómicas. Una nariz pequeña no tiene por qué ser inconveniente; al contrario, puede convertirse en el aliado perfecto si se quiere sorprender al personal.

Un saliente demasiado exagerado se ve enseguida, delata a primera vista, previene antes de que entre en acción. Sin embargo, en artimañas filosóficas, un rostro desnarigado no levanta la menor sospecha y nos coge por sorpresa acomodados en nuestras inciertas seguridades y adormecidos por el soporífero susurro del orden establecido. Gracias, quizá, a carecer del promontorio identificativo de esos agitadores profesionales que son los filósofos, Sócrates pudo meter las narices hasta lo más hondo. De esta manera volvió todo patas arriba, resquebrajó el orden helénico y puso fin a una era cuya forma de pensar estaba ya obsoleta.

Sócrates es el gran revolucionario. Vivió en la época de los sofistas, esos sabios profesionales que se dedicaban a enseñar el arte de convertir el discurso débil en fuerte y el fuerte en débil; y compartió con ellos el interés por el hombre, por el orden ético y político, por la educación de los jóvenes y por las disputas dialécticas. Pero vivió contra corriente. Mientras Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias y un largo etcétera de los intelectuales de la época enseñaban que todo era relativo, que nada es ni verdadero ni falso, ni bueno ni malo, ni justo ni injusto, sino que depende del hombre que juzga, el cual es «la medida de todas las cosas», Sócrates se empeñaba en encontrar la definición como expresión de la esencia inmutable de las cosas; mientras ellos utilizaban discursos grandilocuentes para convencer a sus adversarios, Sócrates dialogaba con hombres de toda condición con el objetivo de descubrir la verdad; mientras los sofistas cobraban



grandes sumas de dinero por sus enseñanzas y hacían ostentación de sus riquezas, Sócrates vivía pobremente, siempre vestía la misma túnica y caminaba descalzo. Frecuentemente decía: «¡Cuánto hay que no necesito!». Ellos eran muchos, pero Sócrates contaba con un arma devastadora: la ironía. Con ella cargó contra lo establecido y no dejó títere con cabeza. Claro que al final su desfachatez le pasó factura: fue condenado a muerte en 399 a.C.

Pero ¿qué hizo Sócrates para merecer la muerte? Simplemente, meter las narices. Se negó a dejar las cosas en su sitio, a pasar de largo, a desviar la mirada. Como un molesto tábano, aguijoneaba continuamente las adormecidas conciencias de los atenienses; como una descarga eléctrica, despertaba a sus conciudadanos y les obligaba a abandonar la manada y a pensar por cuenta propia. Enfrentó al individuo contra el Estado, a la subjetividad contra la objetividad establecida. Dinamitó los cimientos de una sociedad que creía en los dioses pero no en «el dios», que no era capaz de juzgar con clarividencia porque cargaba con demasiados prejuicios, que adiestraba a los jóvenes pero no los educaba. Divisó un ideal para Occidente en dirección opuesta al camino que Grecia había emprendido. Visto así, no parece tan desproporcionado el castigo que le impusieron quienes veían sucumbir su *statu quo*. Pero aunque aplastaron al insecto tras la picadura, no pudieron evitar que el aguijón quedara clavado en sus carnes.

Sócrates no dejó nada escrito, cosa que le distingue del resto de los filósofos, quienes llevaron a cabo su labor mediante la escritura. Muchos historiadores de la filosofía se han preguntado por qué Sócrates no escribió nada. A mi juicio, la respuesta es que no lo hizo justamente porque no quiso transmitir nada o, mejor dicho, justamente porque quiso transmitir «nada». Me explicaré: el «tábano de Atenas» concibió su significación histórica como meramente destructiva (que no es poco). Para edificar primero hay que derruir; en este sentido, la labor del ágrafo Sócrates fue conscientemente negativa. Para ello le bastaba sólo la palabra. La pregunta irónica, el diálogo personal, la conversación amistosa, son más hirientes, más resolutivos, más punzantes que la palabra escrita. Esta última, como la argamasa que debe reposar y secarse para conseguir dureza, se usa para construir; en cambio, la palabra hablada explota como la dinamita y desaparece. (*Semel emissum volat irrevocabile verbum*, tan pronto como se la emite, la palabra vuela, irrevocable).

Por esta razón, se comprende que Sócrates no creara un sistema filosófico, una escuela. Su filosofía era su propia vida, que sólo se puede transmitir mediante el diálogo y el contacto personal. No tenía discípulos sino amigos. Sus seguidores estaban unidos a su persona, no a una escuela; por eso, mantuvieron doctrinas diferentes e incluso opuestas. El hecho de no haber formado un sistema filosófico muestra que no era intención suya construir un nuevo orden; la labor constructiva quedaba para los muchos seguidores que tuvo, especialmente Platón, uno de los grandes literatos de todos los tiempos, con quien la palabra escrita se convirtió en la argamasa de los cimientos de Occidente.

Sócrates no escribió nada, porque no tenía nada que escribir. Su punto de partida era una nada que adoptó la forma de ignorancia; el de llegada, esa misma nada, esa misma ignorancia preñada de posibilidades. «Sólo sé que no sé nada» le llevará a admitir que «sólo sé que no sé nada»: principio y fin de la sabiduría socrática.

Los sofistas iban de sabios. Su habilidad persuasiva les permitía superar a cualquier disputador

y demostrar lo que les convenía, vencían en todas las confrontaciones dialécticas, eran los profesionales del saber. Pero justamente por ir de sabios no lo eran, se creían sabios, y ese engreimiento les hacía conformarse con lo mucho (que siempre es poco) que sabían. Al creerse sabios, no admitían su ignorancia, es decir, ignoraban su propia ignorancia, lo cual les dejaba inermes ante la ironía socrática. Sócrates, en cambio, consciente de las limitaciones de sus conocimientos, sólo formulaba preguntas, hasta que el interlocutor admitía que nada sabía. Pronto esa forma tan molesta de meter las narices de manera interrogativa se hizo temible en Atenas. Todos caían en la trampa, porque nadie era tan humilde como Sócrates, porque nadie era tan sabio como para reconocer su falta de sabiduría.

La ironía socrática hizo estragos en la sociedad griega y acabó con las seguridades sofísticas. Quemó los rastrojos, roturó los campos y los dejó preparados para la siembra. Sócrates se dedicó entonces a formar sembradores; él se conformaba con remover el terreno para que una nueva forma de razón echara raíces. Por eso no enseñaba, sino que ayudaba a sus interlocutores a descubrir la verdad que habitaba en su interior. En este sentido, el maestro de Atenas invirtió el orden establecido: la verdad ya no viene impuesta desde fuera, desde una instancia anónima, como el Estado, sino desde el interior del hombre. Cada cual dispone de un daimon que le dicta lo que debe hacer, de una voz interior que juzga por encima de intereses, gustos o prejuicios.

Mostrar cómo Sócrates provoca una revolución en el ámbito de las ideas sería una tarea de erudición histórica que no le corresponde a estas páginas. Pero creo que es claro que a partir de él se crea un nuevo concepto de razón, un surgimiento de la subjetividad, de la conciencia personal y de la ética. No hay que olvidar que el suspicaz Nietzsche le recriminaba por haber inventado la moral. Tampoco hay que olvidar que la historia de la filosofía le guarda un lugar privilegiado, como un nuevo comienzo de la reflexión filosófica, al considerar a sus antecesores únicamente como «presocráticos».

Para meter las narices...

La forma más directa de meter las narices en asuntos socráticos es leer los *Diálogos* de Platón que dibujan la figura de Sócrates: son suficientes *La Apología*, el *Critón*, el *Protágoras* y el *Fedón*.

En *La Apología*, Platón recoge (se supone que fielmente) la defensa de Sócrates ante el tribunal ateniense que le acusó de «no creer en los dioses en que cree la ciudad y corromper a la juventud». Allí se puede leer el episodio en que Querefonte acudió al oráculo de Delfos y preguntó si había algún hombre más sabio que Sócrates. El dios respondió que no.

El *Critón* es un diálogo muy breve en el que el discípulo del mismo nombre acude a la prisión con el fin de liberar a Sócrates. Los guardias están sobornados y todo preparado para huir, pero el maestro se niega: no vale la pena vivir de forma deshonrosa en contra de la ley; más vale sufrir la injusticia que causarla.

En el *Protágoras* se puede comparar el estilo socrático y sofístico, especialmente en lo referente al método dialéctico.

En el final del *Fedón* se nos narra la muerte del maestro, cómo rodeado de sus discípulos y amigos habló sobre la inmortalidad del alma y bebió impasible la cicuta.

Pero no sólo Platón nos sirve de referencia para conocer a Sócrates. También escribieron sobre él Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates, Apología*), Aristófanes (una comedia titulada *Las nubes*) y Diógenes Laercio (*Vida de los filósofos más ilustres*, libro II). El propio Aristóteles nos da su visión de Sócrates en la *Metafísica*, y san Agustín y Boecio y Hegel y Kierkegaard y Nietzsche... Al no haber dejado nada escrito, debe ser creado y recreado en cada época, también en la nuestra, porque cada momento histórico necesita su Sócrates.

Una obra muy documentada sobre el maestro de Atenas es *Vida de Sócrates*, de Antonio Tovar (*Revista de Occidente*, Madrid, 1947).

Para lectores más atrevidos, se recomienda leer la tesis doctoral de Sören Kierkegaard, de donde he extraído muchas ideas; lleva por título *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* (Trotta, Madrid, 2000).

El genio de Clarín pone una pizca de humor en todo este asunto. En un relato titulado *El gallo de Sócrates*, nos presenta a Critón saliendo de la prisión donde acaba de morir el maestro. Acaba de escuchar de sus labios: «Critón, recuerda que debemos un gallo a Asclepio, no te olvides de pagar la deuda». El discípulo se encuentra con un gallo, lo persigue y mantiene con él una divertida y sagaz conversación, hasta que de una certera pedrada acaba con su vida. (Véase Leopoldo Alas «Clarín», *Treinta relatos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995, pp. 355-359).

Lo que está claro es que Sócrates no puede ser tomado a la ligera. Fíjense en lo que dice Leszek Kolakowski al respecto: «Hay un hombre con quien todo filósofo europeo se identifica, aun cuando rechace sus ideas en su conjunto, y éste es Sócrates; un filósofo incapaz de identificarse con esta figura arquetípica no pertenece a esta civilización» (*Horror metaphysicus*, Tecnos Madrid, 1990, p. 9).

Si quiere ver a Sócrates con anteojos, no se pierda la cubierta y el libro de Norbert Bilbeny, *Sócrates. El saber como ética* (Península, Barcelona, 1998) o *Lo que Sócrates diría a Woody Allen*, de Juan Antonio Rivera (Espasa, Madrid, 2003).

Algunos interpretan la ironía socrática como cierta malicia burlona, a causa de hacer coincidir tales características temperamentales con ciertos rasgos físicos muy propios de nuestro filósofo, como son la cara redonda, la nariz roma y la boca grande. Algunos también dicen que Sócrates debía parecerse al bachiller Sansón Carrasco, que era «carirredondo, de nariz chata y de boca grande, señales todas de ser de condición maliciosa y amigo de donaires y de burlas» (*Don Quijote de la Mancha*, II, cap. III).

7. PLATÓN

Las narices muy altas

El encargo que dejó Sócrates al joven Platón fue nada más y nada menos que la construcción de Occidente. ¡Casi nada! ¡Como si fuera tan fácil! Una cosa es ir de acá para allá metiendo las narices y otra muy distinta poner las bases filosóficas de nuestra cultura. Hay que tener las narices muy altas para merecer semejante privilegio. Sea como fuere, la verdad es que somos hijos de Platón. Así las cosas, no parece tan exagerado aquel dicho de Alfred Whitehead según el cual la historia de la filosofía no es otra cosa que las notas a pie de página de las obras del genial ateniense. Mientras nosotros nos dedicamos a poner las notas a pie de página, Platón no deja de señalarnos con el dedo hacia arriba, como lo representa Raphael en *La escuela de Atenas*, queriendo elevar nuestra mirada para que no nos bajuras.

Platón (427-347 a.C.) aprendió mucho de Sócrates y comprendió a la perfección de qué iba todo el asunto; por eso, no se quedó en un mero socratismo, sino que evolucionó hasta un pensamiento original propio. Como buen discípulo, hizo suyas las doctrinas fundamentales de su maestro: el valor de una vida virtuosa, la importancia de la educación, el método interrogativo, la inmutabilidad y necesidad del saber científico y el amor a la sabiduría por encima de todo. Pero, como ya se ha dicho, Sócrates no podía tener discípulos al uso, por eso Platón fue más allá de las enseñanzas de su maestro y buscó la *fundamentación ontológica* de su legado.

Dicho de manera lapidariamente técnica: Platón elevó a categoría ontológica la definición buscada por Sócrates. Dicho de manera sencilla: Platón inventó el mundo de las ideas, un lugar (aunque no ocupaba lugar) donde habitan todas las definiciones, como un grandioso diccionario en el que las palabras como justicia, verdad, bondad, virtud, hombre, caballo, sabiduría, etc. tuvieran vida propia. Para poder explicar un mundo cambiante, plural y contingente, el discípulo de Sócrates postuló la existencia de una realidad fija, estable y absoluta, compuesta por entidades eternas, divinas, simples, inmutables e inopinables, que llamaba *ideas*.

Para saber lo que es la justicia, Sócrates proponía llegar a la definición mediante el diálogo; si llegamos a descubrir la definición de justicia, es decir, «lo que es» la justicia, habremos alcanzado lo común y objetivo. Esa definición, pensaba Sócrates, se encuentra de forma innata en la mente o en el alma, pero ¿cómo ha llegado a estar allí? A Platón se le ocurre la siguiente teoría: ha llegado a la mente porque existe en un mundo aparte sólo accesible a la inteligencia. Ese mundo de las



ideas se ordena *jerárquicamente*, a la manera de una monarquía. Por encima de todas se encuentra la idea suprema de *Bien*, en la que se condensa la plenitud de ser y de perfección. La idea de *Bien* es la idea de las ideas, la causa, el fin y la razón última de la que participan las demás cosas. Platón la representaba con la imagen del Sol.

Para explicar su pensamiento, Platón ideó una alegoría, conocida como *el mito de la caverna*, en la que compara a los hombres con prisioneros que nunca han visto la luz del Sol y permanecen encadenados en el fondo de una cueva, de espaldas a la única abertura que comunica con el exterior. Los prisioneros tienen a su espalda un muro elevado y sólo pueden oír las voces de los hombres que pasan tras él transportando diversos objetos en sus cabezas. Esos objetos, gracias a un fuego que arde a la entrada, proyectan, al modo de las sombras chinescas, sus reflejos sobre la pared del fondo de la cueva y los prisioneros sólo pueden ver esas imágenes. En este estado permanecen hasta que alguien los libere de las cadenas y les haga ver el engaño. Entonces podrán contemplar los objetos reales (las *ideas*) y salir al exterior, donde brilla el Sol (*idea de Bien*).

De forma similar vivimos los seres humanos. Mientras nos dejamos encadenar por nuestros sentidos, solamente podemos ver las cosas sensibles, que no son sino imágenes o sombras de la verdadera realidad. Pero gracias al ejercicio de la *dialéctica*, del diálogo filosófico, somos capaces de liberarnos de las cadenas, de ver más allá de nuestras propias narices y de contemplar el mundo verdaderamente real.

Imagínese el lector que, por meter las narices, se encontrara como esos prisioneros, pero que alguien lo desatara y le ayudara a subir por el muro que tiene a la espalda. Cuando hubiera llegado arriba y se asomara a la luz para ver los objetos que causan las sombras, ¿qué le ocurriría? Probablemente no vería nada, porque la luminosidad dañaría sus ojos, hechos a la oscuridad y desacostumbrados a la luz. Esto significa que lograr el conocimiento del mundo suprasensible no es fácil, sino que requiere un gran sacrificio.

Pero, al cabo del tiempo, los ojos del aventurado lector se irían acostumbrando a la claridad hasta que lograrían disfrutar de los objetos mucho más que de sus sombras. Se daría cuenta, entonces, de que los objetos verdaderos tienen tres dimensiones y formas y colores diversos. Pero, después de esta excursión al mundo de las ideas, tendría que regresar a su sitio y volver a contemplar las sombras. ¿Qué le ocurriría entonces? Seguramente lo que ocurre cuando se entra en una habitación en penumbra un día soleado: no vería apenas y juzgaría erróneamente sobre las sombras de allá abajo. Entonces, el osado lector querría avisar a los demás prisioneros sobre el «engaño» e intentaría convencerlos de que lo que han visto desde siempre no es real, sino sombras de la verdadera realidad. Pero ¿qué pensarían ellos? ¿No creerían que aquel intruso no está bien de la cabeza? ¿No lo cogerían y lo matarían si pudieran?

Esto último es lo que le ocurrió a Sócrates. Por empeñarse en avisar a sus contemporáneos de que lo que ven no son sino sombras, perdió la vida.

Pero la «derrota» de Sócrates fue una victoria que le otorgó al discípulo la fuerza suficiente para salir de la caverna. Platón nos está diciendo que no nos tenemos que conformar con lo que captan nuestros sentidos, sino que debemos ir más allá hasta ver qué hay tras las apariencias, hasta descubrir lo suprasensible que es la causa de lo sensible. Los prisioneros que no logran desatarse y siguen pensando que lo real son las sombras no pueden hacer ciencia, sólo pueden dar opiniones

diversas. Ocurriría como si nos empeñáramos en discutir sobre cuál es la sombra verdadera de un jugador de fútbol (las luces de los estadios proyectan varias a la vez). Sólo podremos decir algo científicamente consistente si nos fijamos, no en las sombras, sino en el jugador mismo.

Por lo tanto, la clave para entender el mundo radica en comprender que, en definitiva, no es real, sino solamente una copia de la verdadera realidad, que son las ideas. Sólo somos sombras chinescas que nos movemos gracias a que las siluetas reales se mueven, como la sombra que marca las horas en un reloj de sol, pero si se oculta el astro rey o se rompe el estilo, simplemente desaparece, y el reloj se hace inútil. Esta es nuestra condición y la condición de todo lo que nos rodea.

Lo que ocurre es que nos resulta difícil admitirlo, porque lo hemos olvidado, porque sufrimos una amnesia radical, metafísica, y no recordamos el estado normal de las cosas. Ese olvido ontológico tiene como causa principal nuestra naturaleza corpórea, pues cuanto más confiamos en los sentidos más nos alejamos del verdadero conocimiento. Sólo el cultivo de la inteligencia pura, desligada de lo sensible, nos permitirá superar la amnesia absoluta y recordar ese estado primigenio, cuando no había sombras y la luminosidad era total. Se entiende, entonces, que para Platón conocer no sea otra cosa que recordar. Teoría que se conoce con el nombre de *reminiscencia*.

En el año 387 a.C., Platón fundó la *Academia*, una auténtica universidad antigua. Allí enseñó hasta su muerte, acaecida en 347 a.C. En la Academia de Platón se estudiaba Filosofía, Matemáticas, Astronomía y seguramente también Zoología y Botánica. Junto a estas disciplinas se atendía a la formación humana de los alumnos, también, lógicamente, en su aspecto político. En el dintel de la puerta de entrada a la Academia había un letrero que decía: «Que nadie entre sin saber geometría», pues no se puede acceder al saber puro (la *noesis*) sin un dominio del saber hipotético (la *dianoia*).

Fue en política donde Platón metió las narices hasta el fondo. No es que fuera un comprometido, como diríamos ahora, sino más bien un idealista que buscaba la ciudad perfecta, la organización social ideal donde reinara la justicia. Para encontrarla se le ocurrió estructurarla del mismo modo a como lo está el alma humana. Así, al igual que el alma es tripartita (pues desarrolla tres funciones: racional, irascible y concupiscible), la sociedad ha de estar estructurada según ese modelo. En ella, los *filósofos* desempeñarán la función de gobernar, desarrollando la prudencia o sabiduría práctica como la virtud propia de la parte racional (alma de oro). Junto a ellos, los *guardianes* deberán ocuparse de la protección del orden social como reflejo que son del valor de la parte irascible (alma de plata). A su vez, los *artesanos* y *labradores* son los que deberán mantenerla, pues son el espejo de la templanza de la parte concupiscible (alma de hierro y bronce), ya que se encargan de procurar y distribuir los bienes materiales.

Del mismo modo que el hombre armónico debe integrar las tres funciones del alma, la sociedad no sería perfecta sin la integración de las tres clases sociales. Pertenecer a una clase social o a otra no depende de las riquezas u otros motivos similares, sino de la naturaleza. Por ejemplo, aquellos que, por naturaleza, desarrollan el alma racional más que las otras dos, serán los que gobiernen. Lo mismo ocurre con los restantes. De lo que se trata fundamentalmente es de colocar a cada individuo en el lugar que por naturaleza le corresponde, así como procurar que no

se mezclen las clases. De ello se ocupa la virtud social por antonomasia que es la *justicia*.

Como puede apreciarse, el planteamiento platónico no es muy democrático que digamos, sino todo lo contrario. Sin embargo, hay que decir en favor de Platón que, en cierto modo, su proyecto surge por un exceso de idealismo o, lo que es lo mismo, por haber puesto las narices muy altas, por haber buscado la utopía. En su obra *El espíritu de la utopía* (1918), el filósofo alemán Ernst Bloch afirma que «la utopía no es la huida hacia lo irreal, sino la exploración de las posibilidades objetivas de lo real y la lucha por su concreción». Creo que eso es lo que pretendió Platón.

Al modo de nuestro Ortega y Gasset, Platón temía una «rebelión de las masas» que pudiera conceder el gobierno de la ciudad a un hombre de hierro o bronce. Ese error lo pagaríamos muy caro: nada más y nada menos que con el fin de la sociedad. Debemos, por tanto, estar sobre aviso y no dejar las riendas de la cosa pública en manos de cualquiera.

El «divino» Platón, como lo llamaban los antiguos, cumplió el encargo que le había hecho Sócrates. Nos enseñó que hay algo detrás de las apariencias que debemos descubrir, aunque no sin esfuerzo; nos asomó a la profundidad del ser humano, de su valor moral, y nos dejó una obra impresionante para que sigamos escudriñando su pensamiento y no nos olvidemos de seguir haciéndonos preguntas.

Para meter las narices...

Si nos adentramos en los imprescindibles *Diálogos* platónicos (publicados por la editorial Gredos), enseguida observamos que están llenos de imágenes y mitos. El elemento mítico en Platón no es casual, sino que aparece para contrarrestar el movimiento irónico llevado a cabo por Sócrates y que se encuentra, como es lógico, en los *Diálogos* socráticos o de juventud. El uso de mitos en la obra de Platón obedece a la intención constructiva de su filosofía. Ya se ha dicho que la ironía no construye y que necesita de una fase que concrete y edifique. Por este motivo, casi todas las doctrinas platónicas, por lo menos las fundamentales, se apoyan en imágenes míticas o alegóricas. Si el lector quiere meter las narices en este asunto, le remito a los siguientes lugares:

— En el *Timeo* (29a y ss.) se narra el mito del nacimiento del Cosmos.

— En el *Banquete* (202a y ss.) se encuentra el mito de Eros, hijo de Poros y Penia.

— Al final del *Gorgias* (523b y ss.) se puede buscar la leyenda de las islas de los bienaventurados y el Tártaro.

— Sobre el destino de los muertos, consúltese el *Fedón* (112c y ss.).

La *República* está llena de imágenes y alegorías, como el mito de Er (614c y ss.), el mito de la caverna (514a y ss.), la historia del pastor Giges, capaz de volverse invisible (360a y ss.) y el mito de los metales (414d).

— La historia de nuestro bienhechor Prometeo, que se arriesgó a robar el fuego de los dioses, se halla en el *Protágoras* (320d y ss.).

Por último, el alma humana queda simbolizada en el mito del carro alado; para disfrutar de él hay que leer el *Fedro* (245d).

Platón es suficiente para saciar el apetito filosófico del paladar más exigente. Estoy seguro de que sólo con el aperitivo de algunos de sus diálogos quedará plenamente satisfecho. El que no aspira más que a catar algún bocado puede comenzar leyendo algo sobre Platón, por ejemplo, el pequeño libro de R. M. Hare titulado *Platón* (Alianza, Madrid, 1991). Me gusta la advertencia con la que se abre la obra: «Este libro no está destinado a sumarse a la ya enorme y creciente literatura de erudición platónica, sino a servir de ánimo y ayuda para la gente comente que desea conocer a Platón» (p. 7).

Son célebres los viajes que realizó Platón. Tras la muerte de Sócrates (399 a.C.), huyó a Megara y después inició un viaje por Creta, Egipto y Cirene. Entre el año 390 y el 388 viajó la Magna Grecia. En Tarento conoció a Arquitas, con quien entabló gran amistad. Pasó después a Sicilia, donde conoció a Dión, quien lo introdujo en la corte de Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa. En esta época entró en contacto con las doctrinas pitagóricas. En Siracusa, intentó poner en práctica sus ideales políticos, pero por intrigas de la corte acabó vendido como esclavo, aunque fue rescatado por un socrático llamado Anníceris. En 366 a.C. viajó a Sicilia por segunda vez para intentar poner en práctica su teoría política con la colaboración de Dionisio el Joven, pero también fracasó. Allí volvió una tercera vez (en 361 a.C.) con el proyecto de prestar servicios a su amigo Dión, que culminó con otro fracaso. A raíz de este hecho abandonó definitivamente la esfera pública y reservó su vida a la investigación y la docencia en la Academia hasta su muerte, acaecida en 347 a.C. Dice Cicerón que murió escribiendo el día del aniversario de su nacimiento.

El interés de Platón por que nadie entrara en su Academia sin saber geometría se puede deber a un hecho sucedido en el año 430 a.C. en Atenas. Aquel año la ciudad fue duramente castigada por una epidemia de peste, razón por la que se consultó al oráculo de Delfos. Los sacerdotes determinaron la razón de la ira de Apolo —quien según la religión griega manda las epidemias— en que el altar de su templo en Atenas era demasiado pequeño. El oráculo ordenó que se duplicara su tamaño si se quería apaciguar la ira del dios. Ocurría, sin embargo, que el ara tenía forma cúbica y los atenienses, por querer detener lo antes posible la epidemia, no se pararon a hacer muchos cálculos geométricos; se limitaron a multiplicar por dos la arista y construyeron un nuevo altar que resultó no ser el doble, sino ocho veces mayor que el anterior. Esta desproporción, lejos de reducir la cólera del dios, la aumentó y Apolo multiplicó la virulencia de la epidemia. Parece que este hecho impactó fuertemente en la conciencia de los atenienses, en especial, en Sócrates, quien se lo habría transmitido a sus discípulos. Platón interpretará que si los atenienses se hubieran dedicado a hacer cálculos geométricos se hubieran salvado muchas vidas. De todas formas, hay que decir que con regla y compás no se puede duplicar un cubo, pues la fórmula obliga a multiplicar la arista por $\sqrt[3]{2}$, un número irracional. (Véase José Luis Pardo, *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2004, pp. 119-121).

Lou Marinoff nos receta *Más Platón y menos Prozac* (Ediciones B, Barcelona, 2000) y, aunque no sólo habla del filósofo ateniense, le cede el protagonismo del título. Espero que, a pesar del libro de Marinoff, y después de leer estas líneas, nadie confunda a Platón con el nombre de un nuevo antidepresivo.

A los amantes del cine les recomiendo *Matrix* (Larry y Andy Wachowski, 1999), según

algunos, una alegoría de la alegoría de la caverna; según otros, simplemente una película de ciencia-ficción.

Al leer al «divino» hemos de tener en cuenta lo que decía Alain, seudónimo de Emile Chartier: «Todo es verdad en Platón, lo cual no implica que haya que creer todo lo que dice».

8. ARISTÓTELES

Olfato científico

Hay futbolistas con olfato de gol, inversores con olfato para las finanzas, periodistas con olfato informativo, detectives con olfato policial. Estas personas disponen de un don natural, de una intuición especial que les hace estar siempre en el lugar oportuno, en el momento preciso, con la compañía apropiada. Sólo a ellas se les presenta la ocasión calva y saben aprovecharla. El fino sentido del olfato que han desarrollado les ha otorgado una facilidad congénita para habérselas con el gol, las finanzas, las noticias importantes o los crímenes perfectos. A veces decimos que tienen suerte, y con razón, porque les ha tocado en suerte un sexto sentido que se activa con mayor frecuencia que en el resto de los mortales. Uno de estos hombres con un olfato especial fue Aristóteles: él disponía de un instinto excepcional, de una predisposición innata para la ciencia, en particular y en general.

Tras la muerte de sus padres en Macedonia, el adolescente Aristóteles fue adoptado por su tío Proxeno, quien descubrió su excepcional talento para la ciencia y lo envió de Estagira a Atenas, a la Academia de Platón, para que se convirtiera en médico. Me imagino al jovencuelo macedonio haciendo las maletas y llegando a la capital del mundo con el corazón palpitante, conmovido al llegar al puerto del Pireo, al entrar en el Ágora y subir a la Acrópolis, impresionado por el ir y venir de tanta gente, el bullicio de las calles y el ambiente del mercado, donde vería grupos de filósofos barbudos discutiendo sobre algún asunto trascendental o astrónomos explicando sus teorías. También me imagino al recién llegado absorto ante la inscripción del dintel de la entrada a la Academia, donde se podía leer: «*Que nadie entre sin saber geometría*», y presentándose ante el maestro, ante el tribunal mismo de la sabiduría, con las manos vacías pero con unas ganas inmensas de aprender.

Pronto daría muestras de un olfato especial para la ciencia y se convertiría en un discípulo privilegiado, cambiando su vocación médica por la Ciencia con mayúscula. Debo aclarar que existe una diferencia esencial entre el olfato científico de Aristóteles y los otros tipos olfativos a los que me he referido al principio. Mientras que estos tienen el carácter de una intuición, el olfato propio de los científicos es de otra clase: se parece más al de los perros rastreadores que husmean a ras de suelo para encontrar la pista de su presa. Una de las manías de Aristóteles era coleccionar cosas, desde especies animales y vegetales hasta constituciones de diferentes polis, y creo que lo hacía para poder pasar su olfato una y otra vez por todos y cada uno de los elementos



coleccionados a fin de clasificarlos y estudiarlos.

En fin, ese olfato privilegiado le preparó para coronar la filosofía griega. Disponía de una mente privilegiada, abierta y ordenada, justo lo que necesitaba la filosofía platónica para no perderse en un exceso de idealismo. Los veinte años en la Academia le sirvieron para conocer en profundidad el platonismo y renovarlo desde dentro, logrando una filosofía original e integradora de todo el saber de la época. Si Platón nos enseñó a filosofar, Aristóteles nos preparó para pensar científicamente.

Aristóteles (384-322 a.C.), discípulo de Platón (y, por tanto, nieto filosófico de Sócrates), también se nutrió de las doctrinas de su maestro, pero no admitió el dualismo ontológico. Pensó que las ideas correspondían a las esencias de las cosas y que no se encontraban en un mundo aparte, sino en los mismos seres sensibles. Las construcciones teóricas de maestro y discípulo se han considerado tradicionalmente como antagónicas, y la verdad es que, en los temas centrales, no están de acuerdo. Esto no significa, empero, que Aristóteles pueda ser entendido sin Platón, sino que se podría decir que la filosofía del discípulo es el «resultado lógico» de un estudio profundo de las doctrinas del maestro. Así como Platón nos ayuda a conocer a Sócrates, del mismo modo, Aristóteles nos ayuda a comprender mejor a Platón.

No cabe duda de que con Platón y Aristóteles la historia de la filosofía ha llegado a uno de sus momentos de esplendor. Nos podemos imaginar al maestro ya anciano discutiendo con su discípulo, cada uno con su estilo propio, pero con una misma mentalidad y un mismo afán: el amor a la verdad. Los vemos en el fresco de Raphael, *La escuela de Atenas*, ocupando el centro y rodeados de múltiples filósofos: el maestro, con el Timeo bajo el brazo, señalando el mundo de las Ideas; el discípulo, portando la Ética, señala el suelo con la palma de la mano.

Así como Platón dio valor ontológico a la definición socrática, Aristóteles se lo quitó. Las esencias de las cosas no están en un mundo aparte, ideal y suprasensible, sino que forman las sustancias del mundo sensible, individuales y materiales, y las podemos conocer formando conceptos mentales. La idea de caballo no existe en sí, sino en cada caballo (es su *forma sustancial*) y en la mente de quien posee su concepto. Por tanto, el discípulo no niega las ideas, sino que las escribe con minúscula, pues no acepta que sean seres independientes de las cosas.

El maestro es idealista, no en el sentido moderno de que el pensamiento funda el ser, sino en cuanto dota de realidad a las ideas y, a partir de ahí, desarrolla una filosofía original. El discípulo, en cambio, es realista: sólo existen cosas reales y concretas que percibimos con los sentidos y, a partir de ellas, mediante la abstracción, podemos formarnos ideas. Primero existe Glaucón y después la idea o concepto de hombre. Aristóteles tuteó a las ideas y las bajó de ese mundo suprasensible donde las había colocado Platón.

Pero hay más diferencias entre Platón y Aristóteles. Mientras que en el primero impera el espíritu intuitivo y el genio poético, en el segundo encontramos el paradigma del talento científico y la objetividad. El maestro desprecia el conocimiento de lo sensible; el discípulo observa, colecciona y analiza lo sensible, para deducir sus cualidades específicas. El fundador de la Academia busca un Estado ideal donde el hombre pueda vivir en armonía; el director del Liceo estudia las realidades políticas concretas con tal de establecer cuál es la más conveniente. Platón es un pensador especulativo y sintético; Aristóteles, en cambio, toma en cuenta la experiencia y es

inductivo: su investigación comienza siempre organizando los casos particulares, estudiando las experiencias observadas, teniendo en cuenta las opiniones de otros y descendiendo continuamente al detalle, para elevarse después hasta la especulación.

El ateniense sostuvo siempre las narices muy altas, mientras que el estagirita prefirió rastrear las pistas de la naturaleza humana. Ambos catapultaron a Occidente hacia la especulación, tirando uno para arriba y el otro hacia delante, aunando fuerzas y proyectando una parábola que tiende al infinito. Con razón decía Hegel que la trayectoria iniciada por Platón llega a su cenit con Aristóteles y que nadie tiene más derecho que estos dos pensadores a ser llamados maestros del género humano.

¿Cómo podemos catalogar la relación entre Platón y Aristóteles? ¿Hay oposición o, más bien, un proceso de perfeccionamiento? Quizá ambas cosas: la oposición lleva al perfeccionamiento. Algunos autores, como Tredennick, Sabine o Popper, piensan que lo mejor que hay en Aristóteles se debe a la inspiración platónica. Pero, a mi juicio, tal opinión resulta exagerada, pues, aunque se puede decir que las narices de Aristóteles inspiraron profundamente la esencia platónica, la originalidad del estagirita queda patente y su filosofía resplandece con luz propia.

Lo que no encontramos en Aristóteles es la genialidad platónica para concentrar su pensamiento en una alegoría como la de la caverna. Pero esta falta pasa desapercibida cuando leemos su *Ética a Nicómaco*, donde el estagirita mete las narices en el fondo del comportamiento humano. Siguiendo a Claudio Magris, podemos decir que, acosado por el orden, por la pasión por catalogar y definir, por su espíritu científico, Aristóteles se convirtió en uno de los grandes moralistas de todos los tiempos. Así como nos legó su gran invento lógico, el silogismo, del mismo modo debemos al pensador de Estagira la definición de virtud como término medio entre el exceso y el defecto, que no es mediocridad, sino excelencia.

En el libro VIII de la *Ética* que dedicó a su hijo, nos sorprende con un hermoso tratado sobre la amistad. Gracias a la amistad, los bienes son mejores y los males se soportan con más facilidad. Por eso, se la considera una virtud o una relación que va acompañada de virtud. En las desgracias, los amigos son como un refugio; en la prosperidad, una bendición. Cuando en una polis reina la amistad, apenas es necesaria la justicia para mantener el orden y la convivencia. Por esa razón, más quieren los legisladores que haya concordia entre los ciudadanos que temor a las leyes. Porque el hombre es sociable por naturaleza («animal político»); por eso, dice Aristóteles, «quien no necesite vivir en sociedad no es un hombre, sino un dios o una bestia». Fuera de la *polis*, los seres humanos son como las manos cortadas de sus brazos.

Para meter las narices...

Meter las narices en las obras de Aristóteles resulta una tarea mucho más atrevida que hacerlo en las de Platón. En cierto modo, los *Diálogos* platónicos son más asequibles, debido a su tono literario. Las obras del estagirita, en cambio, se parecen más a apuntes de clase donde no se busca agradar al lector, sino explicar de la manera más concisa y precisa posible aquello que interesa. Sin embargo, sería indigno de alguien que se precie husmeador en estos asuntos no haber ojeado

quiera la *Ética a Nicómaco* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985), *La política* (Editora Nacional, Madrid, 1981) o, por qué no, la *Metafísica* (Gredos, Madrid, 1994, edición trilingüe) del pensador de Estagira.

El Califa de Bagdad, Al-Mamún, responsable de la Dar al-ilm (La casa de la ciencia) en el siglo IX, mandó traducir las obras de Aristóteles al árabe. Más tarde, del árabe se tradujeron al latín y así es como entró el estagirita en Occidente durante la Edad Media.

Si bien es cierto, como señala Whitehead, y ya hemos dicho, que la filosofía no es otra cosa que las notas a pie de página de los *Diálogos* de Platón, no lo es menos que Aristóteles ha sido traducido, interpretado, admirado y perseguido, venerado, odiado, sepultado y resucitado. Fue *el filósofo* por excelencia para los escolásticos y, según Dante, «maestro de los que saben»; sin embargo, fue despreciado por los modernos.

Ante mis narices tengo un volumen curioso. Se trata de las *Cartas filosóficas que bajo el supuesto nombre de Aristóteles escribió el Rmo. Padre Maestro Fray Francisco Alvarado, conocido ya comúnmente por El Filósofo Rancio, en las que demuestra la insuficiencia y futilidad de la filosofía moderna para el conocimiento de la naturaleza, su oposición (sic) con los dogmas de nuestra santa Religión, sus perniciosas doctrinas contra las buenas costumbres, y su influencia en el trastorno de los Gobiernos legítimos* (Madrid: Imprenta de E. Aguado, bajada de Santa Cruz, 1825). En estas *Cartas del Filósofo Rancio*, el mismísimo Aristóteles escribe desde el Infierno para indagar las razones por las que su filosofía merece tanto desprecio por parte de los modernos. El encargado del correo será su incondicional Averroes, que le trae las conclusiones de sus enemigos escritas en latín. El filósofo pide a Cicerón que las traduzca y observa serias deficiencias gramaticales, por lo que deduce que sus obras fueron mal interpretadas y de ahí el rechazo por parte de los modernos.

El pensamiento del estagirita goza de una actualidad inusitada en el ámbito del estudio de la toma de decisiones, tanto en el plano individual y social como en el mundo de la empresa, tal y como lo ponen de manifiesto publicaciones del estilo del libro de Tom Morris, *Si Aristóteles dirigiera la General Motors* (Planeta, Barcelona, 2005).

9. EPICURO

¿A qué huele la felicidad?

A Epicuro le tocó vivir el desmoronamiento de la Grecia esplendorosa. Nació en Samos en el año 341 a.C., llegó a Atenas para hacer el servicio militar justo cuando acababa de morir Alejandro Magno (323 a.C.). En ese momento, la Academia de Platón y el Liceo de Aristóteles (que acababa de morir en el destierro) disputaban una carrera cultural en franca decadencia. Académicos y peripatéticos habían construido soberbios edificios donde albergar la sabiduría, pero habían dado la espalda a los problemas reales de la gente, se habían preocupado más de la teoría que de la práctica, de los libros que de la vida. Entre la Academia y el Liceo, Epicuro fundó al cabo de los años su *Jardín*: no era una universidad, ni una escuela, sino un lugar de reunión de amigos en torno a un sabio que metió las narices tanto en lo humano como en lo divino.

No le convencían ni las doctrinas platónicas ni las aristotélicas, por lo que volvió a un materialismo de corte atomista, según el cual no tiene sentido hablar de realidades suprasensibles, porque lo único que existe es lo material. Estas ideas las expuso en una obra llamada *Canon*, es decir, norma a seguir o criterio de conocimiento; de aquí que su teoría del conocimiento se conozca con el nombre de «canónica».

Según la «canónica», conocemos gracias a *sensaciones* producidas por átomos que se desprenden de los objetos y afectan a los sentidos. Esas sensaciones provocan *sentimientos* o *pasiones*, es decir, reacciones de placer o dolor, y *anticipaciones (prolepsis)* o imágenes por las que la mente se anticipa al conocimiento sensible. Gracias a estas anticipaciones, cuando oímos pronunciar la palabra «hombre», como ya tenemos la imagen anticipada de hombre, lo conocemos inmediatamente. Estos tres grados cognoscitivos son siempre objetivos y nunca nos llevan a engaño. En cambio, el cuarto grado, a saber, las *representaciones imaginativas de la mente*, por las cuales imaginamos, pensamos y proyectamos, nos conducen muchas veces a error por cuanto están separadas de los sentidos. Evitar las representaciones erróneas (opiniones) será primordial a la hora de alcanzar la *ataraxia* o *imperturbabilidad* propia del sabio. La seguridad de no haberse equivocado fortalece el ánimo para luchar contra los fantasmas del miedo producidos por una cosmovisión contaminada de elementos míticos e imaginativos.

La Física de Epicuro es deudora del atomismo de Demócrito, aunque con algunas



rectificaciones. Epicuro parte de que todo son átomos o agregados de átomos, los átomos se mueven constantemente en el vacío, chocan entre sí y producen todas las cosas. La naturaleza entera tiene la misma composición: también el alma y los dioses están compuestos por átomos; lo que pasa es que los átomos del alma son muy sutiles y los dioses tienen la capacidad de regenerarse continuamente, por lo que son inmortales y felices. Los átomos, aunque son indivisibles, constan de un número finito de partes, lo que hace que, al mezclarse, formen cosas diferentes.

Epicuro añade a los átomos una cualidad que no tenían en la física atomista: el peso. Esta cualidad hace que los átomos caigan verticalmente en el vacío. Pero la simple caída vertical de los átomos no explica que choquen entre sí y produzcan diferentes objetos. Para dar razón de ello, Epicuro explica que mientras los átomos van cayendo verticalmente se produce una inclinación azarosa que los desvía de su trayectoria provocando los choques. Esa inclinación o, mejor dicho, declinación (*parenklisis*), será bautizada por Lucrecio con el nombre latino *clinamen*.

Pero donde Epicuro metió las narices de lleno fue en la ética. Lo que realmente importa no son las abstractas teorías, sino encontrar una forma de vida, un «ideal del sabio», que lleve a la tranquilidad de ánimo y a la felicidad. Lo que ocurre es que esta forma de vida no está al alcance de todos, sino sólo de los que logran alejarse del sufrimiento, causado fundamentalmente por el temor a la muerte, a los dioses y al dolor. El remedio, para Epicuro, no podía ser otro que la filosofía, ya que gracias a ella llegamos a conocer qué es la muerte, qué el destino y en qué consiste el dolor. Lo que realmente nos atemoriza es enfrentarnos a lo desconocido, pero cuando lo conocemos ya no nos parece tan terrible.

Vayamos por partes. En primer lugar, la muerte no ha de preocupar al sabio porque ésta realmente no existe, pues en ella no hay ningún tipo de sensación. Cuando estás vivo no estás muerto y cuando estás muerto no te enteras; por tanto, ¿a qué tanta preocupación?, ¿a qué tanto miedo? «Acostúmbrate a pensar —escribe Epicuro a Meneceo— que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y mal está en el sentido, y la muerte no es otra cosa que la privación de este sentido mismo. Así, el perfecto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace que disfrutemos la vida mortal, no añadiéndole tiempo ilimitado, sino quitando el amor a la inmortalidad. Nada hay que cause temor en la vida para quien está convencido de que el no vivir no guarda tampoco nada temible».

El ansia de inmortalidad debe ser excluida del ánimo del sabio y aceptar que la muerte acaecerá como algo natural. Así como no se han de desear alimentos abundantes, sino los más sabrosos, del mismo modo, se ha de vivir la vida lo mejor posible sin que nos perturbe si es larga o breve.

En segundo lugar, tampoco el temor al destino ha de perturbar la paz del sabio. Pensamos que los dioses se preocupan de nosotros, pero la Física nos ha demostrado que no es así, que ellos tienen su propia vida y buscan su propia felicidad.

Por último, el dolor nos perturba a menudo y pone una nota discordante en la melodía de nuestra felicidad. Además, parece muy difícil de eludir. Sin embargo, aunque muchas veces no podemos evitarlo, lo que sí podemos es sortear sus consecuencias. Por tanto, Epicuro aconseja, por una parte, asumir que hay dolor y, por otra, intentar esquivar sus efectos.

La receta contra los males del hombre —la muerte, el destino y el dolor— es doble: el conocimiento de la causalidad necesaria en la naturaleza, por una parte, y la libertad, por otra. Para explicar la libertad, Epicuro echa mano de la teoría del *clinamen*; así, la acción libre resulta de las pequeñas variaciones que podemos provocar en la caída de los átomos del alma. Un gato que cae de un árbol no puede evitar el desplome, pero sí realizar ciertas variaciones que le hagan caer sobre sus patas (sabemos que los gatos son expertos en tales movimientos); tampoco los copos de nieve pueden evitar caer sobre el camino, pero, si tuvieran conciencia, podrían «elegir» posarse un poco más acá o un poco más allá. En esa ligera posibilidad de modificar el destino consiste la libertad humana.

La libertad sigue el criterio del placer, considerando bueno aquello que causa bienestar y malo aquello que provoca dolor. «Por este motivo —sigue diciendo a Meneceo— afirmamos que el placer es el principio y fin de una vida feliz, porque lo hemos reconocido como un bien primero y congénito, a partir del cual iniciamos cualquier elección o aversión y a él nos referimos al juzgar los bienes según la norma del placer y del dolor».

Pero ¿a qué huelen el placer y el dolor? El placer despide un aroma de bienestar corporal y mental, mientras que el dolor desprende un hedor putrefacto que advierte de la existencia de una perturbación del estado natural. Técnicamente, si puede hablarse así, el placer se obtiene con la adecuada colocación de los átomos dentro del cuerpo (y del alma) o, en caso de no lograrse la quietud, su movimiento apropiado.

Epicuro hace la siguiente distinción de placeres: por una parte, están los placeres del cuerpo y, por otra, los espirituales, que se combinan con los *cinéticos* —en movimiento— y los *catastemáticos* —en reposo—. Esta combinación da como resultado cuatro estados placenteros con una gradación de menor a mayor. La *euphrosyne* —placer cinético del cuerpo—, que incluye las sensaciones producidas por un movimiento del cuerpo, como por ejemplo, el baile. La *khara* —placer cinético del espíritu—, que son las imágenes placenteras, como sería ver una película o escuchar una sinfonía. La *aponia* —placer catastemático del cuerpo—, que busca la ausencia de dolor, como el descanso o el sueño. La *ataraxia* —placer catastemático del espíritu—, que es la felicidad.

El placer más alto será la *ataraxia* o imperturbabilidad, que sólo conseguirá el hombre sabio. La felicidad consistirá en alcanzar ese estado mediante la selección de los placeres, pues no hay que dejarse embaucar por todas las cosas agradables ni asustarse por los dolores que se nos puedan presentar. El sabio deberá saber seleccionar los placeres lo que significa que ni se han de elegir todos los placeres ni cualquier placer; además, a veces, puede ser más útil un dolor que una satisfacción inmediata.

El sabio debe tener un agudo olfato para distinguir entre todos los deseos los que son necesarios y naturales y los que son vanos. El deseo de alimento es necesario y natural, ya que si no lo satisfacemos se produce un dolor; en cambio, desear alimentos exquisitos es un deseo vano, cuya satisfacción produce un placer cinético, es decir, de un grado inferior al que se tenía. El movimiento hace variar el placer, pero no aumentarlo. Esto significa que el sabio debe saber rechazar algunos placeres y controlar sus deseos; de esta forma llegará a la autarquía, al autodomínio y a la independencia perfecta.

La autarquía implica un «vivir escondido», ajeno a la vida política. La participación en la vida pública conlleva grandes perturbaciones para el espíritu, por eso es impropia del sabio. Epicuro fue testigo de una época en decadencia y de gran inestabilidad política, ante la cual, como el avestruz, esconde la cabeza y se refugia en la amistad de un reducido grupo de seguidores en su jardín. Epicuro saca las narices de todo lo concerniente a la política (¡para qué complicarse la vida!), con el fin de olfatear sin preocupaciones el aroma del placer. La única preocupación social que ha de tener el sabio es la de cultivar la amistad, porque los amigos hacen que el placer sea mayor y más duradero, pues comparten las mismas convicciones y los mismos gustos.

Esta es la buena vida a la que aspira el sabio epicúreo. Pero queda una cuestión pendiente: ¿la buena vida no nos impedirá lograr la vida buena?

Para meter las narices...

Diógenes Laercio, en el libro x de su *Vida de los filósofos más ilustres*, dedicado a Epicuro, nos dice que Epicuro escribió muchas obras (unas 300), pero sólo se conservan tres cartas: a *Heródoto*, sobre Física y Canónica; a *Pítocles*, sobre los fenómenos celestes; y a *Meneceo*, sobre moral; además de cuarenta y cuatro sentencias reunidas bajo el nombre de *Máximas capitales*. Pero el pensamiento de Epicuro también puede encontrarse en la obra de Lucrecio, *De rerum natura*, en el *De finibus* de Cicerón y en las inscripciones del «mural» de Diógenes de Enoanda, descubiertas en 1884, y en las *Sentencias vaticanas*, halladas en un códice vaticano en 1888.

Tanto la clasificación de los placeres como la selección que propone Epicuro muestran que su hedonismo no es tan absoluto y tosco como se ha interpretado históricamente. Un ejemplo de la mala fama del epicureísmo la encontramos en *El Quijote* de Avellaneda, donde el ingenioso hidalgo recrimina a Sancho Panza con estas palabras: «¡Oh, gran bestia! —dijo don Quijote—, ¡y la rebanada había de abrasar! Por ahí se echa de ver que eres goloso, y que no es tu principal intento buscar la verdadera honra de los caballeros andantes, sino, como epicúreo, henchar la panza» (Alonso Fernández de Avellaneda, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, cap. X). Esta avellanada interpretación contrasta con la declaración del mismísimo Epicuro: «Cuando decimos que el placer es la única finalidad, no nos referimos a los placeres de los disolutos y crápulas, como afirman algunos que desconocen nuestra doctrina o no están de acuerdo con ella o la interpretan mal, sino al hecho de no sentir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma» (*Carta a Meneceo*, en Diógenes Laercio, X, 97).

Para nuestro premio Nobel de Medicina, don Santiago Ramón y Cajal, resulta un tanto dudosa la sinceridad de Epicuro cuando mantiene que no hay que temer a la muerte aduciendo que cuando llega, nada somos y nada sentimos. «Todo esto es retórica vacía —escribe don Santiago—. En realidad, nos espanta la idea de la muerte a causa de los atroces dolores y angustias que suelen precederla y, sobre todo, porque al apagarse para siempre nuestra conciencia terrena muere para nosotros todo lo que amamos: la familia, la Patria, la fama, etc. Bien miradas las cosas, no sentimos tanto nuestra muerte como la de toda la Humanidad, de cuyo seno se nos desgarran, arrebatándonos para siempre la esperanza de asistir al desenlace de la noble y épica lucha

entablada entre el pensamiento y las ciegas energías naturales» (*Charlas de café*, en el capítulo IV, titulado: *Alrededor de la muerte, la inmortalidad y la gloria*).

Muchos han intentado poner en su justo lugar el pensamiento de Epicuro. Sirvan como ejemplo tres obras: *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, de Francisco de Quevedo (Tecnos, Madrid, 1986); *Epicuro*, de Carlos García Gual (Alianza, Madrid, 2002) y *El epicureísmo*, de Emilio Lledó (Montesinos, Barcelona, 1984).

Existen muchas formas de vivir el ideal de Epicuro. La más ordinaria y grosera es la de muchos de nuestros contemporáneos, que confunden el «ideal del sabio» con el «ideal del vividor». Un hedonismo más refinado y más acorde con el sentir del maestro nos lo presenta Manuel Vicent en el «Inventario» de su libro *A favor del placer* (Aguilar, Madrid, 1993).

Los olfatos exigentes pueden husmear, si se atreven, en la tesis doctoral de Karl Marx: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (Ayuso, Madrid, 1971).

10. CICERÓN

Nariz de garbanzo

El apellido proviene de algún antepasado que, por lo que parece, tenía una verruga en la nariz en forma de garbanzo (*cicer*, en latín). En la de Marco Tulio, sin embargo, no había nada que afeara su fisonomía; al contrario, era de semblante regio, en consonancia con un rostro serio, casi severo, como si estuviera sometiendo a juicio a quien lo mira. Por su aspecto externo no podemos saber si se trata de un alto magistrado, un abogado o un filósofo. Pero por su frente solemne sospechamos que puede serlo todo a la vez, porque Cicerón no se conformó con ser el mejor abogado de su tiempo, ni tan siquiera con ser cónsul de Roma, sino que además se atrevió a traducir al latín la filosofía griega. El nos ha legado todo un compendio del pensamiento clásico y ha ejercido de auténtico cicerone de la filosofía durante siglos.

Ortega decía que «en Roma no había filósofos, sino sólo una recepción bastante torpona de las doctrinas griegas, comenzando por Cicerón». Pero, aunque lo hicieron bastante torpemente, según el lacónico juicio del filósofo español, debemos a los romanos la transmisión de la filosofía a Occidente.

A decir verdad, cuando la filosofía llegó a Roma no estaba en su mejor momento; al contrario, el epicentro filosófico de la antigüedad quedaba ya muy lejano y los ecos de Sócrates, Platón y Aristóteles apenas se podían escuchar. Esto, unido a la idiosincrasia del pueblo romano, interesado más por la expansión del Imperio y el bienestar propio que por las creaciones teóricas o artísticas, hizo que la filosofía en Roma adoptara la forma del eclecticismo.

Se llama eclecticismo al sincretismo filosófico que consiste en seleccionar tesis de diferentes doctrinas para crear un sistema propio que, a veces, resulta incoherente, por tener como origen una mera yuxtaposición de teorías. Sin embargo, este modo de hacer filosofía encajaba perfectamente con el espíritu romano, que prefería copiar obras de arte e imitar doctrinas filosóficas para poder dedicar su ingenio a construir vías y acueductos o a establecer los principios del Derecho y de la estrategia militar.

La tendencia ecléctica no es exclusiva de los romanos, sino que representa una propensión propia de la época: muchos representantes de la estoa media (Panecio, Posidonio), de la Cuarta Academia (Filón de Larisa, Antíoco de Ascalón) o del Liceo (Alejandro de Afrodisia) se mostrarán muy eclécticos. Sin embargo, será Cicerón quien otorgará al eclecticismo una personalidad propia.



Marco Tulio Cicerón nació en Arpiño en 106 a.C. Leyó muchísimo y llegó a ser un gran conocedor del idioma y la filosofía griega. Compaginó el estudio y la redacción de sus numerosas obras con la participación en la vida política. Esto último le llevó a la cima del poder y, a la postre, a la enemistad con Antonio, contra quien escribió catorce «Filípicas» y quien, cuando obtuvo el mando, lo mandó matar. Como castigo póstumo, Antonio ordenó que su cabeza y sus manos fueran expuestas en el Foro. Ocurría en el año 43 a.C.

Cicerón compuso la mayor parte de sus obras en los últimos años de su vida, cuando ya estaba retirado de la vida política. Entre sus numerosos escritos podemos destacar: *Sobre la República*, *Sobre las leyes*, *Hortensio* (perdida; san Agustín dice que su lectura le despertó el amor por la filosofía), *Disputaciones tusculanas*, *Sobre la naturaleza de los dioses*, *Sobre los deberes*, etc., así como sus diálogos *Sobre la amistad* y *Sobre la vejez*.

Esta obra tan copiosa, interrumpida por su repentina muerte, tenía la finalidad de transmitir todo el saber filosófico hasta el momento. Por su amplia cultura y su conocimiento del pensamiento griego, Cicerón se convirtió en el transmisor de la filosofía griega al mundo romano. Esta fue, además, su intención; lograr que, a partir de entonces, los temas filosóficos se trataran, se discutieran y se escribieran en lengua latina (*Sobre los deberes*, II, 2, 4-5). Con tal finalidad, se imponía el sincretismo como la forma más idónea para educar a un pueblo sin tradición filosófica. El conquistador se rinde ante la riqueza cultural del pueblo conquistado, y acaba, como diría en verso Horacio, siendo sometido por ella.

Teniendo esto en cuenta, no se ha de buscar originalidad en las obras de Cicerón, lo cual no significa que no sean sumamente interesantes, pues representan un patrimonio filosófico de un valor extraordinario. Todos los temas son tratados por Cicerón; muchas de las definiciones, de las anécdotas y de las exposiciones doctrinales de la Antigüedad están en él. El genial escritor romano tendió un puente entre Grecia y Roma, un puente muy transitado por los pensadores latinos.

El eclecticismo de Cicerón está orientado por un gran sentido común que le convierte en referente obligado en muchos temas, sin ir más lejos en la distinción entre ley natural y ley civil. Su lenguaje nos resulta familiar —de hecho, él inventó muchos de los conceptos filosóficos que utilizamos normalmente— cuando habla de la ley natural como *lex non scripta*, ley no escrita, fundamentada en la naturaleza humana y, por consiguiente, fundamento de la ley civil o positiva. Entre la ley natural y la positiva, está el *ius gentium*, o conjunto de normas que se desprenden de la ley natural y que son admitidas por todos los pueblos.

Cicerón también metió las narices en temas teológicos. Cree en la existencia de un Dios que explique el orden del universo. Así como Dios, que es Razón, rige el mundo, del mismo modo el hombre debe regirse por su razón, que es lo más divino que hay en él. Su razón lo llevará a adecuarse a la Naturaleza, a vivir según la virtud, tanto individual como socialmente, y a alcanzar la felicidad. De las hermosas máximas que Cicerón dejó escritas sobre cuestiones morales y políticas se nutrió Occidente durante siglos.

Para meter las narices...

... se puede comenzar por los diálogos *Sobre la amistad* y *Sobre la vejez*, publicados en un solo volumen por la Editorial Juventud (Barcelona, 2005) y seguir con *Sobre la República* y *Sobre las leyes*, también editados conjuntamente por Tecnos (Madrid, 2000). Más adelante se recomienda continuar con *Sobre los deberes* y *Sobre la naturaleza de los dioses* (Gredos, Madrid, 2002 y 2001).

Cicerón fue una pieza clave en el final de la República romana. De origen no patricio —procedía de una familia de la nobleza rural—, llegó hasta la cima del poder y, en muchos momentos, el futuro de Roma estuvo en sus manos. Si al lector le interesa la apasionante vida de Cicerón, puede leer la monumental novela de Taylor Caldwell, *La columna de hierro* (Maeva Ediciones, Madrid, 2004).

El final de Cicerón fue trágico. Stefan Zweig nos lo cuenta en su libro *Momentos estelares de la humanidad* (Quaderns Crema, Barcelona, 2002). Marco Antonio, el enemigo al que había dedicado sus «Filípicas», asciende al poder y pacta con Octavio la cabeza del abogado. Cicerón está perdido, sólo le queda alargarse el cuello para que un centurión bien pagado le aseste el golpe de gracia. La cabeza, esa hermosa cabeza de mármol que estamos acostumbrados a ver, es presentada, junto a las manos amputadas, al nuevo triunviro, quien la manda colgar en la *rostra* del foro. Stefan Zweig lo describe así: «En la tribuna de los oradores, la misma desde la que Cicerón pronunciaba sus inmortales discursos, cuelga descolorida la cabeza cortada del último defensor de la libertad. Un imponente clavo oxidado atraviesa la frente, los miles de pensamientos. Lívidos y con un rictus de amargura, se entumescen los labios que formularon de modo más bello que los de ningún otro las metálicas palabras de la lengua latina. Cerrados, los azulados párpados cubren los ojos que durante sesenta años velaron por la república. Impotentes, se abren las manos que escribieron las más espléndidas cartas de la época».

De las obras de Cicerón han salido muchas máximas que son citadas sin cesar, como ésta: «Entre todos los placeres, el más noble y agradable es la lectura», por ejemplo, la de sus obras.

11. SÉNECA

Echarle narices

La primera vez que los habitantes de Hispania metimos las narices en este asunto de narices fue en los albores de nuestra era, cuando el joven Lucio Anneo Séneca se trasladó junto con su familia de su Córdoba natal a la capital del Imperio. Brillante abogado, refinado cortesano y millonario (que predicaba la austeridad pero que vivía ricamente), llegó a ser preceptor de Nerón, nefasto privilegio que le llevó a la muerte, pues su caprichoso preceptuado le ordenó quitarse la vida. Nuestro paisano no lo dudó un momento y, tras la cena, entre sentencias y palabras de buen augurio, cumplió él mismo la sentencia: de esta forma tan estoica (¿tan tonta?) finó sus días. La verdad es que Séneca le echó narices al asunto, unas narices estoicas, firmes, imperturbables, que han pasado a la historia entre los signos de admiración de unos y las muecas de indiferencia de otros.

Lucio Anneo Séneca nació en Córdoba, en el año 4 a.C., en la provincia romana de Hispania, y murió en Roma, en el año 65 de nuestra era. En la forma de asumir su propio fin, y en muchas cosas más, Séneca siguió al fundador de la Estoa, Zenón de Citio (335-263 a.C.), quien tras haber naufragado a pocas millas del Pireo se instaló con lo puesto, es decir, con absolutamente nada, en Atenas, y comenzó a enseñar en el Pórtico de las Pinturas, que, por cierto, en griego se dice *stoa*.

La moral estoica aconseja una actitud de *imperturbabilidad* frente al destino, aceptando todo lo que necesariamente ha de ocurrir. Para ello se debe vivir según la naturaleza, que, en el caso del hombre, es vivir según la razón y la virtud. Mediante la virtud, el sabio eliminará las pasiones y, de este modo, podrá mantener un equilibrio interior impasible y ajeno a lo exterior.

Según el estoicismo, existen cuatro virtudes primarias de las que derivan todas las demás: la sabiduría práctica, la justicia, la moderación y el coraje. La virtud es un modo de saber, así la sabiduría práctica consiste en conocer las cosas que se han de elegir; la justicia en advertir lo que corresponde a cada uno; la moderación en saber los placeres que deben ser rechazados, y el coraje en percatarse de las penas que han de ser soportadas. En esta doctrina de la virtud no existen principios universales, sino que se ha de seguir en todo momento los consejos del hombre sabio para aplicarlos a las situaciones concretas. El ideal consiste en la «conducta oportuna», es decir, en adecuar la forma de actuar a las diversas circunstancias; así, la «conducta oportuna» puede exigir, en algunos casos concretos, el suicidio, el incesto o el canibalismo. No significa, por supuesto, que estas conductas sean deseables en sí mismas, sino únicamente en relación a la



situación de cada individuo, siguiendo siempre la conformación con la naturaleza.

En este contexto, la felicidad consistirá en la imperturbabilidad, la indiferencia y la despreocupación, que se logra tras superar todos los sentimientos y pasiones. No podemos cambiar la norma o *logos* universal, pero sí nuestros deseos. Se trata, en definitiva, de no desear. Este estado se parece a la *ataraxia* epicúrea y, de hecho, algunos estoicos utilizan este mismo nombre. «*Sustine et abstine*», «soporta y renuncia», aconsejarán los estoicos latinos. Es cuestión de echarle narices.

El sabio, si quiere ser feliz, debe comprender y asumir la ley universal del Destino, de la cual nadie puede escapar. El Destino no es una fuerza sobrenatural, sino la misma naturaleza en cuanto aúna todas las causas. La identificación de la naturaleza con Dios hace que el Destino sea sinónimo de providencia divina, una sabiduría superior a la nuestra, ante la cual sólo podemos someternos.

Ante este determinismo, ¿en qué queda la libertad? En muy poca cosa. La imagen del perro atado a la carreta del cingaro puede servir para entender el estrecho margen de libertad que tiene el ser humano. Quiera o no, el perro ha de seguir a la carreta; si lo acepta con resignación, sufrirá mucho menos que si intenta marchar en otra dirección. Si se empeña en esto último será arrastrado y probablemente morirá estrangulado. La libertad queda reducida a un fenómeno de conciencia, a hacer conscientemente lo que ocurrirá de todos modos. El estoico razona así: si estoy enfermo y me he de curar, me curaré aunque no llame al médico. El espacio de libertad del ser humano tiene la holgura de la cuerda que une al perro con la carreta.

El tiempo limó las rigurosas aristas que presenta el primer estoicismo de tal manera que cuando llego a Séneca lo encontramos ya mucho más humanizado. El ideal del sabio senequista no radica tanto en el logro de la imperturbabilidad frente al destino y la aceptación de todo lo que necesariamente ha de ocurrir, cuanto en saber encontrar esa fuente de paz interior. El sabio es el hombre libre y señor de sí mismo, que menosprecia los temores del vulgo y que aprecia más la amistad que las riquezas. Séneca defendió una moral personalista, significando que el bien personal está por encima del bien común, y elogió las virtudes, las cuales aprendemos gracias al ejemplo de los hombres virtuosos.

Muchos le reprochaban que siendo estoico tuviera tan gran fortuna. Para justificar que las riquezas en nada afectan a la vida interior, escribió *De vita beata (Sobre la felicidad)*, un pequeño tratado en el que podemos encontrar casi todas las tesis estoicas.

En esa obrita, Séneca apela al hombre independiente, capaz de vivir separado de la masa, pues el vulgo es un «pésimo intérprete de la verdad». Está de acuerdo con todos los estoicos en que la sabiduría consiste en no apartarse de la naturaleza y seguir su ley, y que la felicidad sólo acaecerá si vive conforme a la naturaleza. El sabio no debe dejarse dominar por nada: «El día que lo domine el placer —dice—, lo dominará también el dolor». La impasibilidad es fuente de felicidad, porque el verdadero placer es el desprecio de los placeres.

El sabio estoico, a diferencia del epicúreo, recomienda abstenerse de los placeres. Los que no lo hacen, más que tener placer, son tenidos por él, ya que, o se atormentan cuando falta, o se ahogan en su abundancia. Sacrifican su libertad por su vientre, se venden a los placeres. Bien al contrario, el sabio domina los placeres, y son para él como en campaña los auxiliares y las tropas

ligeras, es decir, tienen que servir, no mandar.

Existe un acuerdo, un vínculo connatural entre el sabio y Dios, entre el sabio y la naturaleza. Por eso, Séneca recomienda: «Sigue a Dios», porque «¡qué locura es preferir ser arrastrado a seguir!». ¿Qué otra cosa puede hacer el perro del cingaro sino seguir al carro al que está atado?

Respecto a las riquezas, tema que motivó el tratado *De vita beata*, Séneca mantiene que el sabio las ha de despreciar, lo que significa, no que no se han de tener, sino que no se han de tener con afán. Las riquezas no son un bien, pues si lo fueran harían buenos a los que las poseen, y los malos no las poseerían. El sabio no rechaza las riquezas, pero «cuando se van las sigue con la mirada tranquila». Para entendernos: se queda con un palmo de narices, eso sí, unas narices estoicas.

Para meter las narices...

Las obras de Séneca son abundantes. Entre ellas, vale la pena rastrear sus *Epístolas morales a Lucilio* (Gredos, Madrid, 1989), su tratadito *Sobre la felicidad* (Alianza, Madrid, 1999) o alguna de sus *Tragedias* (Credos, Madrid, 1988), que evocan la trágica existencia de los hombres. También pueden consultarse en sus *Obras completas*, editadas por Aguilar (Madrid, 1943).

A todos nos vendría bien leer *De la brevedad de la vida*, donde el pensador cordobés nos enseña que no es que la vida sea breve, como nos lo parece, sino que perdemos mucho (demasiado) tiempo en cosas superfluas y no vivimos lo importante.

Sin duda, el estudio más interesante sobre el filósofo español es el realizado por la pensadora española María Zambrano: *Séneca* (Siruela, Madrid, 1994).

Para los amantes de la pintura: en el Museo de Bellas Artes de Jaén se encuentra el óleo de Manuel Domínguez, *La muerte de Séneca* (1871), que nos traslada al ¿trágico? final del filósofo. En el año 65 Nerón envió un centurión a la casa de Séneca con la orden de que se quitara la vida por ser uno de los conspiradores contra el emperador. Séneca se lo tomó estoicamente y, rodeado de sus amigos, se cortó las venas allí mismo, primero las de las muñecas, pero después las de los tobillos y las de detrás de las rodillas. Pasó el tiempo y, como la sangría no hacía efecto, mandó a su médico que le preparase una copa de cicuta con el fin de remedar a Sócrates. Sin embargo, tampoco la cicuta pudo con él, así que ordenó que le prepararan un baño de vapor donde fue ahogándose poco a poco. Tácito cuenta el final y recoge lo que dijo a sus amigos que lloraban por él: «¿Adonde ha ido a parar vuestra filosofía y aquella decisión ante las desgracias que os habéis infundido los unos a los otros durante tantos años? Todos saben que Nerón es cruel. Tras haber asesinado a su madre y a su hermano, sólo le quedaba asesinar a su maestro y tutor».

Las doctrinas estoicas no sólo sedujeron al preceptor de Nerón, sino también al mismísimo emperador Catilio Severo, que tomó el nombre de Marco Aurelio y gobernó Roma desde 161 hasta 180. En los descansos entre batalla y batalla escribió en griego un libro de meditaciones titulado *Para sí mismo* (en las librerías hay que pedir las *Meditaciones* de Marco Aurelio, Alianza, Madrid, 1999), donde el lector encontrará un conjunto de soliloquios o meditaciones escritas, no para publicarse, sino para consolarse a sí mismo, pues para un estoico, la filosofía es fuente de

resignación y de consuelo. Si se le toma aprecio al emperador-filósofo (¡qué perfecta conjunción!, diría el viejo Platón), no conviene perderse el «Homenaje a Marco Aurelio» que hace J. Brodsky en *Del dolor y la razón*, pp. 262-291 (Destino, Barcelona, 2000).

Con Marco Aurelio desaparece la escuela estoica, pero eso no significa que deje de influir en muchas de las mentes más preclaras del final de la Antigüedad, como Boecio o los primeros pensadores cristianos: Clemente de Alejandría, Tertuliano o san Ambrosio. Más adelante, veremos aparecer elementos estoicos en Tomás Moro, Pascal, Montaigne, Erasmo de Róterdam, Descartes, Spinoza... y probablemente en el lector que va aguantando estoicamente el paso de estas páginas.

12. PLOTINO

Tras el rastro del Uno

El rostro de Plotino es poco más que una calavera, enjuto y seco. Los ojos extasiados y la nariz delgada y aquilina. Por eso, probablemente, en algunos bustos está rota. O quizá se la dejó rastreando por las alturas, allí donde no llegaban sus ojos y adonde acudió a menudo mediante arrebatos místicos (su discípulo Porfirio refiere que lo vio llegar al éxtasis en cuatro ocasiones). De lo que no cabe duda es que Plotino debió de ser un hombre profundo y de extraordinaria amabilidad, muy amado por sus discípulos y por muchos que se le acercaban en busca de consejo para dirigir sus conciencias. Eustoquio, el médico que le atendió en su lecho de muerte, refiere que pronunció estas palabras antes de expirar: «Te estaba esperando, antes de que lo que hay en mí de divino parta para unirse a lo que hay de divino en el universo».

Entre estoicos, escépticos y eclécticos, la filosofía griega fue menguando poco a poco hasta quedar prácticamente aletargada. Pero ocurrió que apareció el cristianismo —una religión con un fuerte contenido especulativo—, el cual alentará los últimos rescoldos de la filosofía pagana que reaccionará recuperando el platonismo para llevarlo al terreno de la religión. En definitiva, cuando el platonismo metió las narices en temas religiosos se convirtió en neoplatonismo.

El neoplatonismo es el canto de cisne de la filosofía antigua. Como el ave majestuosa emite su más bello canto cuando se ve morir, del mismo modo la Antigüedad nos legó la más profunda filosofía al exhalar su último aliento. Con Plotino suena el acorde final, aquel con que se resume toda la partitura y arranca los aplausos del público.

Plotino nació en Lycópolis (Egipto) en el año 204 de nuestra era. Hacia 232 contactó en Alejandría con Ammonio Saccas, continuador de Filón. En 244 se instaló en Roma, donde abrió una escuela filosófica y donde adquirió gran fama. Murió en el año 270 d.C. Su discípulo Porfirio reunió sus escritos en seis grupos de nueve tratados, lo que conocemos como las *Enéadas*.

Plotino siguió el rastro del Uno. Pero ¿qué es el Uno? El Uno está por encima de todo, por encima del ser y de la inteligencia, y justamente por eso es causa de todo ser y de toda inteligencia. En sus *Enéadas* nos dice que el Uno, «principio de todas las cosas, no es todas las cosas; pero es todas las cosas, ya que todas en cierto modo vuelven a él; o más bien, desde este punto de vista, no son aún, pero serán».



El Uno está «más allá de la esencia», «es inefable», «podemos hablar de él, pero no expresarlo», pues «no tenemos de él ni conocimiento ni pensamiento»; sólo podemos decir «lo que no es», porque es «la intimidad misma de la inteligencia», «superior a lo que nosotros llamamos ser». El Uno no tiene forma ni esencia, está «más allá del ser»; los pitagóricos lo llamaron Apolo, que significa «negación de la pluralidad», pues es de la «máxima simplicidad»; «no tiene necesidad de ser», «se produce a sí mismo», es «acto primero» y «pura libertad»; «su ser es uno con su producción y en cierto modo con su generación eterna». «Siendo la naturaleza del Uno productora de todas las cosas, no es nada de lo que produce».

Del Uno emanan todas las cosas. Esto no significa que sea creador, porque tampoco es Dios: él está por encima de la divinidad. Pero tampoco hay que interpretar de forma panteísta como si el Uno fuera inmanente al mundo. No, para Plotino no hay una emanación de los seres a partir del Ser, pues ya hemos dicho que el Uno no es el Ser, sino una emanación de lo múltiple a partir del Uno.

¿Qué es, entonces, el Uno? Plotino responde: la potencia de todas las cosas, sin la cual, nada sería. De ella surgen todas las cosas como mana el agua de una fuente, como surge la luz del Sol. Este proceso emanativo, procesión descendente o *exitus* del Uno tiene tres momentos o hipóstasis:

El *nous* o *inteligencia*. La actividad emanada por el Uno, como la luz del Sol, constituye la Inteligencia, que tiene como objeto la contemplación de sí misma y del Uno. La Inteligencia contempla el *cosmos noetós*, que contiene las Ideas. Sobre sí contempla al Uno y bajo ella a sí misma. Esa autocontemplación le hace ser esencialmente creadora, como el *Demiurgo* platónico; y así, produce la siguiente hipóstasis.

El *alma cósmica*. No conoce al Uno, pero conoce, no por contemplación sino por razón discursiva, el mundo de las Ideas de la Inteligencia. Sobre sí conoce el mundo de las Ideas y bajo ella produce las razones seminales de todas las cosas informando a todos los seres. Del alma cósmica proceden todas las almas y todas las formas sensibles, de tal manera que habría que decir, no tanto que el alma está en el mundo, sino que el mundo está en el alma.

El *mundo sensible*. De la unión de la parte inferior del *alma cósmica* con la materia surge el mundo sensible. Gracias al alma cósmica, lo que era un cadáver inerte («tinieblas de no-ser») llega a ser como un reflejo del mundo inteligible, un cosmos ordenado y bello. Por encima de él se encuentran las almas y por debajo, los cuerpos materiales.

La *materia*. Conformar el ínfimo grado en la escala de los seres. Es puro no-ser, privación, principio del mal, el opuesto necesario para que haya devenir, la absoluta oscuridad capaz de recibir la luz. Sobre sí se halla lo corpóreo; bajo ella, el no-ser absoluto.

Estas etapas o momentos del *exitus* del Uno se pueden comparar con estratos o capas que, por encima, contactan con la hipóstasis superior y, por debajo, con la inferior. De un modo semejante, el retorno a la Unidad se llevará a cabo abandonando la parte inferior y colocándose sobre la superior. El único ser que lo puede lograr es el hombre, pues es un híbrido compuesto por cuerpo y alma. El hombre es, como en Platón, sobre todo, su alma, que se encuentra encarcelada en un cuerpo. El cuerpo le hace vivir en la oscuridad, alejada de su destino luminoso.

Plotino enseñaba que el hombre tiene tres almas: la *sensitiva*, mediante la que se une al cuerpo; la *racional*, gracias a la cual puede apartarse del cuerpo; y la *intelectiva*, por la que

participa de la *Inteligencia*. Esta última no se encuentra unida al cuerpo, sino como la luz en el aire, por lo que mantiene siempre el recuerdo de su estado anterior y un ardiente deseo de liberarse y retornar a su origen. Pero para conseguirlo necesita esforzarse e iniciar un proceso de purificación, comenzando por separarse de los deseos que tiene el cuerpo y liberarse de las pasiones, por la práctica de las *virtudes catárticas*. Después vendrá la *contemplación noética*, en la que el alma, ya purificada de lo sensible, podrá contemplar las realidades inteligibles. Se habrá iniciado ya la huida hacia arriba.

Suprimida el alma sensitiva que se encuentra unida a la materia, desvanecido todo discurso y todo raciocinio del alma racional, queda todavía extirpar el alma intelectiva. Esta capta las Ideas, pero no el Uno, que está por encima de las Ideas. Al final, tras el raciocinio y la contemplación noética, llega al *éxtasis*. Ahora ya no se contemplan objetos, sino la luz misma que los ilumina. Más que contemplación de la luz y del principio de la luz se trata de una unión, de un contacto suprainteligible con el Uno. El objeto de la visión se confunde con la visión misma y la inteligencia queda fija en su contemplación. Plotino caracteriza el *éxtasis* como una «contemplación viviente», un pensamiento tan puro que es un no-pensar. Llegado a este estado, el hombre pierde su personalidad, deja de ser él mismo, tras el rastro del Uno.

Para meter las narices...

Quien quiera ir tras el rastro de Plotino puede empezar con el libro de José Alsina, *El neoplatonismo. Síntesis del Espiritualismo Antiguo* (Anthropos, Barcelona, 1989) y, si se atreve, meter las narices en las *Enéadas*, publicadas en tres volúmenes por Gredos. El primer volumen incluye la *Vida de Epicuro* escrita por Porfirio.

En temas tan profundos como los que trata Plotino, la filosofía se presenta como la hermana torpe de la poesía. Se esfuerza por llegar hasta lo más profundo, pero tropieza inevitablemente con las limitaciones del lenguaje racional. No obstante, el discurso de las *Enéadas* se aproxima todo cuanto puede al lenguaje evocador, insinuante y arrebatador de la poesía. Poesía que no llegó a escribir Plotino, pero sí un «discípulo» suyo de nuestros días: se trata de Caries Duarte, quien bajo el título *El silencio*, versifica el pensamiento del filósofo griego. Véase la traducción castellana: *El silencio* (Seuba Ediciones, Barcelona, 2001). Con su permiso transcribo el primer poema:

Al principio sólo existía el silencio

Dios no había nacido.

Dios nació del silencio

para crear la vida incesante,

un latido sin fin.

Y surgió el universo

y era azul.

Existió la materia,

la Tierra empezó a ser.

Y vino el horizonte

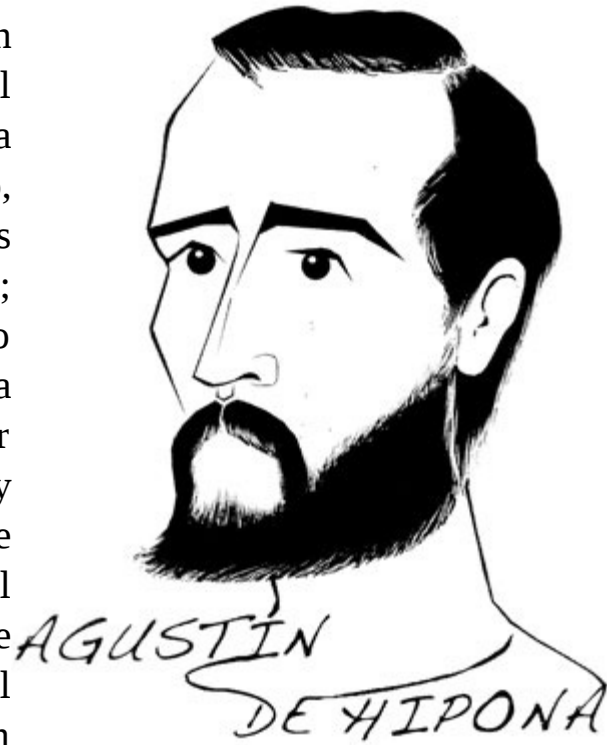
*y un sol rojo guardaba la luz
mientras los ojos aprendían el sueño
y la noche se abría paso entre los cuerpos.
Más allá del miedo,
de la voz,
en el corazón del mundo
sólo vive el silencio.*

«De Plotino se cuenta —escribe Jorge Luis Borges— que estaba casi avergonzado de habitar en un cuerpo y que no permitió a los escultores la perpetuación de sus rasgos. Un amigo le rogaba una vez que se dejara retratar; Plotino le dijo: “Bastante me fatiga tener que arrastrar este simulacro en que la naturaleza me ha encarcelado. ¿Consentiré además que se perpetúe la imagen de esta imagen?”» (*Otras inquisiciones*, en *Obras completas*, vol. II, Emecé, Barcelona, 2007, p. 274).

13. AGUSTÍN DE HIPONA

Nariz inquieta

El joven Agustín nació con una nariz muy inquieta, dispuesta a meterse donde fuera necesario para encontrar la verdad. En esa tarea se implicó totalmente, poniendo toda la carne en el asador: su vida, su pensamiento y su fe. Su nariguda inquietud le llevó a simpatizar primero con el maniqueísmo, herejía del cristianismo que mantenía la existencia de dos principios: el bien y el mal, eternamente enemistados; después con la Academia Nueva, muy de moda y de signo marcadamente escéptico; más tarde abrazó la filosofía neoplatónica, último reducto de la filosofía clásica; y, por último, tras su conversión, elaboró una filosofía propia y original (con muchos elementos neoplatónicos, eso sí), que puede considerarse como la primera sistematización del pensamiento cristiano. Sus obras serán los pilares que sostendrán la filosofía cristiana durante la Edad Media. El joven y disoluto Agustín se convertiría, a la postre, en san Agustín.



Nació en Tagaste (Numidia, al norte de África) en 354, de padre pagano y madre cristiana (santa Mónica). Estudió en Cartago, en Roma y en Milán. En su juventud tomó parte de la licenciosa vida pagana y a los dieciocho años tuvo un hijo: Adeodato. Fue profesor de retórica en Cartago. La lectura del *Hortensius* de Cicerón lo ganó para la filosofía. Viajó a Roma y a Milán, donde se convirtió al cristianismo gracias a sus conversaciones con san Ambrosio (obispo de Milán) y a las oraciones de su madre.

San Agustín fue testigo de excepción de la decadencia del Imperio romano y del desmoronamiento del mundo antiguo. Siendo niño tuvo lugar la reacción anticristiana del emperador Juliano el Apóstata y, después, la restauración del cristianismo por parte de Teodosio y la abolición de los cultos paganos. Cuando Agustín se encontraba en plena madurez, Alarico se apoderó de Roma. Moribundo en Hipona, los vándalos, capitaneados por Genserico, tenían sitiada la ciudad. Corría el año 430.

Uno de los mayores atractivos que tiene la figura de san Agustín es la de un pensador que vive la filosofía como una búsqueda incesante de la verdad. Para llevar a cabo esa búsqueda, el filósofo cristiano dispone de dos herramientas: la razón y la fe. ¿Debemos despreciar una y abrazar la otra? La respuesta de san Agustín es conciliadora. La razón y la fe están en planos distintos: natural y sobrenatural, respectivamente; no son incompatibles, sino que se necesitan y se ayudan mutuamente. «*Intellige ut credas, crede ut intelligas*», «Entiende para creer y cree para entender». De esta armonía, la razón será la más beneficiada, ya que será iluminada por la luz de la fe, y de la

mano de la fe podrá llegar más lejos.

Permaneciendo fiel a Platón, san Agustín mantiene que la Verdad habita en el interior del hombre, por lo que éste necesita conocerse a sí mismo para llegar a la Verdad. De esta manera, encontrará el hombre en su interior verdades que superen lo efímero, lo sensible, lo temporal, es decir, encontrará *verdades eternas*, las cuales no pueden ser originadas por los sentidos ni por la misma inteligencia, sino por el único Autor que es eterno: Dios.

Las verdades eternas que encuentra el hombre en su interior son reflejos de la Verdad Eterna que nos ilumina y nos capacita para conocer. Nuestro entendimiento es una fuente interior de verdad porque es iluminado por una Luz superior. En este sentido la inteligencia es algo divino, y el hombre, el ser que más intensamente participa del Creador. Dios, por tanto, imprime la verdad en nuestras almas como el sello deja su huella en la cera. Es el Sol que ilumina el mundo inteligible, el *maestro interior* que responde a las preguntas del alma. Todo verdadero conocimiento es una *iluminación* que se deriva de las verdades eternas y, en último término, de Dios mismo.

Todo el pensamiento agustiniano es un encaminamiento hacia Dios. No hace falta demostrar su existencia porque las cosas claman la acción divina. El mundo, que es mudable, nos hace buscar lo inmutable, que es Dios; nos lleva al Ser, causa del ser; a la Bondad, causa de las cosas buenas; a la Verdad, causa de lo verdadero; a la Belleza, causa de todas las cosas bellas.

El Dios en el que cree san Agustín no es un simple ordenador de un caos inicial, sino el dador del ser. Dios no crea a partir de una materia preexistente, sino de la nada (*ex nihilo*); además, no obra obligado por una inefable ley cosmológica, como pensaban los neoplatónicos, sino siguiendo su libre voluntad. Tenemos, así, que el acto creador es un don gratuito y que todas las cosas creadas son por *participación*, es decir, no son el Ser, sino que «tienen» ser.

Pero Dios, al crear, ha dejado impresas en las cosas la huella de su creación, especialmente en el ser humano, hecho a su imagen y semejanza. En el hombre se manifiesta ese rastro divino en su deseo de Dios (*cupidus Dei*). Fiel a la tradición neoplatónica, san Agustín pondrá el fin del hombre en el retorno al Ser del que procede. La novedad de su planteamiento es que en ese retorno interviene la libertad. La libertad es el buen uso del libre albedrío (*liberum arbitrium*). Poder obrar mal, piensa, es señal de que tenemos libre albedrío, pero poder no hacerlo es signo de libertad.

Sin duda la gran obra de san Agustín es *De civitate Dei*, uno de los libros insignia de la apología del cristianismo. Parece que su composición fue motivada por la profunda impresión que causó en su espíritu el desmoronamiento del Imperio romano. La obra se divide en dos partes. La primera, a la vez que apologética, contiene un duro ataque al paganismo. En la segunda, san Agustín expone su filosofía de la historia. Desde una posición providencialista, el obispo de Hipona divide la historia en seis periodos, correspondientes a los días de la creación, que culminará con el juicio final, cuando se realizará la separación de las dos «ciudades», tras haber coexistido mezcladas durante siglos.

San Agustín mantuvo la existencia mística de dos ciudades, creadas por dos amores: el amor propio, que conlleva el desprecio de Dios, creó la ciudad terrena; y el amor de Dios, que supone el desprecio de sí mismo, la ciudad celestial. Estas dos ciudades no pueden confundirse con el Estado y la Iglesia, sino con las voluntades que se rigen o no por la ley de Dios. Todos los

cristianos de todos los tiempos, lugares, culturas y lenguas están unidos por un mismo amor a Dios, por lo que forman un solo pueblo, cuyo territorio místico puede llamarse «Ciudad de Dios».

La Ciudad mística de Dios es una gran obra que comenzó con la creación y acabará al final de los tiempos. Por eso, la construcción de esa Ciudad es lo que da sentido a la historia universal; o lo que es lo mismo: los acontecimientos culminantes de la historia universal son momentos de la realización de ese plan divino. Pero a los hombres nos resulta difícil conocer y comprender ese plan divino, nos cuesta entender que Dios del mal saca bien, no llegamos a vislumbrar el sentido metahistórico de la historia. Nos ocurre como al que escuchara sólo una nota musical de una gran partitura e intentara a partir de esa nota deducir toda la sinfonía.

Para meter las narices...

Agustín de Hipona escribió numerosas obras autobiográficas, apologéticas, exegéticas, dogmáticas, morales y ascéticas, polémicas. Todas ellas se encuentran en edición bilingüe en *Obras completas* (B.A.C., Madrid, 1960).

Si el lector es también de nariz inquieta no debería perderse sus *Confesiones*, sincera autobiografía, tanto vital como intelectual (Alianza, Madrid, 1990). Si prefiere las *Confesiones* noveladas, léase la novela de Louis de Wohl, *Corazón inquieto. La vida de San Agustín* (Palabra, Madrid, 1988).

Si todavía sigue inquieto, puede afrontar las 654 páginas del libro de Peter Brown, *Agustín de Hipona* (Acento Editorial, Madrid, 2001). Aunque quizá baste con una obra más breve pero muy sustancial: *Agustín*, de Henry Chadwick (Cristiandad, Madrid, 2001).

Cuando san Agustín murió, murió también el mundo antiguo. No fue una la causa y la otra el efecto, sino que se dieron prácticamente a la vez. El final del Imperio romano dio paso al nacimiento de una nueva época, una nueva etapa de la historia: Europa. Al preguntarse María Zambrano por el nacimiento de Europa no podía sino recordar al obispo de Hipona: «Su vida, hecha transparente por las *Confesiones*, nos ofrece, en su concreción personal, el tránsito del mundo antiguo al mundo moderno. Sus *Confesiones*, en verdad, nos muestran en estado de diafanidad el doble proceso coincidente de una conversión personal que al propio tiempo es histórica. La Historia misma se confiesa en él. Pues lo que cambia no es tanto el alma de san Agustín, sino el alma del mundo antiguo que se convierte en el nuevo. Es una conversión histórica o, si se prefiere, la salida de una crisis, de la crisis en que el mundo antiguo —filosofía griega y poder romano— muere para pervivir, es cierto, pero en otra forma. El mundo antiguo del que san Agustín sale, no muere en sus esencias más verdaderas; va a formar la nueva cultura que se llama Europa» (*La agonía de Europa*, Trotta, Madrid, 2000, p. 65).

14. TOMÁS DE AQUINO

Nariz escolástica

Utilizamos palabras que, sin ser conscientes de ello, se asientan en nuestras mentes con un matiz determinado que no siempre corresponde a su sentido original. Esto pasa con la palabra «escolástica». Nos imaginamos una nariz escolástica como una turgencia recta, rígida y regia a la vez que sumisa, como un cabo de la cara que viene a resaltar las facciones serias, hieráticas y sombrías de un rostro románico. Pero nada más lejos de la realidad: la escolástica representa uno de los momentos culminantes de la historia de la filosofía occidental —comparable a la Antigüedad griega o al apogeo de la modernidad—, donde se pensó con rigor lógico, con profundidad filosófica, con respeto y libertad espiritual. El tema de Dios está sobre el tapete, es cierto, pero también lo están otras cuestiones cosmológicas, antropológicas, éticas, políticas, psicológicas... Entre las narices escolásticas, destaca sin duda la de Tomás de Aquino.



La *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (1224/5-1274) es un claro ejemplo de cómo metían los escolásticos las narices en las grandes cuestiones filosóficas y teológicas. La *Suma* está dividida en cuatro partes. Cada parte se distribuye en *cuestiones* y cada cuestión en *artículos*. Los *artículos* presentan una estructura que muestra un método riguroso y sistemático. Primero, se enuncia la tesis que se pretende demostrar. En segundo lugar, se presentan las dificultades o argumentos contrarios a la tesis. En tercer lugar, se pone una opinión que apoye la tesis inicial (*sed contra*). En cuarto lugar, como respuesta (*respondeo*) se expone el «cuerpo del artículo», donde se argumenta en favor de la tesis inicial. Por último, se resuelven cada una de las dificultades planteadas al principio (*ad primum...*, *ad secundum...*, *ad tertium...*).

Sin duda, Tomás de Aquino es el gran sistematizador de la filosofía medieval. No fue ajeno a ninguna corriente filosófica, conocía todos los autores y todas las posiciones. Se puede decir que el Aquinate se tomaba en serio todo lo que leía y buscaba la verdad por encima de todo. En su filosofía confluyen los padres de la Iglesia, especialmente san Agustín, los filósofos árabes y judíos, los neoplatónicos y Aristóteles. El resultado es un pensamiento original, rico y profundo. Con él llega la metafísica a sus más elevadas cotas, hasta reclamar ser coronada por la teología.

Tomando como base la composición aristotélica de todo el universo material en materia y forma (*teoría hilemórfica*), el Aquinate va más allá, hasta descubrir la distinción real de esencia (*essentia*) y acto de ser (*actus essendi*) en todo ser creado. La esencia es lo que le hace a un ente ser tal ente y el *actus essendi* es el acto por el cual ese ente es. Imaginemos que el ser es el agua de una fuente que sólo podemos coger si disponemos de una concha (esencia): en este caso, es

claro que sólo podremos tomar el agua que quepa en la concha. La concha sin agua no quita la sed, el agua sin concha no se puede coger. El ser (el agua), por tanto, se da en cada ente limitado por su esencia (la concha). En este sentido, los entes finitos tienen el ser, no lo son, a diferencia de Dios que es el Ser. Ese ser infinito y perfecto es su propia subsistencia (*ipsum esse subsistens*); su esencia no lo limita porque se identifica con su ser, digamos que su esencia es su ser.

Ese Ser es imparticipado y causa todo lo demás *ex nihilo*. No tiene necesidad de crear porque es perfecto, pero su Bondad hace que todas las cosas sean por participación de su Ser. En el universo creado hay una gradación desde el Ser increado hasta la materia, porque el *actus essendi* es un acto intensivo. Así, el hombre participa del ser con mayor intensidad que los animales, y los ángeles con mayor intensidad que los hombres.

Siguiendo muy de cerca a Aristóteles, el Aquinate entiende el hombre como la unión sustancial de cuerpo y alma. El alma por ser espiritual no se agota en informar al cuerpo, sino que es *super formam*, tiene una sobreabundancia de actualidad por la que es capaz de conocimiento intelectual y de inmortalidad. Pero al ser la forma sustancial del cuerpo, el conocimiento intelectual tiene su causa en el conocimiento sensible. De aquí la máxima: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, nada hay en el intelecto que antes no haya pasado por los sentidos.

El hombre no tiene un conocimiento innato de Dios —como pensaba Anselmo de Canterbury, por ejemplo—, pero lo puede descubrir por cinco vías que se remontan de los efectos a su Causa. Las famosas cinco vías tomistas son pruebas metafísicas que culminan con la existencia de un Primer Motor Inmóvil (vía del movimiento), una Causa Incausada (vía de la causalidad), un Ser Necesario (vía de la contingencia), una Ser Perfectísimo (vía de los grados de perfección) y una Inteligencia Universal Ordenadora (vía del orden del universo). A partir de estos datos podemos arribar al conocimiento —imperfecto, pero verdadero— de la esencia divina; podemos descubrir que Dios es simple, eterno, uno, creador, providente...

Fray Tomás de Aquino fue el gran sistematizador del pensamiento escolástico. A pesar de sus vastos conocimientos y de su fina intuición, permaneció siempre como un humilde fraile dominico dedicado al estudio y la oración. Su humilde vocación le llevó a rechazar el ofrecimiento del papa de ser abad de Montecasino, así como el arzobispado de Nápoles. Fray Tomás tomó la firme decisión de permanecer como fraile, aunque se le ofreciese el capelo cardenalicio.

Cuentan que fray Tomás levitaba y que gozaba de arrebatos místicos. Al final de su vida tuvo una visión que le llevó a querer quemar todos sus escritos y a tomar la decisión de no seguir escribiendo porque, según confesó a su secretario, «todo lo que he escrito me parece paja respecto de lo que he visto y me ha sido revelado». Murió, según todos los indicios, asesinado en 1274.

Para meter las narices...

La obra clave de Tomás de Aquino es su monumental *Suma teológica*, editada por B.A.C. (Madrid, 1988-1994) en cinco volúmenes. Si las narices del lector no están muy duchas en asuntos filosóficos y teológicos, aconsejo acceder a una colección de textos como la que presenta

Francisco Canals en *Textos de los grandes filósofos. Edad Media* (Herder, Barcelona, 1979), donde también se recogen jugosos pasajes de las obras de san Agustín, san Anselmo, san Buenaventura, Ramon Llull, Duns Escoto, Guillermo de Ockham y el escolástico español Francisco Suárez.

Sobre la vida y el tiempo de Tomás de Aquino se puede leer la novela de Louis de Wohl, *La luz apacible* (Palabra, Madrid, 2000).

La forma de escribir de los escolásticos, concisa, precisa y rigurosa, ha hecho que la lectura y estudio de nuestro filósofo haya quedado en manos de los especialistas. La reclusión en el ámbito de lo especializado ha hecho que no sólo Tomás de Aquino, sino todos los pensadores escolásticos, sean los grandes desconocidos por los lectores con inquietudes filosóficas. Para acercarnos a la figura y al pensamiento del Aquinate contamos con numerosas obras como: *Santo Tomás de Aquino*, de Chesterton (Espasa, Madrid, 1985), *Santo Tomás de Aquino. El oficio de sabio*, de Eudaldo Forment (Ariel, Barcelona, 2007), o la monumental obra de James A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (Eunsa, Pamplona, 1994).

Todos sus biógrafos cuentan que su familia había previsto para él el ingreso en la regla de san Benito, razón por la que a los cinco años entró como oblato en el monasterio benedictino de Montecasino. Sin embargo, cuando, siendo adolescente, fue a la Universidad de Nápoles, conoció la Orden de predicadores y decidió hacerse dominico. Aquel cambio de rumbo disgustó a su familia, ya que los frailes predicadores hacían voto de pobreza y renunciaban a los cargos eclesiásticos. Entonces Doña Teodora, su madre, ordenó a los hermanos de Tomás que lo raptasen y lo llevaran al monasterio de Roccasecca. Los raptores, junto a su víctima, hicieron noche en el castillo que la familia Aquino tenía en Montesangiovanni, y allí se las apañaron para introducir a una prostituta en la habitación del raptado. Tomás reaccionó orando y amenazando a la que creía una visión con un leño ardiendo. La mujer huyó despavorida y la castidad del joven fraile quedó ilesa. A la mañana siguiente fue trasladado a Roccasecca, donde permaneció recluido todo el verano, hasta que una noche, compinchado con sus hermanos, no los de sangre sino los de religión, se descolgó con una soga por la muralla y huyó.

Para valorar en su justa medida el rigor lógico, la riqueza temática y la apertura intelectual de los escolásticos, como Tomás de Aquino, conviene pararse a considerar las llamadas *quaestiones quodlibetales*. Dos veces al año, en Adviento y en Cuaresma, se fijaba un día para que los maestros disputaran sobre cualquier tema propuesto por los alumnos u otros maestros. M.^a Angeles Galino, en su *Historia de la educación* (Credos, Madrid, 1988, pp. 523-524) escribe: «Lo que caracteriza a las sesiones de *quodlibet* es su aire caprichoso y la incertidumbre que se cierne sobre ellas. En la disputa *quodlibética* cualquiera puede suscitar cualquier problema. El maestro puede esperarlo todo; pues debe *disputar de quo libet* en relación con la teología. Pero la restricción no tranquiliza mucho, porque pocos son los temas que no se relacionan con la teología, siendo ésta la ciencia de las ciencias. El maestro necesita una gran presencia de espíritu y una competencia casi universal. Tiene derecho a prescindir de las preguntas que estime inoportunas o que juzgue indiscretas, pero no debe abusar de este expediente. Su dialéctica debe abrirse camino respondiendo a las objeciones que los asistentes, *opponentes*, ocasionales o adversarios, serios y convencidos le hayan formulado con todo derecho, y también aprovechará para exponer o refutar

otras tesis que le interesen».

15. GUILLERMO DE OCKHAM

Nariz rebelde

Este fraile franciscano nació con una nariz muy rebelde. Tras ser procesado por un *Comentario a las Sentencias* poco ortodoxo, se alejó de la oficialidad de la Iglesia al tomar partido por sus hermanos los «espirituales». Los de esta «secta» mantenían que si Jesucristo no había poseído nada en propiedad, tampoco necesitaba de un Vicario en la tierra. Esta concepción un tanto *sui generis* de la pobreza evangélica supuso que los frailes «espirituales» se sintieran superiores al poder eclesiástico, que lo despreciaran y que no admitieran, por tanto, la autoridad papal. En 1328, Ockham firmó un documento contra el Papa y huyó de Aviñón (sede pontificia en aquel momento) para refugiarse en Pisa bajo las órdenes de Luis de Baviera. Cuentan que al presentarse al Emperador le dijo: «*Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*». («Si tú me defiendes con la espada, yo te defenderé con la pluma»).



Como era de esperar, fue excomulgado y, a partir de este momento, se entregó por entero a la política. Había nacido en Ockham, al sur de Londres, a finales del siglo XIII, y murió en Múnich hacia 1349.

Ockham fue un espíritu independiente y crítico. Su actitud intelectual chocó tanto con la tradición escolástica como con sus contemporáneos. Consideró que el mayor defecto de la filosofía es el exceso de abstracción, por lo que en estas cuestiones se debe aplicar el *principio de economía* (la llamada «navaja de Ockham»), según el cual «no hay que multiplicar los entes sin necesidad». Es decir, no hay que tratar de entidades abstractas, sino de individuos concretos, porque en la realidad no hay abstracciones, sino individuos. De esta forma se podrá llegar a una simplificación y clarificación de los problemas filosóficos.

La nariz rebelde de Ockham comenzó metiéndose en temas lógicos: «Sólo existe lo singular», proclamaba. Ya no se puede hablar de esencias universales ni en sentido platónico ni en sentido aristotélico. Los términos universales sólo pueden considerarse en la mente (*in mente*) como conceptos, en el habla (*in voce*) como palabras y en la escritura (*in scripto*) como letras. La única diferencia entre ellos es que los términos hablados y escritos pueden expresarse en diversas lenguas y los pensados en ninguna.

Cuando Ockham tuvo que decidir qué tipo de realidad les corresponde a los conceptos —lo que en la Edad Media se llamó el «problema de los universales»— optó por la solución nominalista, según la cual el universal no se distingue del singular, es decir, no existe de ninguna manera fuera del alma (*extra animam*). Tampoco existe propiamente dentro del alma como una

cualidad suya, lo que significa que no tiene una realidad objetiva, sino subjetiva; más bien, simplemente es una ficción, una mera representación de una cosa. Al modo como la imagen reflejada en un espejo no modifica al espejo, sino que sólo representa a la cosa reflejada, del mismo modo los universales (conceptos y palabras) no hacen otra cosa que representar los objetos reales. Este especial nominalismo se complementa con la teoría de la *suppositio*, según la cual los términos sólo tienen un valor de suplencia. Cada imagen común está supuesta por todos los singulares que representa.

Los signos, por tanto, sustituyen a las cosas por ellos significadas. Hay dos tipos de signos: los naturales y los artificiales. Los primeros están en la naturaleza; así, el humo es señal del fuego, el llanto del dolor y la risa de la alegría. Los segundos han sido inventados por el hombre. Los signos en sí mismos son singulares, pero pueden ser universales si suplantán a muchos singulares.

Cuando la nariz rebelde de Ockham se metió en temas teológicos, la tradición escolástica entró en crisis. El planteamiento es simple, pero totalmente revolucionario: Dios es absolutamente libre. Él podría haber hecho un mundo totalmente distinto a éste, podría haber creado un orden diferente (tanto físico como moral). Pero una vez que esa voluntad absoluta ha establecido un orden determinado, Dios se ordena a él e instaura una ley determinada.

Esto significa que por encima de la voluntad divina no hay nada y que, por lo tanto, cualquier seguridad humana, tanto en el conocer como en el obrar, depende del arbitrio divino. De aquí que toda moral se reduzca a la obediencia a la ley divina establecida, lo que, si nos fijamos bien, supone una escisión entre la ética y la razón. Desde esta perspectiva no se puede hablar de una razón ética, o lo que es lo mismo, de la posibilidad de establecer criterios racionales del obrar, porque la bondad o malicia de nuestras acciones radica exclusivamente en la obediencia o desobediencia a los decretos divinos. Dios podría haber creado una ley moral diferente y habernos mandado odiarnos los unos a los otros; en ese supuesto, el que odiara a su prójimo sería bueno y el que lo amara, malo (por desgracia, algunos así lo entienden).

En definitiva, el bien no es el fin de la naturaleza, como en Aristóteles y Tomás de Aquino, sino que depende del capricho de un Dios omnipotente que manda ser obedecido. Su voluntad es tan absoluta (tan caprichosa) que podría condenar a los inocentes y salvar a los culpables.

Al final de su vida, la nariz rebelde del fraile franciscano se metió en temas de política y religión. Desde su experiencia personal, ve la conveniencia de separar la Iglesia y el Estado, lo político de lo religioso, con el fin de promover una sociedad laica. El Papa sólo tiene autoridad, y sólo debe ejercerla, en el plano espiritual, nunca sobre el Imperio. Además, no ha de ejercer su poder para dominar, sino para ponerse al servicio de los fieles. De esta manera tan moderna, Ockham consiguió abrir una brecha entre la Iglesia y el Estado, entre lo espiritual y lo temporal. Su intención no fue defender al emperador, sino más bien salvaguardar la espiritualidad de la comunidad cristiana. Sea como fuere, sus ideas tendrán gran repercusión a lo largo de la filosofía hasta nuestros días.

Para meter las narices...

Como ocurre con el resto de filósofos medievales, las obras de Ockham resultan poco accesibles. Sin embargo, si uno no quiere quedarse con las ganas de meter las narices, puede acercarse a la *Pequeña suma de filosofía natural* (Eunsa, Pamplona, 2002) o a su conocido tratado *Sobre el gobierno tiránico del Papa* (Tecnos, Madrid, 1992).

En Guillermo de Ockham encontramos una actitud crítica que se volverá a repetir en el empirismo británico. Umberto Eco describe muy bien esa actitud en este fragmento de su famosa novela *El nombre de la rosa* (Lumen, Barcelona, 2005): «Lo he discutido mucho en Oxford con mi amigo Guillermo de Ockham, que ahora está en Aviñón. Sembró mi ánimo de dudas. Porque, si sólo es correcta la intuición de lo individual, entonces será bastante difícil demostrar que el mismo tipo de causas tienen el mismo tipo de efectos». (Tercer día, hora nona).

16. PICO DELLA MIRANDOLA

Nariz renacentista

No es que la nariz de Giovanni Pico della Mirandola, conde de la Concordia, fuera un modelo para los artistas del quattrocento italiano (un apéndice nasal tan aguileño tiene muy poco atractivo estético). No. No es por eso por lo que ocupa un lugar en estas páginas, sino porque representa todo un símbolo de lo que significó el Renacimiento para la cultura occidental. Pico es el prototipo de hombre renacentista. En una época de cambios profundos, en una época en la que la historia corría más deprisa que los hombres, en una época marcada por lo nuevo, hacía falta vivir deprisa. Pico vivió sus treinta y un años con apasionada intensidad, razón por la que su corta vida le deparó éxitos y fracasos, amores y desamores, momentos de euforia y de paz, calumnias y amistades, envidias y reconocimientos. Fue la factura que tuvo que pagar por ser un hombre de su tiempo.

En Pico della Mirandola (1463-1494) se entrecruzan la escolástica y la modernidad, la religión y la filosofía, la retórica y la ciencia, la nostalgia caballeresca y el honor nobiliario. Es un *cupidus explorator*, como se autodenomina, un amante de la verdad y un incansable defensor de la concordia de los distintos saberes. Pertenece a ese *humanismo creador* del siglo xv; no al *humanismo de gabinete* del xvi.

El romántico caballero renacentista vivió una aventura con la esposa de Giuliano de Mariotto, Margherita, a quien raptó en 1486 cuando volvía de París. Perseguidos por el esposo, los dos amantes se vieron obligados a poner fin a su idilio. El «raptó de Helena» no pudo rememorarse y el escándalo le hizo dedicarse por entero a la meditación y el estudio. Cosa que aprovechó para preparar 900 tesis filosófico-teológicas y convocar un gran «concilio filosófico» en Roma, al que invitó a todos los sabios del momento para debatirlas.

La corta vida de Pico gira en torno a este proyecto que jamás vio la luz. A los veinticuatro años estaba dispuesto a defender 400 conclusiones de diversos autores junto a 500 propias sobre todas las ramas del saber. El contenido de la *Disputa* pretendía ser una recopilación exhaustiva de todo aquello que se podía concluir sobre todos los conocimientos habidos hasta el momento. Aunque solamente fueron impugnadas 13 proposiciones, la «prudencia» del papa Inocencio VIII condenó el proyecto (1487) para evitar una confrontación quizá innecesaria.

El proyecto de la *Disputa* fue objeto de muchas críticas. Por una parte, había los que no aprobaban que se sometieran a debate público temas doctrinales: llevar «a la calle» los problemas de la filosofía, como pretendió el conde filósofo, fue tildado de vana erudición y ostentación



impropia de un pensador. (Otra vez estamos con que es indigno para la filosofía abandonar el pedestal académico). Por otra parte, los que consideraban la poca edad del joven conde como un impedimento para poder llegar a las profundidades del saber humano tal y como él pretendía. Como en todas las épocas, también en el Renacimiento permanece cierta desconfianza y recelo hacia la juventud. (Quizá Pico fue también prematuro en su tiempo). Por último, estaban los que no podían admitir de ninguna manera que un solo hombre pudiera abarcar todas las cuestiones que él se proponía defender sin caer en (o subir a) la superficialidad. (Quizá no estaba asumida todavía la individualidad filosófica frente a la colegialidad escolástica).

Pico respondió a todas estas objeciones, pero sin éxito. Su propuesta fue denegada.

Para presentar las *900 tesis* que debían ser discutidas (pero que nunca se discutieron), Pico compuso una oración que lleva por título *Sobre la dignidad del hombre*. Esta obrita representa un hermoso canto a la libertad y a la dignidad humana, un «humanismo de la libertad» y, como tal, puede ser considerada como un «manifiesto del Renacimiento».

En ella encontramos un concepto «moderno» de libertad, pues la dignidad del hombre no hay que buscarla en *lo que es* (esencia), sino en la capacidad de *hacerse*, en la posibilidad que tiene el ser humano de *llegar a ser lo que quiera*. Más aún, para Pico, la dignidad tiene su causa en Dios, creador de un ser extraordinario, por «indefinido», capaz de devenir lo que él mismo se propone. El resto de la creación tiene marcado su destino, tiene una naturaleza fija, salvo el hombre. Su grandeza tiene origen en esta libertad, que le hace superior incluso a los propios ángeles, quienes no pueden cambiar la elección que hicieron cuando fueron creados.

La naturaleza maleable del hombre encierra un sinfín de posibilidades que él puede desarrollar gracias al don de la libertad. Puede llegar a ser tanto el más perfecto de los seres como descender hasta lo más ínfimo, porque el que está llamado a la perfección, también puede, desoyendo ese clamor divino —libremente, porque no se puede hacer de otra manera—, convertirse en el más indigno. Así, escribe Pico: «El Padre puso en el hombre, desde su nacimiento, semillas de toda clase y gérmenes de toda vida. Los que cada cual cultivare, crecerán y fructificarán en él. Si los vegetales, se hará planta; si los sensuales, se embrutecerá; si los racionales, se convertirá en un animal celeste; si los intelectuales, será ángel e hijo de Dios». Aunque capaz de todas las posibilidades, el hombre mirandoliano ha de aspirar a lo más alto, ya que la Divinidad lo ha hecho digno de ello.

En el verano de 1489, Pico publicó su obra filosóficamente más sistemática: el *Heptaplus*, donde mete su atrevida nariz en el *Génesis*, actualiza de forma muy personal la cosmología platónica y crea una original Cristología. El interés renacentista por recuperar lo antiguo se transforma en Pico en una atracción por el origen, en una «protología sapiencial», que busca la comprensión del mundo a partir de Dios.

La visión cosmológica mirandoliana es radicalmente neoplatónica. Mantiene el esquema circular: las criaturas surgen del Creador y a Él retornan. El primer estado es de unión con Dios, el segundo de salida, el tercero de vuelta y el último y definitivo de feliz reunión. Como los números que cuanto más se alejan de la unidad tanto más aumenta su multiplicidad, del mismo modo las criaturas cuanto más alejadas se encuentran del Creador tanto más imperfectas son. Este alejamiento se despliega en tres mundos: el mundo inteligible o angélico, como primera hipóstasis

del Uno, el mundo celeste de los astros, y el mundo terrestre o sublunar de las cosas materiales. En este tercer plano vive el hombre, cuya extraordinaria realidad le hace formar un *cuarto mundo*. Estas tres escalas se ordenan de mayor a menor perfección. El cuarto mundo, el hombre, perteneciendo al más alejado, es el que hace retomar todo al Uno.

La idea clásica del hombre como microcosmos se convierte en el Renacimiento en un lugar común. Sin embargo, el sentido y profundidad que le otorga Pico al ligarlo a su concepto de libertad y al conjugarlo con su visión cosmológica no tiene parangón en su época. El hombre es un universo en pequeño, porque el universo es un hombre en grande: el cuarto mundo encierra los otros tres. Esta visión dinamista del universo, junto a un pan-psiquismo cósmico según el cual nada en el universo carece de vida, sitúa al intrépido conde en los orígenes mismos del pensar filosófico, en el centro mismo de la investigación presocrática.

El Renacimiento es época de contrastes y claroscuros. Frente al elogio de los espíritus rebeldes aparece la dureza de la Inquisición; frente a la visión del hombre autosuficiente, una profunda religiosidad; frente a la luz de la razón, las sombras de los saberes ocultos. El racionalismo naciente se ve contaminado de irracionalismos antiguos. Y es justamente en el Renacimiento cuando empiezan a proliferar los mistagogos y los magos, como Giovanni Mercurio de Corregio. Es como si la intensidad de la luz hubiese creado sombras todavía más foscas.

Pico, como prototipo de su época, no permaneció inmune a la seducción del «hermetismo», la magia y la astrología. En Padua fue iniciado en la *Cabala* por el averroísta Elia del Medigo. Después de su aventura con Margherita y con la intención de profundizar en la erudición hebrea entró, ya en Perugia, en relación con un judío que utilizaba el nombre de Flavio Mitrídates (Guillermo de Sicilia), quien lo introdujo en la lengua caldea y la sabiduría cabalística.

Pico diferenciaba dos tipos de magia. Por una parte, la del mago que se sirve de las fuerzas sobrenaturales y diabólicas e invoca poderes ocultos: *la magia diabólica*. Por otra, la magia como un concepto primitivo de ciencia, un saber precientífico que une al hombre con la naturaleza, una suerte de «consumada filosofía natural»: *la magia natural*. Pico acepta sólo esta última, como «la parte práctica de la ciencia natural». Los saberes mágicos, tal y como él los entiende, contribuyen a reafirmar al hombre como lazo y unión del universo.

Si al leer «nariz renacentista» alguien pensó en el resurgimiento del canon clásico de belleza facial, creo que con lo dicho habrá quedado desengañado.

Para meter las narices...

La *Oración* se puede encontrar en *De la dignidad del hombre* (Editora Nacional, Madrid, 1984) y en *Humanismo y Renacimiento* (Alianza, Madrid, 1986). En esta última obra, además de la *Oración* de Pico, encontramos textos de otros hombres del Renacimiento como: Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Angelo Poliziano, Pietro Pomponazzi, Baldassare Castiglione y Francesco Guicciardini.

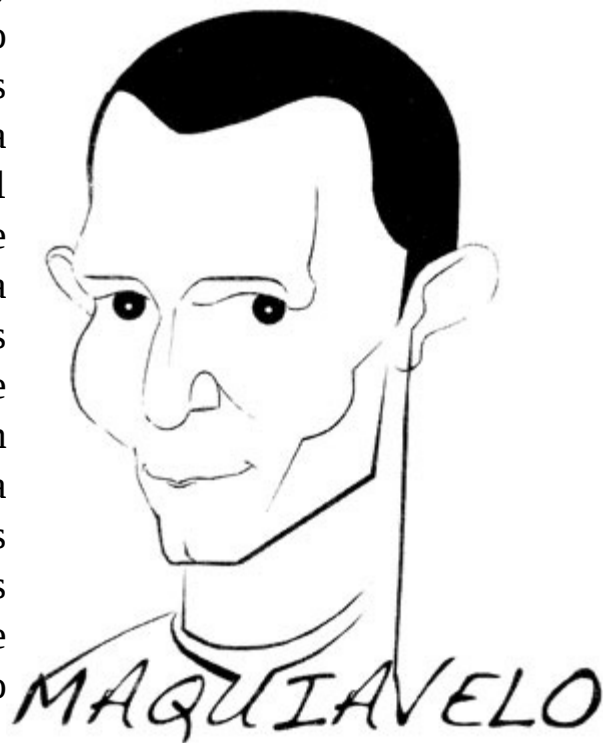
La bibliografía sobre Pico en castellano es tan escasa que me veo obligado a remitir al lector que haya sido seducido por él a nuestro *Pico della Mirandola* (Ediciones del Orto, Madrid, 1996).

En 90 páginas encontrará una breve exposición de su pensamiento y una selección de textos.

17. MAQUIAVELO

Gobernar por narices

El pintor Santi di Tito retrata a Maquiavelo con ojos tristes, sienes hundidas y nariz tímida y sonrosada, labios finos como las cejas, piel lisa y brillante y pelo corto con entradas incipientes, todo ello desmentido por una leve sonrisa, esa que debió provocar a Baltasar Gracián para que dijera de él que era «valiente embustero, falso político, compendio de falsedad y apariencia que embelesa a los ignorantes». La verdad es que su «dilatada experiencia de las horrendas vicisitudes políticas de nuestra edad» —como él mismo dice— no le debió de colmar con las virtudes que Gracián esperaba de un gran hombre; sin embargo, le otorgó la experiencia suficiente para escribir uno de los tratados políticos más célebres del Renacimiento y de todos los tiempos: *El príncipe*. Eso, junto a «una continuada lectura de las historias antiguas», le permitió elaborar un completo recetario para gobernar por narices.



La Italia que conoció Nicolás Maquiavelo (1469-1527) distaba mucho de la antigua República romana. Carente de un férreo poder político, y desunida, no podía competir con los reinos vecinos, sobre todo, con Francia y España. Uno de los principales culpables de esta situación era a su juicio el poder papal, que no fue capaz ni de tomar la iniciativa política ni de dejar que otros la tomaran. Maquiavelo ocupó el cargo de secretario de la cancillería de la República florentina, lo que le dio la oportunidad de realizar algunas misiones diplomáticas. En 1513, el año en que escribe su obra más famosa, *El príncipe*, fue destituido y encarcelado, acusado de una conjura contra los Médici. Pero, tras el pago de una multa, fue puesto en libertad. A partir de entonces, abandonó la política activa y comenzó a meter las narices en teoría política.

Maquiavelo admiraba las virtudes cívicas del mundo antiguo y creía que todo fracaso político se debía a la perversión, llevada a cabo por el cristianismo, del concepto de virtud. Las virtudes religiosas de la generosidad y la humildad simplemente no sirven en el terreno político. Por eso propone un nuevo concepto de *virtù* como cualidad esencial del ciudadano, que sería una mezcla de inteligencia y eficacia, de valor y capacidad personal, de amor a la patria y habilidad en el desempeño de funciones públicas.

Con un estilo que recuerda a Platón, Maquiavelo va analizando las diversas formas de gobierno. En primer lugar, los Estados se organizan en monarquías, bajo un legislador sabio y prudente, pero como la monarquía es hereditaria, se impone que sigan gobernando los sucesores, los cuales suelen desmerecer bastante y acaban siendo depuestos por los nobles. Tenemos así, en segundo lugar, un gobierno oligárquico, que generalmente comporta abusos. Por eso, el pueblo

toma las armas y aparece, en tercer lugar, la democracia. Pero la democracia es, por definición, inestable, no hay una autoridad fuerte ni un ejército enérgico, razón por la cual suele ser presa de un tirano que vuelve a fundar una dinastía monárquica.

De esta forma, puede un Estado dar vueltas sin fin a esta rueda hasta acabar siendo absorbido por otro más fuerte. Para salir de este círculo, Maquiavelo propone una *república mixta*, es decir, un poder popular con una única cabeza visible, en que se integren lo positivo de la monarquía, de la oligarquía y de la democracia. La república ha de ser responsabilidad de todos, aunque, en etapas cruciales, puede convenir dejarla en manos de un solo hombre, que mediante un poder absoluto mantenga unidas las fuerzas centrífugas del Estado y consiga una sociedad fuerte y cohesionada.

Si las narices de Guillermo de Ockham separaron la política de la religión, las de Maquiavelo disociarán la política y la moral. En política lo que importa es la eficacia, lo que cuentan son los resultados, es decir, conseguir una república fuerte y bien organizada. Con el fin de aleccionar al gobernante en la mecánica del poder, escribe *El príncipe*, obra que versa sobre los modos de adquirir y conservar el gobierno de un Estado.

Los hombres son voraces por naturaleza y deben ser dominados por el poder y la astucia del príncipe. El orden social justifica cualquier fin. Para llevar a cabo este ideal, la política debe estar desligada totalmente de la moral. Así como la ciencia política se abstiene de pronunciarse en cuestiones de aritmética, de la misma manera se declara indiferente en el ámbito moral. En todo caso, la moralidad y la religión deberán estar subordinadas a consideraciones políticas. En este sentido, puede convenir —siempre por razones políticas— una determinada moral o unas determinadas prácticas religiosas. Puede que sea necesario que el pueblo obedezca una ley, que tenga una moral y que crea en una religión, pero el gobernante debe estar por encima de ellas, pues para él sólo cuenta la «razón de Estado», la eficacia política. Él debe gobernar por narices.

La «razón de Estado» es la razón suprema. Ella insta los principios para gobernar bien:

— Primero: el príncipe debe percatarse de que los hombres son malos, ser realista y conocer las circunstancias y adaptarse a ellas.

— Segundo: debe ser más temido que amado, pues los hombres temen más ofender al que se hace temer que al que se hace amar.

— Tercero: debe ser fuerte como un león y no vacilar, pero también debe tener la astucia del zorro, para simular y disimular.

— Cuarto: el príncipe no debe ser virtuoso, pero conviene que aparente serlo.

Por conservar el orden del Estado, tiene el deber de obrar contra sus principios, contra las virtudes, contra la caridad y aun contra su religión. En resumen, se exige del gobernante un olfato maquiavélico.

El pensamiento político de Maquiavelo no es abstracto, sino que tiene un motor y una finalidad práctica concreta: la unificación de Italia. Este objetivo queda patente al final de su obra: «No debemos, pues, dejar pasar esta ocasión para que Italia, después de tanto tiempo, encuentre un redentor. No puedo expresar con qué amor sería recibido en todas aquellas provincias que han sufrido a causa de estos aluviones extranjeros; con qué sed de venganza, con qué obstinada lealtad,

con qué devoción, con cuántas lágrimas».

Para meter las narices...

Imprescindible la lectura de *El príncipe*. Existe una edición comentada por Napoleón Bonaparte (huelgan observaciones) publicada por Espasa-Calpe (Madrid, 1978).

En cuanto a las otras obras de Maquiavelo, puede resultar interesante *Del arte de la guerra* (Tecnos, Madrid, 1988).

Más como curiosidad que otra cosa, podemos meter las narices en un libro de Alistair McAlpine, *El nuevo Maquiavelo: realpolitik renacentista para ejecutivos modernos* (Gedisa, Barcelona, 1999), donde lord McAlpine expone las ventajas del pensamiento de Maquiavelo para el empresario moderno. La leve sonrisa que pinta Santi di Tito la retrata Maurizio Virola en su biografía titulada *La sonrisa de Maquiavelo* (Tusquets, Barcelona, 2002).

En la película de Al Pacino, *Una historia del Bronx*, Sony, el jefe mafioso, explica que prefiere más ser temido que amado y que eso lo aprendió en la cárcel. Cuando el joven protagonista le pregunta cómo es eso, él le responde que en la prisión leía a Maquiavelo.

Marcel Brion, en su libro dedicado a Maquiavelo, nos cuenta una anécdota ocurrida a Maquiavelo en su lecho de muerte. Macchia (mancha), como era conocido familiarmente, había tenido un sueño y se lo cuenta a los amigos que lo acompañan. En él ve a una multitud de hombres miserables y sufrientes, pobres y enfermos que caminan en fila hacia algún lugar. El moribundo Macchia pregunta a sus amigos hacia dónde se dirige toda esa gente y ellos le responden que hacia el cielo, pues han merecido la gloria eterna. Poco después les dice que vio a otro grupo de personas ilustres, graves y solemnes, que discutían de filosofía, allí están muchos de los grandes filósofos griegos y romanos. ¿Adonde se dirigen?, vuelve a preguntar. Sus amigos responden al unísono: «¡Al infierno!». Entonces Maquiavelo exclama: «¡Prefiero ir al infierno con esos doctos sabios que al cielo con aquel hatajo de desgraciados!». (Véase también Rafael del Aguila, *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 2004, pp. 190-191).

El cuerpo de Maquiavelo fue enterrado en la capilla familiar de la iglesia de la Santa Croce, donde reposó hasta que poco tiempo después de su entierro la ocupara una hermandad religiosa, para inhumar allí a sus miembros. De forma que el cuerpo de Nicolás quedó confundido entre otros muchos cuerpos. Eso produjo gran aflicción en uno de sus amigos, que se quejó al hijo de Maquiavelo, que a la sazón era canónigo, el cual le contestó: «No os preocupéis, a mi padre le gustaba tanto la conversación que, cuantas más gentes dispuestas a charlar tenga a su alrededor, más contento estará» (Marcel Brion, *Maquiavelo*, Vergara, Barcelona, 2003, p. 311).

18. TOMÁS MORO

Nariz utópica

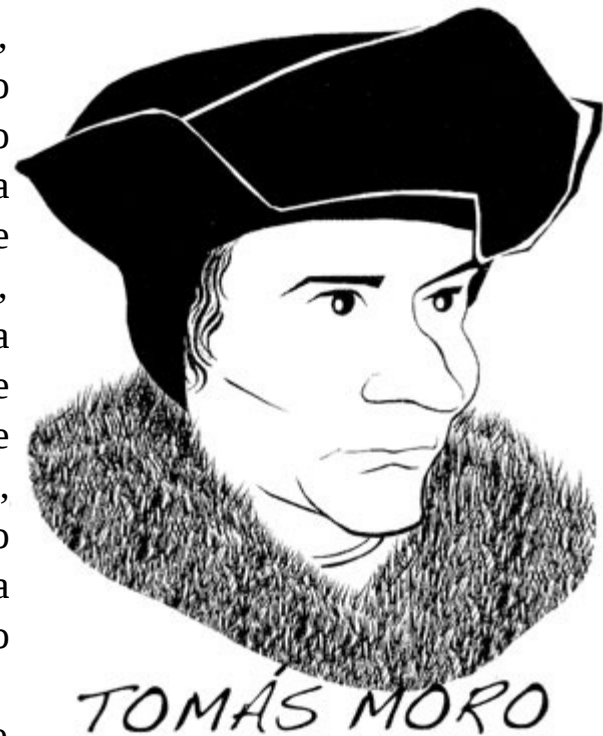
Erasmus de Rotterdam, en una carta dirigida a Ulrich von Hutten en 1519, nos dibuja la fisonomía de Tomás Moro, pero no dice nada de su nariz. Describe a su gran amigo como un hombre de mediana estatura, de tez pálida, pelo castaño oscuro y ojos de un azul grisáceo. «Su semblante —continúa con la descripción— está en armonía con su carácter, siempre expresa una amable alegría, e incluso una risa incipiente y, para hablar con franqueza, está mejor condicionado para la alegría que para la gravedad». Pero lo que a Erasmo más le llamó la atención del humanista inglés fue el ambiente que se respiraba en su residencia de Chelsea. La casa de Moro era, según él, una «segunda academia platónica», donde el estudio y la devoción palpitaban en todos sus rincones, como si la «utopía» del humanismo renacentista se hubiera encarnado en aquel hogar inglés.

De Tomás Moro (1478-1535) conocemos más su vida que su filosofía, quizá porque dejó ésta impresa en aquella, quizá porque, como Sócrates, murió por sus ideas. Lord Canciller de Inglaterra, para la historia; humanista, para la filosofía; autor de *Utopía*, para la teoría política; y mártir, para la Iglesia católica. Su recta nariz le hizo mantenerse firme en sus convicciones, aunque éstas chocaran frontalmente con los deseos de su rey.

Y los deseos de su majestad Enrique VIII eran divorciarse de Roma para poder hacerlo de su legítima esposa. Los eclesiásticos, los políticos, los nobles y los juristas de toda Inglaterra, tal vez por miedo, tal vez por propia ambición, apoyaron el cisma propuesto por el monarca. Sin embargo, un hombre, un particular, un abogado íntegro donde los haya, sir Thomas More, a quien Enrique VIII tenía en gran consideración, se negó a dar el visto bueno a una tal segregación. El rey quería convertirse en cabeza de la Iglesia y para ello había que cortar la de su máximo oponente: Moro fue decapitado en 1535.

A pesar de las presiones a las que fue sometido tanto él como su familia, Moro mantuvo siempre la cabeza bien alta hasta que se la cercenó el único argumento contra el que no podía hacer nada: el hacha del verdugo. El filo silenció la vida de Moro, pero no su voz, que adquirió la fuerza del martirio.

Pero lo que nos interesa de Tomás Moro no es sólo que se jugó el pescuezo por meter las narices en asuntos reales, sino también que lo hizo en temas filosóficos. Como buen humanista criticó los defectos de la sociedad de su tiempo y buscó cómo mejorar las cosas. Lo que ocurrió es que apuntó muy alto, tan alto tan alto que llegó a inventar la utopía.



Utopía fue el nombre con que bautizó a su isla imaginaria. El origen etimológico de la palabra hay que buscarlo en dos vocablos griegos «ou» o «eu», que significan respectivamente «no» y «bueno», y «topos», que quiere decir «lugar». Por tanto, «utopía» viene a querer expresar lo que «no se da en ningún lugar» (si la hacemos derivar de «ou») o «un lugar óptimo» (si lo hacemos de «eu»). Ambos sentidos, sin embargo, se complementan, ya que lo excelente es difícil que se dé en la realidad: toda utopía es tanto «outopía» como «eutopía».

Ya Platón admitió el carácter *eu/ou*-tópico de su *República*, cuando afirma: «Hablas sin duda de la ciudad que tratábamos de fundar y que sólo existe en nuestra imaginación; porque no creo que tenga asiento en lugar alguno de la tierra». Y el propio Tomás Moro acaba su obra con estas palabras: «Quiero confesar que cuando miro nuestras ciudades, comprendo que muchas de las instituciones de Utopía son más bien para ser añoradas que para esperar verlas realizadas».

El pensamiento utópico surge en el Renacimiento, pero tiene antecedentes en otras épocas; basta pensar en la *República* de Platón o en *La ciudad de Dios* de san Agustín, por no remontarnos al relato del Génesis o el mito de las edades de Hesíodo. Sin embargo, la fuerza y personalidad que adquiere en esta época lo constituye en una forma de pensamiento totalmente nueva. En la aparición de las utopías, no sólo la de Tomás Moro, tuvo bastante que ver el descubrimiento del Nuevo Mundo. Muchos hombres se lanzaron a la búsqueda de paraísos perdidos, de la nueva Atlántida, de la isla de Jauja, de las Islas Afortunadas o del Dorado, con el ánimo de encontrar, en palabras de Américo Vespucio, «tierras exóticas, pueblos que viven en comunidad, que desprecian el oro, sin propiedad, en arreglo con la naturaleza e, incluso, sin rey».

Las diversas versiones utópicas que van a surgir durante los siglos XVI y XVII se caracterizan por presentar una sociedad donde todo el mundo trabaja y donde existe un bienestar cotidiano promovido por los inventos técnicos de la época. En ellas hay una conciencia universal de la humanidad y una crítica a las condiciones sociales del momento. Las utopías van dirigidas, consciente o inconscientemente, contra la explotación por parte de los gobernantes y las desigualdades sociales.

El título completo de la obra de Moro, escrita en 1516, es *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*. En ella describe, en forma novelada, un estado ideal en la isla de Utopía. Comienza criticando la explotación agraria y ganadera, la codicia de beneficios cada vez mayores y la acumulación de la riqueza en manos de unos pocos. Esta situación genera la aparición de indigentes que tienen que robar para sobrevivir y son duramente castigados. Moro apuesta más por una mejor distribución de la riqueza que por la severidad de la ley. El gobierno, en vez de preocuparse por el bienestar de los ciudadanos, se ocupa en guerras de conquista que agravan más la situación y que, como consecuencia, acaban gravando los impuestos.

Como solución a estos problemas, Moro propone una sociedad agrícola que gira en torno a la unidad familiar. La propiedad privada queda abolida y el dinero desaparece, el rey sólo tiene por señal distintiva un puñado de espigas (como las *fasces* en la República romana). En Utopía se trabaja seis horas al día y el resto de la jornada se ocupa en actividades culturales. Quedan prohibidas las luchas teológicas y filosóficas: todas las opiniones deben ser toleradas. Sin embargo, aquellos que negasen la existencia de Dios, la inmortalidad del alma o las sanciones en la vida futura, no podrían dedicarse a la política y serían tenidos como hombres inferiores. Moro

quería evitar las guerras de religiones, sin eliminar la religión.

Consciente de las tensiones políticas, teológicas y sociales que en su tiempo provocaba la religión, Moro no opta por diluirla sometiéndola a la razón, sino que propone que en Utopía haya una religión «única y superior» que integre todas las religiones particulares y las proteja, de tal manera que «nadie pueda ser molestado a causa de su religión», como, sin duda, lo fue él. En Utopía habrá grandes templos, en los que reinará el silencio y la penumbra para favorecer el recogimiento; en ellos no habrá ninguna imagen de ningún dios particular para no coartar la libertad.

Utopía está organizada en 54 ciudades. Cada 30 familias se nombra un magistrado o filarco y cada 10 magistrados, un protomagistrado. Hay 200 filarcos que eligen al príncipe entre los candidatos presentados por el pueblo.

A lo largo del Renacimiento se ensayaron otras utopías, como *La ciudad del Sol* de Tommaso Campanella (1568-1635) o *La nueva Atlántida* de Francis Bacon (1561-1626).

Tommaso Campanella no proponía un islote feliz en medio de la desgracia general, no buscaba un refugio para pasar la tormenta del momento, sino una sociedad perfecta a la que se podrá llegar, no por medio de la fuerza, sino mediante el convencimiento. En la ciudad solar todos los hombres serán libres e iguales, nadie tendrá más de lo necesario y a nadie le faltará lo suficiente para disfrutar de una vida grata. Los hombres se complacerán en su propio trabajo y gozarán en su tiempo libre. No se tendrá que trabajar más de cuatro horas al día, el resto del tiempo se podrá dedicar al estudio, a la discusión, al paseo, a la escritura y a alegres ejercicios mentales y físicos. La comunidad hace a los hombres ricos y pobres a un tiempo: ricos porque lo tienen todo y pobres porque no poseen nada. En esa sociedad, no serán los hombres los que sirven a las cosas, sino las cosas las que sirvan a los hombres.

En la Ciudad del Sol todo es común, tanto los bienes como las mujeres, de manera que no hay ni familia ni servidumbre. El jefe supremo, llamado *Hoh*, es representante de Dios y sus decisiones son inapelables. Está asistido por tres jefes: *Pon*, *Sin* y *Mor*, que significan respectivamente: Poder, Sabiduría y Amor. El primero se encarga de la parte militar, el segundo de la cultura y el tercero de todo lo concerniente a la procreación, a la educación de los hijos y al mantenimiento de la sociedad.

Campanella estaba convencido de que su ciudad ideal resulta la más racional, porque disminuye la ingratitud del trabajo y convierte a los hombres en dueños de su propio destino. En definitiva, se halla —según sus propias palabras— «conforme a los dictámenes de la razón».

En *La nueva Atlántida*, Francis Bacon describe un viaje a una isla del Pacífico, llamada *Bensalem*, en la que encuentra la «Casa de Salomón», un instituto que está dedicado, según le informan, al estudio y la contemplación de las obras y criaturas de Dios. Allí se estudian las causas y virtudes internas de la naturaleza y se llevan a cabo inventos sorprendentes como los submarinos y los aeroplanos. Los avances tecnológicos serán los que proporcionarán a los habitantes de la nueva Atlántida una vida sin preocupaciones y llena de comodidades.

Para meter las narices...

El pensamiento utópico tendrá continuidad en la modernidad: baste pensar en *Viaje a la Luna* de Cyrano de Bergerac (Espasa, Madrid, 2000) o en *La república de Océana* de James Harrington (FCE, Buenos Aires, 1987); en la Ilustración, con obras como *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe (Rialp, Madrid, 1989) o *Emilio* de Rousseau (Alianza, Madrid, 1995); en el siglo XIX, donde encontramos *El catecismo de los industriales* del Conde de Saint-Simon (Aguilar, Madrid, 1964), *La armonía pasional del Nuevo Mundo* de Charles Fourier (Taurus, Madrid, 2005) o *Viaje por Icaria* de Etienne Cabet (Orbis, Barcelona, 1985); y en el siglo XX: *Summerhill* de Alexander Nelly (Alianza, Madrid, 1990) y *Walden Dos* de Skinner (Orbis, Barcelona, 1985).

La *Utopía* de Tomás Moro puede encontrarse en Espasa-Calpe (Madrid, 2007). Francisco de Quevedo escribió en el prólogo de la traducción española: «El libro es corto; mas para entenderle como merece, ninguna vida será larga. Escribió poco y dijo mucho. Si los que gobiernan le obedecen, y los que obedecen se gobiernan por él, ni a aquellos será carga, ni a éstos cuidado».

Pero que el lector no se quede sólo en Utopía, que rastree también el *Diálogo de la fortaleza contra la tribulación* (Rialp, Madrid, 2002) en el que Tomás Moro, recluido en la Torre de Londres, imagina a la virtud de la fortaleza luchando contra las tribulaciones que se ceban en su persona; o *Un hombre para todas las horas: correspondencia selecta* (en la misma editorial, 1998).

Anna Sardaro ha escrito un ensayo sobre *La correspondencia de Tomás Moro* (Eunsa, Pamplona, 2007). A su juicio, las cartas privadas de Moro, que no estaban concebidas como género literario, «constituyen un camino directo tanto para acercarse a su vida como para entender la época y las circunstancias en que vivió». El libro recoge una selección de las cartas más significativas escritas por el santo entre 1501 y 1535, en bilingüe: inglés y castellano.

Los cinéfilos no se pueden perder la película de Fred Zinnemann, *Un hombre para la eternidad* (1966), galardonada con seis oscars, dedicada a los últimos años de la vida de Tomás Moro y sus difíciles relaciones con Enrique VIII. El film está basado en una obra de teatro de Robert Bolt, representada con éxito durante años.

La película nos regala una prueba de la existencia de Dios, llamada técnicamente «por el anhelo natural de felicidad». Ese anhelo natural que hay en todo ser humano supondría la existencia de lo anhelado, pero como el corazón del hombre no puede ser llenado por nada finito, debe existir un ser Infinito que colme sus deseos, que sería Dios. Al final de la película, cuando Tomás Moro va a ser decapitado, le dice a su verdugo a la vez que, como era costumbre, le entrega una moneda: «Haz tu trabajo sin preocuparte, que a mí me llevas junto a Dios». «Muy seguro estás de ello, sir Thomas», le contesta burlescamente el alguacil. A lo que Tomás responde con serenidad: «No puede defraudarme Aquel a quien tanto deseo ver». Al momento, cae el hacha y el telón.

En el *Semanario pintoresco español*, de 14 de julio de 1844, en la sección «Galería de pinturas», dedicada ese número a la Escuela flamenca, se cita el comentario que hace Cean Bermúdez del retrato de Tomás Moro copiado por Rubens: «Su cabeza no puede ser más animada, conserva el carácter inglés, nariz larga, nobleza en la frente, con gran vivacidad en los ojos, y está cubierta con una gorra negra de seda» (p. 221).

19. DESCARTES

Nariz metódica

En cuestiones de narices no hay que descartar una mención especial a Descartes. No se trata de un juego de palabras venido al pelo, pues en verdad la suya fue una nariz no sólo abultada, como ponen de manifiesto sus retratos, sino perspicaz, recelosa y metódica. A Descartes no le olían bien las cosas tal como estaban en su época, así que decidió dudar de todo; sí, absolutamente de todo, hasta que encontrase algo de lo que no pudiese dudar aunque quisiera, es decir, algo que oliese bien. Y lo único que, tras haberlo sometido todo a su nuevo método, le olió a verdad indubitable fue su propio pensamiento. «*Cogito, ergo sum*», «Pienso, luego existo», fue el aroma al que no se pudo resistir y al que toda nariz, por más extravagantemente escéptica que simule ser, tendrá que rendirse sin discusión. La evidencia de las evidencias acababa de ser concebida.

Por haber buscado un comienzo nuevo y haberlo encontrado en la propia subjetividad, René Descartes (1596-1650) es considerado el padre de la modernidad. Como buen matemático que era, pensó que si aplicaba el método deductivo a la filosofía obtendría una ciencia tan perfecta y exacta como las matemáticas. Le echó narices al asunto y concibió un método que a partir de unas pocas reglas simples y claras pudiera conducirnos a una verdad indubitable. ¡Por fin el saber filosófico podría medirse con el resto de las ciencias!

La primera regla del método cartesiano nos recomienda no admitir como verdadera ninguna cosa si no sabemos con evidencia que lo es. Esta regla nos obliga a dudar de todo hasta que encontremos una verdad indubitable; es más, nos insta a considerar como falsas todas las cosas que se nos presenten susceptibles de la más nimia duda.

Pero ¿de qué podemos dudar? En primer lugar, nos dice Descartes, hay que dudar de todo lo que captamos por medio de los sentidos, porque estamos acostumbrados a formar ideas en nuestra mente cuya procedencia nunca hemos puesto en tela de juicio.

Hasta aquí, bien, pero ¿es posible dudar del conocimiento matemático, que no tiene nada que ver con los sentidos? En un primer momento, podría parecer que el matemático no va a desconfiar de las matemáticas: «dos y tres son cinco aunque esté dormido», observa. Sin embargo, puestos a llevar a término lo que prescribe la primera regla del método, habría que, por lo menos, intentar someterlas a la duda.

Si observo que hay hombres que se han equivocado razonando sobre cuestiones matemáticas o si supongo que existe un Dios que «ha querido hacernos tales que nos equivoquemos siempre, aun



en las cosas que creemos conocer mejor, ¿por qué no podría permitir que nos equivocásemos siempre?». Es aquí donde Descartes introduce la hipótesis del «genio maligno», la posibilidad de suponer un Dios engañador que hiciera que nos equivocáramos al juzgar sobre aquellas cosas que nos parecen evidentes. Puestos a llevar la duda hasta sus últimas consecuencias, ¿no puedo acaso suponer esta hipótesis? Descartes responde afirmativamente: «Supondré que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme».

Pero, a pesar de que la duda llega hasta este extremo, no debe decaer nuestra esperanza de encontrar una primera verdad indubitable, sino que debemos poner gran cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad y prepararnos contra las astucias de ese gran burlador con el fin de que no siga engañándonos. En consecuencia, a pesar de que parece que todo es absolutamente dubitable y, por de pronto, falso, debemos continuar buscando (dudando).

Llegados a este punto, a Descartes se le ocurre un argumento incontestable: por mucho que dude, tengo que existir, de lo contrario, ni siquiera podría dudar. En el acto mismo de la duda se pone de manifiesto mi existencia. De esta manera, el olfato metódico de Descartes llega a la primera verdad, a un punto de apoyo absolutamente indubitable, el fulcro que le hará, como a Arquímedes, mover el mundo, la piedra de toque sobre la que comenzará a construir el edificio del saber. En esta primera verdad no hacen mella ni las «más extravagantes suposiciones de los escépticos»: *Cogito, ergo sum*, pienso, luego existo.

Esta oración consecutiva no debe interpretarse como un argumento o silogismo que deduce la existencia a partir del pensamiento. Se trata más bien de una visión intelectual, de una intuición: a la vez que pienso, cuando me percato de que pienso, en ese mismo momento, intuyo mi existencia (cuestión de olfato). Pensamiento y existencia están tan íntimamente ligados que si se dejara por un instante de pensar, se cesaría por completo de existir.

Aplicando su método, Descartes ha llegado a la primera verdad, a un punto de apoyo absolutamente indubitable: el pensamiento, el *cogito*. En el *cogito* afirmo mi existencia como algo pensante sin más. Yo soy una cosa pensante, una *res cogitans*. Esta sustancia pensante no depende de nada material ni se puede confundir con el cuerpo. Su única nota distintiva es el pensamiento.

Hasta el momento, la única verdad que parece resistir a la duda es el *cogito, ergo sum*. Pero ¿qué es lo que nos asegura que ésta sea una verdad indubitable? ¿Qué criterio debemos aplicar para cerciorarnos de que no es un autoengaño? Descartes propone como único *criterio de verdad* la *claridad y distinción*. Lo único que nos asegura la verdad de tal proposición es que la concebimos como una idea clara y distinta, es decir, con evidencia absoluta.

A partir de ahora, no hay que entender la verdad como la adecuación entre el entendimiento y la realidad, como mantenía la filosofía clásica, sino la adecuación del entendimiento consigo mismo. Aquello que el intelecto capta con absoluta claridad y distinción no puede ser falso, porque él mismo es el fundamento de la verdad. De esta forma, si sólo aceptamos ideas claras y distintas —evidentes— nos aseguraremos que vamos por el buen camino. Una idea clara y distinta es una idea simple, es decir, que no puede descomponerse. El método analítico culmina con este tipo de ideas que se resisten a un análisis ulterior. Por ejemplo, el pensamiento y la extensión son ideas simples, claras y distintas, porque por mucho que las analicemos no hallaremos otra cosa

que pensamiento y extensión.

Pero la nariz metódica de Descartes no se da por satisfecha: la hipótesis del *genio maligno* vuelve a surgir. ¿Podría suponer la existencia de un Dios engañador que me haga confundir lo verdadero con lo falso y aquello que me parece claro y distinto en realidad no lo sea? Esta posibilidad desencadena una *duda hiperbólica*, que hace tambalearse el criterio de verdad y, junto a él, todo el sistema cartesiano.

Urge despejar esta duda. La única manera de hacerlo es demostrar la existencia de un Dios que no sea engañador y que me asegure que lo que concibo como evidente, en verdad lo sea. Para llevar a cabo esta empresa ha de comenzar Descartes por lo único que tiene, es decir, por el *cogito*, por el pensamiento, indagando si hay en él alguna idea de la que se pueda inferir la existencia de Dios. Yo, que soy una sustancia finita, no puedo ser la causa de la idea de Dios que hay en mí, de la idea de una sustancia infinita, eterna, inmutable, omnisciente y omnipotente; de ahí concluye Descartes que Dios existe, y que ha puesto en mí la idea de sustancia infinita.

Descartes quiere hallar una prueba demostrativa de la existencia de Dios «tan cierta como cualquier demostración geométrica». Partiendo de la idea clara y distinta de un ser perfectísimo, no deducir su existencia sería negarle una perfección. Así como no puedo pensar un triángulo rectilíneo sin deducir que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos, o no puedo concebir una montaña sin valle, de la misma manera no puedo pensar en un Dios inexistente.

Esto no significa, aclara Descartes, que tenga que existir la montaña o el valle, sino que dada la primera, no puede ser pensada sin la nota esencial que la define. Es decir, supuesta una montaña, tiene que haber necesariamente un valle. Pero la idea de Dios es especialísima, ya que la nota esencial es la existencia: un Dios inexistente sería una contradicción.

Sin el supuesto de la existencia de Dios, sería imposible conocer con evidencia. Ahora que mi razón lo ha hecho necesariamente existente, puedo estar seguro no solamente de mi propia existencia (*res cogitans*) y de la de Dios (*res infinita*), sino también de la existencia del mundo material (*res extensa*).

Respecto al tema del ser humano, la nariz metódica de Descartes lo concibió como un híbrido de *res cogitans* y *res extensa*. Ambas sustancias son totalmente heterogéneas: mientras que el atributo de la primera es el pensamiento, el de la segunda es la extensión. De manera que todo lo corpóreo se explica de forma mecánica, mientras que el alma, el yo, la *res cogitans* nada tiene que ver con la extensión. Esta heterogeneidad de las dos sustancias que componen el ser humano provoca el problema conocido como la *comunicación de sustancias*, es decir, la relación entre el cuerpo y la mente. ¿Cómo puedo decidir levantar el brazo (acto de la voluntad, de la mente) y que mi brazo se levante (acto corpóreo)? Esta cuestión puede parecer una nimiedad, pero en filosofía es de narices tomar, tanto que fue uno de los frentes del racionalismo de los siglos XVII y XVIII. Descartes lo solucionó mal, lo que significa que lo dejó sin solucionar. Según él, cuando se produce un acto psíquico, la «glándula pineal» segrega unos «espíritus animales» que viajan a gran velocidad por el cuerpo para ordenarle que haga tal o cual cosa. Nótese que el concepto «espíritu animal» entraña una *contradictio in terminis*, que nada soluciona porque encierra el mismo dualismo que pretende evitar. El error consiste en creer que se puede explicar la relación entre mente y cuerpo recurriendo a una parte del cuerpo, en este caso la glándula pineal, como si

el cuerpo pudiera cubrir la brecha que se abre entre el alma y el cuerpo.

La filosofía de Descartes tuvo, ya en su época, grandes entusiastas, como la reina Cristina de Suecia, quien lo invitó a su corte, y detractores, como el teólogo Antoine Arnauld (1612-1694), quien le envió algunas objeciones, entre las que destaca la denuncia de *círculo vicioso*. Según Arnauld, el razonamiento de Descartes caía en un círculo vicioso al demostrar la existencia de Dios después de haberlo supuesto como idea innata, cuya verdad a su vez está garantizada por Dios.

Otro de los contemporáneos que no vio claro el sistema cartesiano fue Blaise Pascal. Para él, la nariz de Descartes era demasiado metódica y olvidaba que «el corazón tiene razones que la razón no conoce».

Para meter las narices...

Descartes es uno de los pensadores más asequibles. Si no lo leimos en el instituto, es el momento de leer el *Discurso del método* (Tecnos, Madrid, 1990), su autobiografía intelectual, donde aparecen explicadas de forma sencilla las principales ideas cartesianas. Ya puestos, podemos seguir con las *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Alfaguara, Madrid, 1977), después con el *Tratado de las pasiones del alma* (Planeta, Barcelona, 1984), para acabar con el *Tratado del hombre* (Alianza, Madrid, 1990).

Descartes fue uno de los primeros filósofos en escribir en lengua vulgar, es decir, en una lengua diferente al latín. En 1637 apareció en francés su *Discurso del método*. Aunque *Los principios de la filosofía* los escribió en latín (1644), tres años más tarde aparece la traducción francesa del Abate Picot. Se da el caso de que la traducción añadió algunas frases, por lo que resultaban dos versiones relativamente distintas. Esto supuso un inconveniente a la hora de hacer la versión en un tercer idioma. La edición que yo tengo es de 1925 y su traductora avisa de este pormenor: «En vista, pues, de que son dos textos, relativamente distintos, mi empeño ha sido, con el fin de que no se pierda doctrina, armonizarlos, formando uno solo con los dos, a la vez que independientemente puedan leerse. Así, ajustándome al latino, me he servido de los paréntesis cuadrados para encerrar las frases o conceptos sobreañadidos por el francés» (*Los principios de la filosofía*, versión-refundición de [...] por Juliana Izquierdo y Moya, Editorial Reus, Madrid, 1925, p. XII).

Hubo un cierto médico de origen hispano-portugués que se adelantó a Descartes; se llamaba Francisco Sánchez (1552?-1623). Escribió un opúsculo filosófico titulado *Quod nihil scitur, Que nada se sabe* (Espasa-Calpe, Madrid, 1991), donde dice cosas tan cartesianas como ésta: «Entonces me encerré dentro de mí mismo y comencé a poner en duda todas las cosas como si nadie me hubiese enseñado nada, y empecé a examinarlas en sí mismas, que es la única manera de saber algo. Me remonté hasta los primeros principios, y cuanto más pensaba, más dudaba». ¿Quién no ve aquí un antecedente de Descartes? Pero nadie conoce a Francisco Sánchez; quizá porque no tuvo narices suficientes o quizá por razón de su origen.

Hace unos años celebramos el cuarto centenario del nacimiento de Descartes. Entonces se

publicaron muchas obras sobre el pensamiento del filósofo francés. Entre ellas, destaca la obra de Nicolas Grimaldi, profesor emérito de la Universidad París-Sorbona, titulada: *Etudes cartésiennes. Dieu, le temps et la liberté* (Vrin, París, 1996) (¡lástima que no esté traducida a nuestro idioma!), la reedición de *Evidencia y realidad en Descartes* de Leonardo Polo (Eunsa, Pamplona, 1996), así como el extenso estudio de Bernard Williams: *Descartes. El proyecto de la investigación pura* (Cátedra, Madrid, 1996).

Recientemente, Richard Watson, profesor de la Washington University de San Luis, ha publicado una biografía en la que muestra el lado más humano del padre de la modernidad, titulada: *Descartes. El filósofo de la luz* (Ediciones B, Barcelona, 2003).

20. PASCAL

Las razones del corazón

Los retratos de Blaise Pascal nos presentan a un filósofo de rostro delicado, como lo fue su salud y su forma de estar en el mundo. El «espíritu de finura», que él proponía contra el «espíritu de geometría» del racionalismo, se manifiesta en la timidez de sus ojos, en la ternura de sus labios y mejillas, y también en la nariz, que, aunque evidentemente ganchuda, expresa más audaz penetración que imposición doctrinal. En el ámbito de las ideas contendió de tal modo con su compatriota Descartes que Émile Bréhier llega a afirmar que había entre ellos «una oposición tan profunda y también tan emocionante, que, sin duda, ninguna otra pareja en la historia nos ilustra tanto sobre la naturaleza del espíritu humano». A Pascal, profundamente religioso, la filosofía cartesiana no le da la talla; él necesita más. No nos extrañe, pues, oírle llamar a Descartes «inútil e incierto» (*Pensamientos*, 78).



Blaise Pascal nació en Clermont Ferrand en 1623. Fue educado por su padre y muy tempranamente dio muestras de gran ingenio, sobre todo en cuestiones matemáticas. Después de una extraordinaria experiencia religiosa (1654), comenzó a redactar sus *Pensamientos* (*Pensées*), calificados como una de las más bellas piezas literarias en lengua francesa, pero que quedaron inconclusos. Nunca gozó de buena salud y, tras una larga enfermedad, murió en 1662, a la edad de treinta y nueve años.

La filosofía de Descartes le parece a Pascal demasiado fría. Puede que la razón resuelva la duda metódica, pero no da respuesta a las dudas existenciales que se le plantean al común de los mortales. El «espíritu de geometría» propio del racionalismo resulta muy adecuado para solucionar problemas matemáticos, pero nada puede con los dilemas existenciales que acucian al ser humano. Pascal lo sabía bien, porque no sólo fue un gran matemático, sino también un hombre profundamente religioso. Llevó ese «espíritu de geometría» hasta el límite y se dio cuenta de sus limitaciones.

El error de Descartes consistió, esencialmente, en querer aplicar un único método, el matemático, a todo el saber. Pascal, por el contrario, creía que cada disciplina requiere su propia metodología. Hay tantos métodos que ensayar, tantos procedimientos diversos, como problemas que resolver. El espíritu debe ajustarse al campo de estudio; así, para descubrir los principios matemáticos es necesario un talante o «espíritu de geometría», que conduzca la razón por ese terreno. Pero el ser humano no es una figura geométrica ni siquiera un complicadísimo mecanismo, sino mucho más. «El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante» (*Pensamientos*, 347). Para él, esos principios no resuelven sus problemas existenciales porque no llegan a tocar fondo.

Al «espíritu de geometría» (*esprit géométrique*), Pascal contrapone el «espíritu de finura» (*esprit de finesse*): un talante diferente, más fino, capaz de llegar allí donde no puede acceder el método científico-matemático. El uno es amplitud de espíritu y abarca gran número de principios sin confundirlos; el otro es fuerza y rectitud de espíritu, y penetra viva y profundamente en las consecuencias de los principios. Allí donde no alcanza la razón, llega el corazón. De ahí su famosa máxima: «El corazón tiene razones que la razón no conoce» (*Pensamientos*, 277).

El «espíritu de geometría» utiliza la razón, mientras que el «espíritu de finura» usa el corazón. Cuando Pascal habla de corazón se está refiriendo a la inteligencia no reducida a la razón, no constreñida por las reglas lógicas y por el razonamiento hipotético, sino a la capacidad que tiene la inteligencia humana de penetrar en la esencia de lo real y de captar los principios que rigen la realidad. El «espíritu de finura» hace que se vea la cosa de golpe, de una vez y no mediante un razonamiento progresivo; es la intuición contra el razonamiento, lo infinito contra lo finito, lo inefable contra lo formulable.

«Conocemos la verdad no sólo por la razón —dice—, sino también por el corazón. De esta última manera conocemos los primeros principios, y es en vano que el razonamiento, que no tiene parte en ellos, trate de combatirlos» (*Pensamientos*, 282).

El corazón es ese instinto intelectual que capta los primeros principios, pero también una intuición vital que toca las fibras más íntimas del alma, que comprende la naturaleza de ese ser esencialmente paradójico que es el hombre: «una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo». Ese ser miserable, «gusano imbécil», «cloaca de incertidumbre», «desecho del universo», desgarrado y paradójico, sólo se comprende a sí mismo en referencia a Dios.

Pero Dios permanece oculto a la razón, es un *deus absconditus*, al que sólo se puede acceder mediante el corazón. El corazón es el que siente a Dios y no la razón, porque «Dios es sensible al corazón». Por eso, las pruebas racionales para demostrar la existencia de Dios —Pascal está pensando en Descartes— están formuladas para convencer a «ateos endurecidos», pero son estériles, porque llegan a lo sumo al Dios de los filósofos, a un «Dios sin Cristo», autor de las verdades geométricas; no al Dios personal que salva al hombre y lo saca de su miseria.

Pascal no pretende demostrar si Dios existe —para él es una verdad evidente—, sino hasta dónde estamos dispuestos a comprometernos con Él. Con ese fin, formula su famoso «argumento de la apuesta» (*Pensamientos*, 233).

Se trata de un juego (muy serio, por cierto) en el que necesariamente hay que apostar: cara —vivir como si Dios existiera—; cruz —dar la espalda a Dios—. Llegado el día en que se ponen las cartas boca arriba, hacemos balance de pérdidas y ganancias: si habíamos apostado cara y ganamos, lo ganamos todo —la felicidad eterna—, pero si perdemos, no perdemos nada. Si habíamos apostado cruz y ganamos, no ganamos nada, pero si perdemos, lo perdemos todo —nada más y nada menos que la felicidad eterna—. El ser humano no puede inhibirse y no apostar, debe hacerlo porque se trata de una apuesta en la que a uno le va la vida. La cuestión no es tanto si se ha apostado bien o no, sino que hay que tomarse muy en serio la apuesta.

Entiéndase que no se trata de hacer una apuesta por Dios, por su existencia, sino, más bien, de escoger la posibilidad de vivir con Dios o sin Él. Estamos obligados a apostar, estamos

«embarcados» en un mundo que hemos tomado en marcha, que no hemos elegido. Debemos «trabajar para lo incierto»: ése es el sentido de la apuesta.

La polémica que mantuvo Pascal durante toda su vida con Descartes y el racionalismo, la mantendrá dos siglos más tarde Kierkegaard contra Hegel y el idealismo.

Para meter las narices...

Cuando uno lee los *Pensamientos* de Pascal siente como si su autor le hablara al oído, como si le hiciera confidencias personales. Allí encuentra el lector ideas entrecortadas, intuiciones en estado puro, argumentos que, al estar todavía sin pulir, adquieren más fuerza, pensamientos al ritmo del pensamiento, declaraciones de intenciones, apuntes que se quedaron sin desarrollar... y mucho más.

El problema que puede tener el lector de los *Pensamientos* es que existen tres ediciones, la de Lafuma, la de Brunschvicg y la de Chevalier, y cada una presenta los textos en diferente orden, por tanto, con una numeración distinta. A la hora de citar, esto comporta cierta dificultad si no se dispone de una tabla de concordancias como la que incluyen algunas ediciones, por ejemplo, la de Alianza Editorial (Madrid, 1986). Aquí hemos citado la de Léon Brunschvicg.

Siendo un adolescente, Pascal acompañaba a su padre a las reuniones que organizaba Marin Mersenne en París. En una de ellas quedó fascinado por los trabajos de Gérard Desargues, lo que le llevó a demostrar, con tan sólo dieciséis años, el teorema que lleva su nombre (Pascal lo llamó *mysterium hexagrammicum*), según el cual, si se inscribe un hexágono en una cónica, los puntos de intersección de los pares de lados opuestos están alineados. Publicó todos sus descubrimientos en su *Ensayo sobre las cónicas* (1639). En 1642 inventó la primera máquina de calcular mecánica y en 1647 descubrió el principio de los vasos comunicantes, así como la posibilidad de determinar las alturas mediante el empleo de barómetros, inventó el cálculo de probabilidades y sus estudios matemáticos sugirieron a Leibniz el cálculo infinitesimal. En fin, todo un genio.

En 1654, Blaise Pascal y Pierre de Fermat iniciaron una correspondencia en la que resolvieron algunos problemas sobre juegos de azar. Estas cartas se hicieron públicas en los círculos científicos de París, de tal manera que atrajeron la atención de muchos matemáticos y, a la postre, supusieron el arranque de la teoría de las probabilidades. Cuando Pascal tuvo conciencia de que una nueva rama de la matemática estaba naciendo, en una época en la que «geometría» y «matemática» eran términos sinónimos, escribió lo siguiente: «Juntando el rigor de las demostraciones de la ciencia con la incertidumbre del azar, y conciliando estas cosas en apariencia contrarias, puede, obteniendo su nombre de los dos, arrogarse el buen derecho de este título estupefaciente: la geometría del azar». (Véase *La geometría del azar: la correspondencia entre Pierre de Fermat y Blaise Pascal*, Nivelá, Tres Cantos, 2007).

Pascal también fue un autor polémico. Así lo muestran sus *Provinciales*, un conjunto de 18 cartas, publicadas algunas anónimamente y otras con el seudónimo de Louis de Montalte, que aparecieron de forma clandestina. En ellas, se posiciona a favor de los jansenistas y de san Agustín en la polémica sobre el papel de la gracia en la salvación del hombre. Jansenio, siguiendo

la doctrina agustiniana, se encontraba cercano a Calvino y defendía que sin la gracia divina no es posible la salvación. En el otro rincón del cuadrilátero, se hallaban los jesuitas, que en este tema estaban a favor del molinismo y daban un mayor protagonismo a la libertad humana. Pascal metió las narices en esta polémica de alto contenido filosófico y teológico, pero lo hizo de tal manera que convirtió el debate, de por sí austero, en irónico y divertido. Si el lector quiere participar en él, puede hacerlo, pues los problemas filosóficos no caducan. Esta polémica, junto a algunos opúsculos y correspondencia diversa, se puede encontrar en *Provinciales, opúsculos y cartas* (Alfaguara, Madrid, 1983).

Jorge Luis Borges no cree que los *Pensamientos* de Pascal sirvan para conocer al ser humano, sino para conocer a su autor. Para el escritor argentino se trata de una obra más subjetiva o autobiográfica que filosófica. Lo explica así: «Mis amigos me dicen que los pensamientos de Pascal les sirven para pensar. Ciertamente, no hay nada en el universo que no sirva de estímulo al pensamiento; en cuanto a mí, jamás he visto en esas memorables fracciones una contribución a los problemas, ilusorios o verdaderos, que encaran. Las he visto más bien como predicados del sujeto Pascal, como rasgos o epítetos de Pascal. Así, como la definición *quintessence of dust* [la quintaesencia del polvo] no nos ayuda a comprender a los hombres sino al príncipe Hamlet, la definición *roseau pensant* [una caña que piensa] no nos ayuda a comprender a los hombres pero sí a un hombre, Pascal (*Otras inquisiciones*, en *Obras completas*, vol. II, Emecé, Barcelona, 2007, p. 296).

21. SPINOZA

El pulidor de lentes

«Alguien construye a Dios en la penumbra. / Un hombre engendra a Dios. Es un judío / de tristes ojos y de piel cetrina». Estos versos de Jorge Luis Borges hablan de Spinoza, al que llama, dos rimas más adelante, «el hechicero que labra a Dios con geometría delicada». Esas irreverentes pretensiones llevaron a Baruch de Spinoza, descendiente de una familia marrana expulsada de Portugal, a ser excomulgado de la comunidad judía de su Amsterdam natal y a tener que recluirse en La Haya, donde ejerció el oficio de pulidor de lentes. Me lo imagino en su taller, con la nariz arrugada sujetando el imprescindible monóculo, hablando de teología, de filosofía, de ética, de política. Muchos acudirían al taller de Spinoza más por pulir sus intelectos que sus lentes, o simplemente por meter las narices y poder decir a sus vecinos: «¡Hoy he estado con el pulidor-filósofo!».



Como buen cartesiano, Spinoza lleva el concepto de sustancia hasta sus últimas consecuencias. Descartes había dicho que en sentido propio la única sustancia es Dios, pero había aceptado también la *res cogitans* y la *res extensa*. Spinoza piensa que si Dios es la única sustancia, se debe identificar con la totalidad de la realidad y ser causa de sí mismo. De esta forma, comienza su *Ética* con la definición de *causa sui*: «Entiendo por causa de sí aquello cuya esencia envuelve la existencia, o bien aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente». Ésta es la expresión de la independencia y autosuficiencia absoluta de Dios, ya que Dios es causa de sí mismo.

Dios es el único ser al que le compete propiamente la noción de sustancia: «Lo que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita, para formarse, del concepto de otra cosa». Es, entonces, la única sustancia, a la que le corresponden infinitos atributos y modos. Los atributos son lo que el entendimiento percibe en Dios como constituyendo su esencia, y son el pensamiento y la extensión. Los modos son afecciones de la sustancia, son propiedades de los atributos, pero los causa Dios directamente.

«*Deus sive natura sive substantia*». Dios, naturaleza, sustancia son lo mismo. No se trata del Dios de las religiones, personal y bondadoso que se preocupa de los hombres, sino de un Dios filosófico, una sustancia infinita que se identifica con la naturaleza. En este sentido, Spinoza es panteísta y rechaza, por tanto, la idea de creación sustituyéndola por la de deducción necesaria (a modo geométrico), una suerte de «emanacionismo» al estilo neoplatónico. Así, distingue entre la *naturaleza naturante*, Dios en sí en cuanto causa libre, y *naturaleza naturada*, todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios o de cualquiera de sus atributos.

En su origen Dios es la indeterminación pura, que Spinoza entiende como afirmación absoluta, ya que «toda determinación es negación». Las sucesivas determinaciones o concreciones del ser serán, por tanto, negaciones de Dios. Veremos estas ideas repetidas en Hegel.

Spinoza pulió con maestría las lentes con las que miramos la realidad. Para que veamos más claro, trató en su *Ética demostrada según el orden geométrico* los actos humanos al modo de la geometría: «Como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos». Nuestras actividades mentales están determinadas por nuestras actividades corporales, ya que mente y cuerpo son dos atributos de una misma sustancia.

La esencia misma del hombre es apetito. Cuando este apetito (*conatus*, lo llama) es consciente, se llama deseo y lo determina a obrar esforzándose en persistir en su propio ser. De aquí deduce que todos los hombres persiguen el placer. El placer es el reflejo en la conciencia de la transición a un estado de mayor perfección del propio ser, mientras que el dolor es el reflejo de la transición a un estado de menor perfección. El ser humano no apetece algo porque sea bueno, sino que algo es bueno porque le apetece, quiere y desea. Esto significa que cada cual juzga lo que es bueno o malo según sus propias emociones. Las emociones son pasivas y se derivan de las pasiones fundamentales del deseo: placer y dolor.

Muy pocos son capaces de moderar y hacer frente a las emociones y, así, quedan a merced de la fortuna. Estos no son libres, sino siervos; sin querer, siguen lo peor cuando piensan que es lo mejor para ellos. Los sabios, en cambio, son virtuosos y obran bajo la guía de la razón; no se dejan llevar por sus pasiones, porque han llegado a la comprensión de la naturaleza de las emociones. Una pasión, piensa Spinoza, deja de serlo cuando tenemos bien pulidas las lentes del alma y nos formamos una idea clara y distinta de ella, porque pasa a ser la expresión de la actividad de la mente y no de su pasividad. Si, por ejemplo, me doy cuenta de que desear el mal a otra persona es irracional, dejaré de ser presa del odio.

Su *Tratado teológico-político* causó un gran escándalo en su tiempo. En él describe el estado de naturaleza como un estado en el que el derecho natural está determinado por el poder de cada uno y, por lo tanto, no hay seguridad de poder conservarlo. Por ello, es necesario un pacto que selle el paso del estado de naturaleza al estado civil. Por medio de este pacto cada individuo transfiere a la sociedad todo su poder, con lo cual ésta tendrá un derecho absoluto sobre todas las cosas, será la autoridad soberana a la que todo hombre estará obligado a obedecer de modo libre o por temor al castigo. En el Estado, donde la suprema ley es la salvación del pueblo, quien obedece en todo a la suprema potestad no debe ser considerado esclavo, sino súbdito. Este último hace, por mandato de la autoridad, lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a sí mismo.

Spinoza ve preferible un régimen democrático, aunque es indiferente que el poder resida en uno, en pocos o en todos, con tal de que la suprema autoridad tenga el derecho soberano de mandar lo que considere conveniente. El derecho natural queda, entonces, subsumido en el poder soberano, y quien no se someta a ese poder estará renunciando a su derecho natural.

Para meter las narices...

Una vez pregunté a un insigne filósofo qué tres libros se llevaría a una isla desierta. Para mi asombro, de filosofía sólo metería en la maleta uno: la *Ética* de Spinoza. Si el lector tiene previstas unas largas vacaciones y bien pulidas las lentes, puede aprovechar para leer con calma la *Ética demostrada según el orden geométrico*, escrita en 1675, pero publicada postumamente (se puede encontrar en Tecnos, Madrid, 2007). También puede intentar el *Tratado teológico-político* (en la misma editorial) y su interesante *Correspondencia* (Alianza, Madrid, 1988).

No me resisto a transcribir el penúltimo escolio de la *Ética* (Parte Quinta, Proposición XLI) con el que no estaba de acuerdo nuestro Unamuno, pues para él si no hay inmortalidad personal, todo da igual. El filósofo holandés en cambio afirma: «Y no sólo esta esperanza, sino también —y principalmente— el miedo a ser castigados con crueles suplicios después de la muerte, es lo que les induce a vivir conforme a las prescripciones de la ley divina, cuanto lo permite su flaqueza y su impotente ánimo. Y si no hubiese en los hombres esa esperanza y ese miedo, y creyeran, por el contrario, que las almas mueren con el cuerpo, y que no hay otra vida más larga para los miserables agotados por la carga de la moralidad, retornarían a su condición propia, y querrían regir todo según su apetito y obedecer a la fortuna más bien que a sí mismos. Lo que no me parece menos absurdo que si alguien, al no creer que pueda nutrir eternamente su cuerpo con buenos alimentos, prefiriese entonces saturarse de venenos y sustancias letales; o que si alguien, al ver que el alma no es eterna o inmortal, prefiriese por ello vivir demente y sin razón: lo cual es tan absurdo que apenas merece comentario».

El soneto de Borges titulado «Baruch de Spinoza» se encuentra en la obra de 1976, *La moneda de hierro*, en *Obras completas*, vol. IV (Emecé, Barcelona, 2007, p. 45). He aquí completo:

*Bruma de oro, el occidente alumbra
la ventana. El asiduo manuscrito
aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. Es un judío
de tristes ojos y de piel cetrina;
lo lleva el tiempo como lleva el río
una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
a Dios con geometría delicada;
desde su enfermedad, desde su nada,
sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más prodigioso amor le fue otorgado,
el amor que no espera ser amado.*

El 27 de julio de 1656, el joven Spinoza fue excomulgado del judaísmo y expulsado de la comunidad de Amsterdam debido a sus opiniones heréticas. El texto de la excomunión dice: «Los señores de *Mahamad*, habiendo sabido desde hace tiempo de las malvadas opiniones y actos de Baruj de Spinoza y de las abominables herejías que practicaba y enseñaba, han decidido que el

dicho Spinoza debe ser excomulgado y expulsado del pueblo de Israel [...] Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito al acostarse y maldito al levantarse, maldito sea al entrar y maldito al salir [...] Se advierte que nadie puede hablar con él de palabra ni por escrito, ni hacerle ningún favor, ni estar con él bajo el mismo techo, ni acercarse a menos de cuatro codos de él, ni leer nada compuesto o escrito por él». (Véase Jesús Mosterín, *Los judíos. Historia del pensamiento*, Alianza, Madrid, 2006, cap. 8.)

En 1673 Spinoza rechazó la oferta que el príncipe Guillermo III le hizo de enseñar en la Universidad de Heidelberg («Las universidades fundadas con fondos del Estado —escribirá en su *Tratado político*, 8, 39— han sido establecidas menos para cultivar los ingenios que para reprimirlos») y prefirió seguir puliendo lentes, aun a riesgo de malograr su salud debido al polvo de vidrio, cosa que ocurrió y le llevó a una muerte temprana, a los cuarenta y cuatro años.

Sobre nuestro autor véase: Yirmiyahu Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón* (Anaya, Madrid, 1995).

También es interesante ver las ideas que encuentra el neurólogo Antonio Damasio en la psicología del filósofo holandés: *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos* (Crítica, Barcelona, 2005).

22. HOBBS

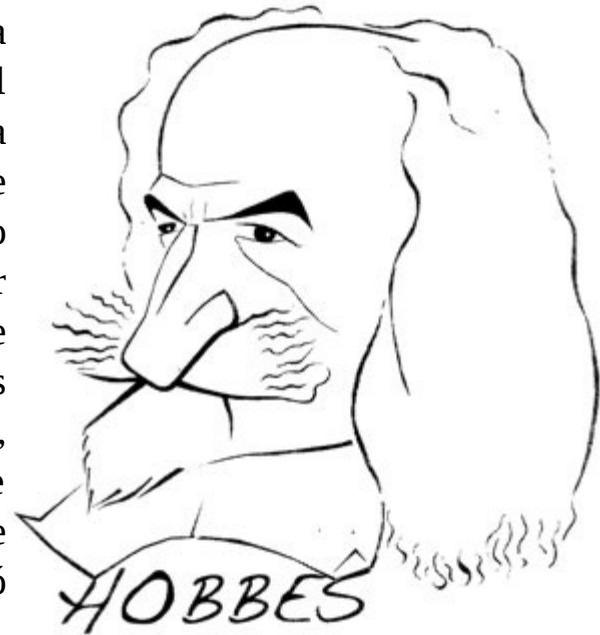
Un cordero con piel de lobo

La nariz de Thomas Hobbes va derecha en busca de la breve perilla, pero se curva y acaba justo antes de llegar a la boca porque le hace cosquillas un bigote canoso y ralo, como el pelo que le sale de la nuca y las sienes. El resto de la cabeza es lisa y brillante. Hobbes hizo popular la sentencia de Plauto, según la cual el hombre es un lobo para el propio hombre —*homo homini lupus*—, y otorgó al Estado un poder absoluto; sin embargo, él sólo fue «un cordero con piel de lobo». Por lo menos, esa inocencia manifiestan sus ojos pardos. Nació prematuro, porque según nos cuenta él mismo, su madre temía la llegada inminente de la Armada Invencible («El miedo y yo nacimos gemelos», dirá), pero la Invencible quedó desarmada por los caprichos del mar y Thomas salió vencedor en su primera batalla.

Pero como él mismo dice, «la guerra no consiste sólo en la batalla sino en la voluntad de contender», voluntad que le hizo meter las narices en cuestiones delicadas, como eran, en aquel momento, las relativas a la existencia del alma y la política.

Thomas Hobbes nació en Westport en 1588. Estudió en Oxford. Conoció a Galileo en Italia y a Descartes en París, donde redactó las *Terceras objeciones a las Meditaciones Metafísicas*. Sus ideas materialistas suscitaron una amplia polémica. En cierta ocasión se vio obligado a quemar sus papeles (apuntes y algunas obras inéditas) porque fue considerado ateo. Al final de su vida escribió una autobiografía en versos latinos y realizó la traducción de la *Ilíada* y la *Odisea*. La «guerra» acabó para él en 1679, a los noventa y un años de edad.

En 1651 publicó su obra más célebre, *Leviatán*, que trata sobre *filosofía civil* o, lo que es lo mismo, sobre la organización social y política de los hombres. La filosofía civil advierte, en primer lugar, el contraste entre el *estado de naturaleza* presocial y el *estado civil* o social. Aquel es anterior al estado civil, no con una anterioridad temporal, sino natural, y expresa la condición natural del hombre en sí mismo considerado. Este estado hipotético de naturaleza pura debe ser tenido en cuenta para poder construir con éxito la sociedad. En él, el hombre vivía regido por el *derecho natural*, que no es más que la expresión de la naturaleza y que no impone obligación de ningún tipo. En este estado, todos los hombres son iguales, por lo que a nadie se le puede otorgar ningún poder sobre otro (o dicho de otra manera, nadie es tan diferente a los demás como para detentar el poder sobre todos). Esta situación genera una desconfianza total, que da lugar a un estado permanente de «guerra de todos contra todos» (*bellum omnis contra omnes*) y que provoca el temor a la destrucción mutua. El razonamiento de Hobbes es que la igualdad natural entre los hombres (igualdad en el poder) lleva a la autodestrucción y convierte al hombre en lobo para el



propio hombre (*homo homini lupus*).

El estado de naturaleza tiene muchos inconvenientes, como la inseguridad, el temor y el riesgo continuos. Por eso, se impone la necesidad de un pacto que haga pasar al hombre del *estado de naturaleza* al *estado civil*, y haga posible la subsistencia y la seguridad. Este paso estaba ya implícito en la segunda ley natural, que Hobbes enuncia de esta manera: «Cada cual está dispuesto, cuando los demás también lo hagan, a renunciar a su derecho en la medida en que piense que es necesario para la paz y la defensa propia» (*Leviatán*, I).

Según esta ley, el pacto se presenta como un «cálculo de la razón», como algo exigido por la razón. Los individuos deciden transferir sus derechos a un gobernante al que le otorgan un poder absoluto. El pacto, por tanto, no consiste solamente en una renuncia, sino, ante todo, en una transferencia de poderes. Hobbes mantiene que sin pacto no hay sociedad, ya que el hombre es asocial por naturaleza. El pacto no está determinado históricamente, sino que es un artificio de la razón que busca obtener un bien para el individuo. Con él no se consigue eliminar el miedo constitutivo de la convivencia, sino que pasa de ser un miedo general de todos a todos, a un miedo general de todos a uno.

En la introducción a su obra, Hobbes describe el Estado como «un gran Leviatán». Dice que es un gran «hombre artificial» y la soberanía, es decir, el ejercicio del poder, su «alma artificial». El poder que se otorga al soberano es más que el mero consentimiento, adquiere el sentido de una unidad de todos con todos, como si cada individuo dijera: «Autorizo y abandono en este hombre o asamblea el derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas tus acciones del mismo modo» (*Leviatán*, II). Como resultado de este pacto, el poder soberano se caracteriza por ser absoluto. Según Hobbes, la garantía de la paz y la seguridad reside justamente en la desproporción entre el poder soberano y el poder de los ciudadanos: la absoluta sumisión es condición para que se dé el pacto. El soberano, entonces, quedará excluido del pacto y será el único y supremo legislador, cuya función principal será dictar leyes, pero no estará sometido a ellas.

El contrato social no es un pacto de los ciudadanos con el soberano, sino de los ciudadanos entre sí. De tal forma que la pluralidad de voluntades se reduce a una sola voluntad corporativa, a una persona de cuyos actos los ciudadanos se apropian como suyos. El planteamiento hobbesiano confluye en un gobierno del pueblo, cuya voluntad está representada por el Estado. Tanto da que adopte la forma de una monarquía, una aristocracia o una democracia; lo esencial es que en el estado civil los hombres pasan a ser ciudadanos, es decir, miembros del cuerpo social, súbditos que han de prestar obediencia absoluta al soberano, tanto en materia civil como religiosa. La libertad queda relegada al ámbito privado; en el público, todo ciudadano ha de acatar las doctrinas y opiniones de los gobernantes.

En su obra *De corpore* (1655), mantiene que el objeto de la filosofía es todo cuerpo cuya generación podemos concebir. Este punto de partida lo posiciona en una perspectiva netamente materialista y mecanicista, y el pensamiento queda reducido a un ejercicio de adición y sustracción. Respecto a la naturaleza de los conceptos, Hobbes se muestra abiertamente nominalista: lo universal no es sino el nombre de un nombre (*nominis nomen*); las palabras son un noble invento creadas para sustituir a la sensación y se articulan según leyes meramente

mecánicas. En esa misma línea, la ciencia se entiende como una racionalización de la experiencia merced al lenguaje, que sustituye las cosas por sus nombres, único modo de pasar de la singularidad de la experiencia a la universalidad de las leyes científicas.

Este diáfano materialismo le llevó a ser acusado de ateo. Cuatro años después de su muerte, sus libros fueron proscritos por la Universidad de Oxford, con orden de ser arrojados a la hoguera. Para bien de la posteridad, las llamas no pudieron con ellos.

Para meter las narices...

Las tres obras más importantes de Hobbes son: *Tratado sobre el cuerpo*, *Tratado sobre el ciudadano* (ambas editadas por Trotta, Madrid) y *Leviatán* (Alianza, Madrid, 2004).

En sus *Vidas breves*, John Aubrey nos dice que Hobbes era «de rostro no muy grande, amplia frente, mostacho amarillento que de modo natural se rizaba hacia arriba, lo cual es signo de agudo ingenio. Llevaba la barba afeitada, con la excepción de una breve perilla que le nacía bajo el labio inferior. No es que la naturaleza no le hubiese permitido tener barbas largas y venerables; mas como era hombre de natural risueño y de grato humor, no quería en absoluto afectar austeridad y gravedad para dar la impresión de severo. No quería que su sabiduría fuese deducida del estilo de su barba, sino del poder de su razón».

El pensamiento de Hobbes fue utilizado en su época para fundamentar la monarquía absolutista y en otros momentos históricos para justificar el totalitarismo; sin embargo, el talante hobbesiano es claramente aristocrático. Lo que importa es que estamos ante el primer intento de racionalizar la convivencia entre los hombres.

El *Leviatán* se inscribe en el debate que en su época mantenían los monárquicos, para quienes el poder del rey procede del cielo, y los parlamentarios, quienes defendían una soberanía compartida entre el rey y el pueblo. Con su teoría del pacto social, Hobbes pretende abrir una tercera vía que será retomada por Rousseau.

23. LOCKE

Rastreando la experiencia

Entre todas las narices de los filósofos destaca sin duda la de John Locke. En un rostro sin pómulos, seco y alargado, despunta un apéndice nasal estrecho y huesudo como un cabo rocoso en una playa rectilínea. A una tal nariz no le podían engañar las abstractas elucubraciones racionalistas, ni se le podía pasar por alto la importancia que tiene para la razón el buen uso de la experiencia. Locke expuso las ideas básicas del empirismo en su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En ella establece los dos principios que serán fundamentales para la nueva filosofía empirista. Primero: no hay ideas innatas, nuestra mente es un papel en blanco (*white paper*) que se va llenando gracias a la experiencia. Segundo: no existe la abstracción, el conocimiento sensible y el intelectual son dos formas diferentes de organizar el mismo material. En fin, se trata de ir rastreando la experiencia.

John Locke nació en Wrington en 1632. Estudió en Oxford y enseñó griego, retórica y filosofía moral. Ocupó cargos de relevancia en la vida pública inglesa y tuvo que exiliarse en Holanda por temor a las represalias que se dirigían contra el partido liberal (en la década de 1680). Vuelto a Inglaterra en 1689, se dedicó a escribir y publicó diversas obras, entre las que destacan: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, *Carta sobre la tolerancia* (ambos de 1689) y *Dos tratados sobre el Gobierno civil* (en 1690). Murió en 1704.

A partir de los dos principios mencionados en la entrada, John Locke desarrolla su teoría del conocimiento. Hay dos tipos de ideas: las *ideas simples*, que proceden por sensación o por reflexión. En las ideas simples que se forman por sensación se pueden distinguir las *cualidades primarias* (extensión, figura, movimiento), que son objetivas; y las *cualidades secundarias* (color, olor, gusto...), que son subjetivas. Las ideas simples formadas por reflexión son ideas de lo que nos es interno (dolor, placer, amor...). Después están las *ideas complejas*, que surgen de combinar ideas simples (infinitud, sustancia...). Estas últimas son puros nombres de las que no podemos afirmar que tengan un correlato real. Así, Locke define la sustancia como un «no sé qué» que está tras mis impresiones, pero totalmente incognoscible.

Fíjese el lector en el libro que tiene en las manos. En este momento en su mente se están formando ideas simples por sensación. Irá percibiendo tanto cualidades primarias —el tamaño del libro, su forma— como secundarias —su color, su olor, la textura de sus páginas—. Pero también irán apareciendo en su interior ideas simples formadas por reflexión, como la sensación de... que



le causa su lectura. Si más tarde, en una tertulia amistosa, hace algún comentario positivo o negativo sobre este libro, probablemente se acabe hablando de filosofía (idea compleja, muy compleja).

Lo que en el fondo quiere decir Locke es que somos un papel en blanco en el que debemos escribir lo que queremos ser, un bloque de cera que debemos moldear a nuestro gusto. La herramienta de que disponemos es la razón, con la que debemos descubrir cuáles son nuestras obligaciones como seres humanos.

La visión del orden social que tiene Locke contrasta con la de Thomas Hobbes. A diferencia de éste, para quien por naturaleza el «hombre es un lobo para el hombre» (*homo homini lupus*), Locke entiende el estado de naturaleza como un estado de paz, de igualdad y de libertad, en el que imperaba la ley natural. A pesar de esto, los derechos naturales del hombre se encontraban continuamente amenazados, razón por la cual los individuos, mediante un pacto, entregan al Gobierno el derecho de aplicar y hacer cumplir la ley natural, pero conservan para ellos los demás derechos, especialmente el derecho de propiedad. Según Locke, el Gobierno debe proteger los derechos individuales de los ciudadanos, para lo cual son necesarias la separación de poderes y la posibilidad de recurrir al sufragio para formar un nuevo Gobierno.

Locke también admite un estado de naturaleza, pero, a diferencia de Hobbes, es un estado de completa igualdad y libertad, sólo limitada por los preceptos de la ley natural. En este estado de naturaleza el poder del hombre sobre los demás se limita exclusivamente a la capacidad de imponer una pena al transgresor de la ley natural, ya que nadie está sometido a nadie, sino sólo a la ley de la naturaleza. Aunque lo pudiera parecer, esta situación no es idílica, pues las pasiones, el apetito de venganza y el interés propio de los hombres la hacen inestable. La falta de autoridad de unos sobre otros provoca un estado de guerra, que aunque no es permanente como creía Hobbes, obliga a los hombres a que decidan, mediante un pacto, a «ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político».

El planteamiento de Locke es formalmente similar al de Hobbes, pero con desavenencias de contenido. Otra diferencia importante es que para Locke el individuo, en estado de naturaleza, posee una dimensión social: se trata de una sociabilidad que carece de los elementos propios de la sociedad política, pero que preexiste a la concreción política. Para pasar de ese estado de sociabilidad casi inconsciente a la sociedad civil es necesario un pacto fundamentado en el consentimiento, mediante el cual los contratantes convienen en formar una comunidad destinada a permitirles la vida cómoda, el disfrute tranquilo de sus bienes y la salvaguarda de sus vidas. Este pacto no supone la ruptura con el estado natural, sino que los derechos que poseía el hombre por naturaleza permanecen cuando se forma la sociedad; es más, es entonces cuando quedan realmente garantizados. Uno de esos derechos es el de propiedad. «Aunque él es libre —afirma Locke—, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de *propiedad*» (*Segundo Tratado sobre el Gobierno civil*).

La finalidad más importante del Gobierno civil será la protección de los bienes de los ciudadanos. Para ello, la sociedad actúa como un solo cuerpo, de tal manera que todos quedan

sometidos a lo que resuelva la mayoría. El sometimiento a la mayoría supone la renuncia previa a los poderes que tenía cada individuo en el estado de naturaleza, en concreto, el de hacer lo que cree conveniente para su subsistencia y el de castigar los delitos contra la ley de la naturaleza. Como consecuencia de este sometimiento, el hombre pierde libertad natural, pero no toda la libertad. La libertad ahora consistirá en no estar sometido a otro poder más que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, es decir, la libertad significará verse libre de un poder absoluto y arbitrario.

El poder legislativo del Gobierno civil debe someterse a la ley natural; esto quiere decir que no es un poder absolutamente arbitrario, que debe promulgar leyes fijas y estables (que no varíen caprichosamente), que no puede percibir impuestos sin el consentimiento de los ciudadanos y que no está capacitado para transferir la facultad de legislar. Esto queda garantizado porque los miembros de la sociedad participan en la elección de sus representantes.

Para meter las narices...

Lo que he dicho sobre la anatomía facial de Locke puede comprobarse en múltiples retratos que de él se conservan. Yo me he fijado especialmente en la *Effigies Johannis Locke*, que aparece en la portada de la cuarta edición de *The Works of John Locke*, editada en Londres en 1704. Todos los libros del autor inglés fueron legados por lord King, conde de Lovelace, último descendiente de la familia, a la Bodleian Library de Oxford en 1942.

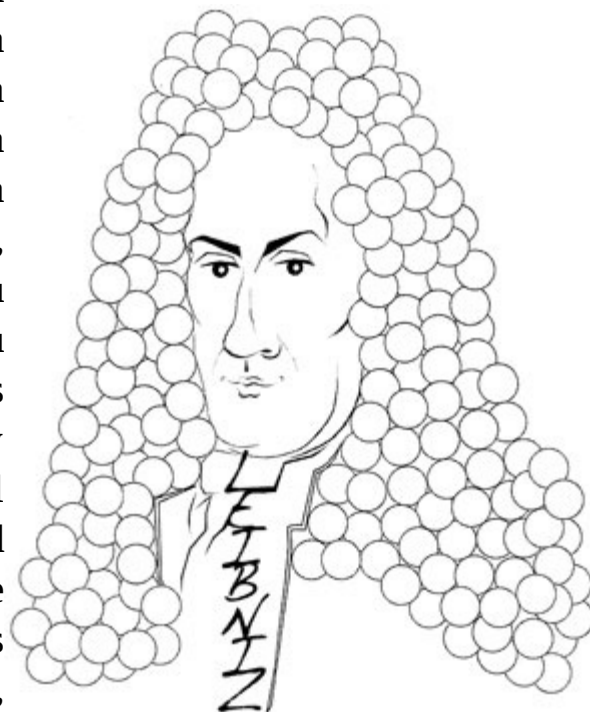
Podríamos empezar por la *Carta sobre la tolerancia* (Tecnos, Madrid, 1994), donde Locke introduce el principio de laicidad: el Estado no debe intervenir en cuestiones religiosas a no ser que atenten contra el derecho de las personas. Continuaremos por el *Segundo Tratado sobre el Gobierno civil* (Alianza, Madrid, 1994), donde establece las bases del liberalismo político: el Estado debe dejar hacer a los ciudadanos. Los lectores más atrevidos pueden continuar con el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (FCE, México, 1992).

Recuerdo que Locke decía: «Los hombres olvidan siempre que la felicidad humana es una disposición de la mente y no una condición de las circunstancias».

23. LEIBNIZ

Voracidad intelectual

En todos los retratos lo vemos enmarcado en una suntuosa peluca. No es que fuera un hippy de su época, sino que iba a la moda del momento, una moda que quería destacar la cabeza por encima de todo, porque en ella tiene lugar la creación de las ideas. Una peluca imponente señala a una persona distinguida en cualquier ámbito, sea social, político, literario, científico, musical... Leibniz fue considerado en su tiempo como «la mejor peluca de Europa», porque en su cabeza confluían, y adquirían el más alto nivel, todos los ámbitos del saber, sin descuidar la esfera política y diplomática, en la que también destacó. La monumental peluca de Leibniz estaba bien alimentada, pues la voracidad intelectual de su dueño no tenía medida: leyó como el que más, escribió incontables obras y se codeó con los grandes científicos y pensadores de su época: Newton, Boyle, Arnauld, Spinoza, Malebranche...



Aristóteles dice al inicio de su *Metafísica* que «todos los hombres tienen por naturaleza el deseo de saber». En el caso de Leibniz ese deseo se convirtió en voracidad intelectual. Tenía un apetito insaciable de saber y lo demostró bien joven, pues fue en este aspecto un niño prodigio: a los doce años ya había leído a los clásicos en griego y latín, a los trece se interesó por los escolásticos y a los quince conocía las obras de Bacon, Kepler, Campanella, Galileo y Descartes, entre otros.

Gottfried Wilhelm Leibniz descubrió el cálculo infinitesimal, fue político, diplomático, matemático y filósofo; una de las grandes personalidades de su tiempo. Nació en Leipzig en 1646. Estudió en la universidad de su ciudad natal y en 1666 inició una larga carrera diplomática. En 1672 llegó a París, donde permaneció hasta 1676. Ese año, tras un breve encuentro con Spinoza en Amsterdam, fue nombrado bibliotecario de la Corte en Hannover. Al igual que Malebranche, fue nombrado en 1699 miembro de la Academia de Ciencias de París. Tras una vida llena de éxitos y reconocimientos, falleció en 1716. Hay que decir que a su entierro sólo asistió su secretario.

La idea motriz del pensamiento leibniziano es que el universo es un sistema armonioso, ya que ha sido creado por Dios y Él quiere lo mejor. La naturaleza es el reloj de Dios (*horologium Dei*), un mecanismo digno del más perfecto relojero. Para Leibniz éste es el mejor de los mundos posibles, porque Dios, al crear, se rige por el *principio de perfección*, es decir, sólo obra según lo que es objetivamente mejor y, por lo tanto, hace que lleguen a la existencia únicamente aquellas esencias que han alcanzado la máxima perfección. Esto significa, en el fondo, que la existencia es una exigencia de la esencia más perfecta, no un don gratuito de Dios. Leibniz intenta compaginar

la libertad creadora de Dios y la necesidad de crear.

Tenemos que suponer que en la mente divina se encuentran todas las esencias y mundos posibles, y que de esas esencias posibles Dios «elige» las mejores para venir a la existencia, con lo cual este mundo es el mejor de los posibles. No era metafísicamente necesario que Él eligiera el mejor de los mundos posibles, pero sí moralmente necesario que un ser perfecto obrase en vistas a lo mejor. Dios, por tanto, tiene una razón suficiente para crear el mejor de los mundos posibles: el principio de perfección.

De esta manera, queda Dios justificado también ante el problema del mal en el mundo. Con este motivo escribe su *Teodicea* (de 1710). Con *voluntad antecedente*, Dios quiere el bien, mientras que con *voluntad consecuente* quiere lo mejor y, por lo tanto, tiene que permitir el mal aunque no lo quiera. De cualquier forma, si éste es el mejor mundo posible, es en el que menos mal coexiste.

Según expone Leibniz en su *Monadología* (publicada en 1714), toda la realidad está compuesta por sustancias individuales simples, que denomina *mónadas*. Las *mónadas* son inextensas, indivisibles, inmateriales e incommunicables: «no tienen ventanas», dice. Son esencialmente activas y entre ellas se da una infinidad de grados según la cantidad de esencia o de perfección que contienen. Esta jerarquía culmina con las *mónadas espirituales*, las almas racionales, que son espejo de la misma divinidad.

La acción de la mente humana no se puede reducir a explicaciones puramente mecánicas, sino que hay que admitir que es una *mónada* espiritual. En su obra, Leibniz lo explica así: «Imaginemos una máquina capaz de pensar, sentir y percibir, e imaginémosla aumentada pero con las mismas proporciones, de modo que pudiéramos entrar dentro de ella, como si fuera un molino de viento. Llegado el caso, al visitar su interior sólo encontraríamos piezas presionándose las unas a las otras; no hallaríamos nada que nos permitiera explicar una percepción. Así pues, uno debe buscar la percepción en la sustancia simple y no en el compuesto, en la máquina».

Para compaginar el carácter incommunicable de las *mónadas* —pues «no tienen ventanas»— y la conformidad de cada *mónada* con el resto del universo, Leibniz aduce su teoría de la *armonía preestablecida*, según la cual el universo responde a un plan que establece de antemano la perfecta armonía entre las percepciones de las *mónadas* y los movimientos de los cuerpos.

Doctrina fundamental de Leibniz, que será seguida posteriormente por Hume, es la distinción entre *verdades de razón* y *verdades de hecho*. Las primeras son enteramente ciertas, eternas y necesarias y constituyen las proposiciones de la matemática pura, la lógica, la metafísica, la moral, la teología natural y la ciencia natural del derecho. Las verdades de razón se dan siempre que haya una verdadera ciencia y su verdad descansa en el principio de contradicción. Por eso, su contrario no puede ser pensado.

Las *verdades de hecho* son contingentes y dependen de la experiencia, son resultado de la suma de ejemplos y no pueden aportar verdadera ciencia. Su contrario no ofende a la razón, sino que pueden ser negadas sin contradicción lógica. La verdad de este tipo de proposiciones no se puede deducir a priori, como las de razón, sino que se fundamentan en el principio de razón suficiente. Por ejemplo, la existencia de este libro no es lógicamente deducible, sino que necesita una razón suficiente para llegar a ser. Aunque de rango inferior, estas verdades de hecho son muy

útiles, ya que los sentidos son ocasión para la actividad de la mente.

Si nuestra mente estuviera desembarazada de los obstáculos de la experiencia, como la divina, las *verdades de hecho* se nos convertirían en *verdades de razón*, como le ocurre a Dios, para quien no hay diferencia entre unas y otras. Para Dios, la decisión de Julio César de cruzar el Rubicon estaba contenida en la noción del sujeto, es decir, que puede deducir a priori que César cruzaría el Rubicon. En cambio, nosotros, para hacer una tal deducción, deberíamos conocer perfectamente no sólo a César, sino también a todo el universo del que forma parte César, algo imposible porque requeriría un análisis infinito. En último término, la razón suficiente de cualquier verdad de hecho, como la resolución de Julio César de cruzar el Rubicon, hay que buscarla en Dios, pues sólo Él puede tener una idea completa y perfecta de la individualidad del general romano.

Para Leibniz, toda verdad es *primitiva* o *derivada*. *Primitivas* son aquellas de las que no se puede dar ninguna razón, son inmediatas e innatas. Las *verdades derivadas* son de dos tipos: unas pueden resolverse en proposiciones primitivas (juicios analíticos) y otras suponen un proceso al infinito (verdades contingentes). Más adelante Kant repetirá esta clasificación.

Para meter las narices...

Leibniz fue un discutidor nato. Le gustaba tener la razón y estaba convencido de que la tenía. No escatimó viajes para entrevistarse con todo aquel a quien había leído y quería discutir o rebatir sus ideas. Muchos de sus escritos nacieron de estas disputas, por ejemplo, el titulado: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (Alianza, Madrid, 1992), motivado por la obra de Locke. Lo que ocurrió es que el inglés no quiso entrar al trapo y evadió una entrevista con Leibniz e incluso no contestó a sus cartas.

Los nuevos ensayos están escritos en forma del diálogo que no pudo mantener con Locke (la muerte se lo llevó en 1704, y Leibniz, por respeto, dejó inédito el libro) entre Leófilo (Leibniz) y Filaletes. En el Prefacio compara la postura de Locke con la de Aristóteles y la suya con la de Platón y promete una concordia. El libro es largo y denso, por lo que se recomienda comenzar por algo más asequible como los *Principios de la naturaleza y de la gracia* (Universidad Complutense, Madrid, 1994). El origen de esta obra fue una exposición breve y sencilla de su filosofía para uso del príncipe Eugenio de Saboya. En dieciocho párrafos expone Leibniz los principios de su pensamiento.

Se puede seguir por la *Monadología* (Ediciones Folio, Barcelona, 2003), el *Discurso de metafísica* (Alianza, Madrid, 2002) o los *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* (Léenos, Madrid, 1990).

La Teodicea o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal, se encuentra en Aguilar (Buenos Aires, 1965). Esta obra apareció publicada sin el nombre del autor y en francés. En ella, Leibniz se pregunta cómo un Dios todopoderoso e infinitamente bueno puede tolerar la existencia del mal. Para responder a esta pregunta, la obra, desordenada y barroca, trata muchos temas filosóficos como el mal, la libertad, la providencia divina, la naturaleza y la gracia, la creación. Leibniz distingue entre mal metafísico, mal físico y mal moral. El mal existe, pero Dios

ha creado el mejor de los mundos posibles, por lo que existe sólo la cantidad mínima.

El optimismo que muestra Leibniz en toda su obra y en la *Teodicea* en particular fue contagioso hasta que en 1755 Europa vivió una de las mayores catástrofes de su historia: el terremoto de Lisboa. La ciudad quedó destruida y murieron miles de personas; muchos intelectuales se preguntaron entonces cómo podía ser éste el mejor de los mundos posibles, tal y como había mantenido «la mejor peluca de Europa». Recordando este desastre, Theodor Adorno escribió: «El terremoto de Lisboa fue suficiente para curar a Voltaire de la teodicea de Leibniz».

Leibniz pasa por ser el descubridor del cálculo infinitesimal, que también había sido desarrollado de forma independiente por Isaac Newton. El inglés acusó al alemán de plagio, lo que dio lugar a una larga batalla entre los defensores de uno y otro. (Véase *La polémica sobre la invención del cálculo infinitesimal: escritos y documentos*, Crítica, Barcelona, 2006). Pero la realidad es que la concepción de Leibniz era superior a la de Newton. En este sentido, Isaac Asimov escribe: «El primer matemático civilizado que lo hizo sistemáticamente fue Gottfried Wilhelm Leibniz, hace cerca de tres siglos. Este se sintió maravillado y gratificado porque razonó que el 1, que representa la unidad, era un símbolo evidente de Dios, mientras que el 0 representaba la nada que, además de Dios, también existía en un principio. En consecuencia, si todos los números pueden representarse simplemente empleando el 1 y el 0, seguramente esto es lo mismo que decir que Dios creó el Universo a partir de la nada» (Isaac Asimov, *De los números y su historia*, cap. II, Orbis, Barcelona, 1988).

23. HUME

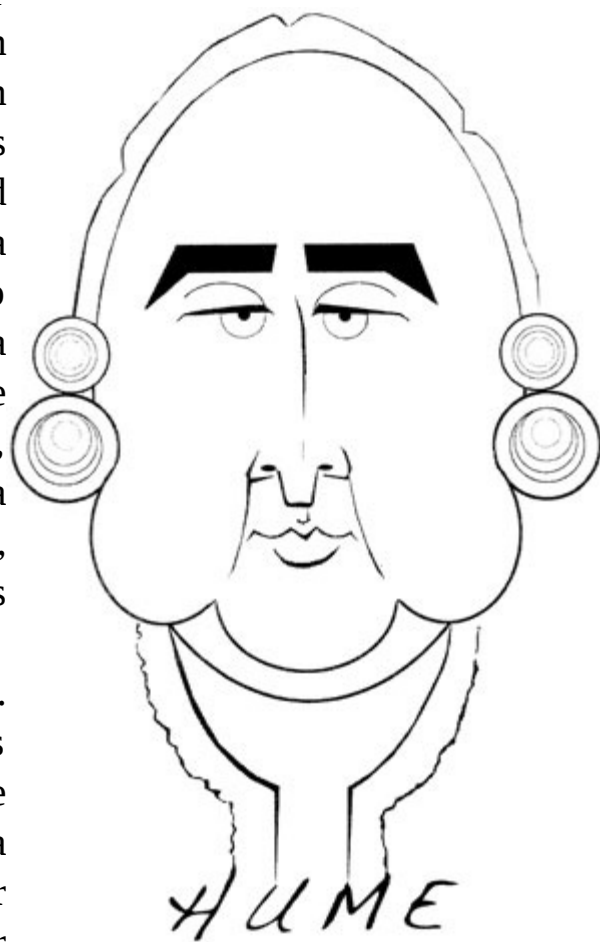
La insoportable pestilencia del ser

En el último párrafo de su obra *Investigación sobre el conocimiento humano*, Hume nos insta a hacer una revisión de nuestras bibliotecas y a lanzar a las llamas, como hicieron el cura y el barbero en la casa de don Quijote, todos aquellos libros que no contengan algún razonamiento sobre la cantidad y el número o acerca de cuestiones de hecho. Ésta sería la forma de descontaminar el saber, de purificarlo de todo lo que hay en él de sofistería e ilusión. La filosofía se encuentra en un estado avanzado de putrefacción, por lo que todo lo que tiene que ver con el ser, concepto supremo de la metafísica, despide una pestilencia insoportable. No se trata de taparse la nariz con un pañuelo, como hacían los petimetres de la época, sino de ventilar bien la casa y tirar los trastos viejos y las sobras malolientes al contenedor correspondiente.

Como Leibniz, David Hume también fue diplomático. Nació en Edimburgo en 1711 y muy pronto, a los veintitrés años, inició la carrera diplomática en Francia. Fue allí donde comenzó a escribir sus obras filosóficas. Su candidatura a la cátedra universitaria fue rechazada en dos ocasiones por ser considerado «escéptico y ateo». De 1754 a 1762 escribió por encargo la historia de Inglaterra y Gran Bretaña en cuatro volúmenes. Famoso y rico, se retiró a su Escocia natal, donde vivió el resto de sus días. Antes de morir, en 1776, escribió su *Autobiografía*.

David Hume comienza las tareas de limpieza intentando responder de una manera crítica, es decir, no dogmática —que es, como a su juicio, lo hacían los racionalistas—, a la cuestión sobre el origen de nuestras ideas. Para responder con seriedad hay que empezar por negar las ideas innatas: todo conocimiento procede de la experiencia. Asentado esto, sólo hay que ver cuál es el proceso que se sigue para la formación de las ideas.

Si nos atenemos a la psicología humana, el proceso parece sencillo: primero tenemos *impresiones sensibles*, que se me presentan con fuerza y vivacidad, y después representaciones mentales (*ideas*) de esas impresiones, que, lógicamente, no son tan fuertes y vivaces. En el fondo, impresiones e ideas no son sino dos tipos de percepciones de la mente humana. A las percepciones que entran con más fuerza las llama impresiones y a las imágenes débiles de éstas, ideas. Según lo cual, Hume observa que a toda idea le ha precedido siempre una impresión, lo que significa que una idea a la que no le corresponda impresión alguna no será sino una quimera sin fundamento alguno.



Nuestras percepciones (tanto las impresiones como las ideas) también se pueden dividir en *simples* y *complejas*. Las simples no admiten distinción ni separación; por ejemplo, la impresión de azul que tengo ahora o la idea de azul que tendré cuando piense en el azul percibido. Las complejas, por contra, pueden dividirse en partes; por ejemplo, la impresión que tengo de la ciudad de Edimburgo o la idea de esa ciudad. Hume concluye que las impresiones son las causas de las ideas, ya que aquéllas preceden a éstas: primero tengo una impresión y después la memoria y la imaginación forman la idea. La imaginación y la memoria son las facultades que hacen posible que tengamos ideas, así como son las causantes de que en nuestra mente «se cuele» ideas mal formadas, es decir, que no proceden de una impresión.

Son muchas las ideas que a lo largo de tantos siglos de filosofía se han «colado» en nuestra mente. Hume se propone hacer una limpieza general utilizando un método muy sencillo: el análisis de las ideas. Si no somos capaces de encontrar la impresión de la que deriva una idea, tendremos que pensar que esa idea ha burlado las leyes del proceso y debemos desterrarla de nuestra mente. Toda la crítica que lleva a cabo Hume de la metafísica clásica tiene como base este método psicologista. La conclusión será que las ideas de la metafísica (abstracción, sustancia, mundo exterior, subjetividad, bien y mal, Dios...) no derivan directamente de ninguna impresión, por lo que no pueden ser consideradas como otra cosa que meras abstracciones sin fundamento.

Veamos cómo analiza el filósofo escocés la idea de causalidad.

Hume se pregunta: ¿en qué se fundamentan los razonamientos basados en la relación causa-efecto? Lo primero que se puede decir es que la relación causa-efecto no se puede obtener «a priori», es decir, prescindiendo de la experiencia. Si se le pusiera a alguien un objeto completamente nuevo ante sus ojos, sería incapaz de decir su causa y de prever sus efectos sin el debido recurso a la experiencia. Para Hume, nuestra razón, privada de la experiencia, es incapaz de determinar la relación causa-efecto. Somos capaces de observar los hechos conjuntados, pero no conectados. Entre la conjunción y la conexión hay una diferencia de naturaleza, la misma que entre un argumento *post hoc* (después de) y un argumento *propter hoc* (por causa de). Como siempre que he acercado la mano al fuego he notado calor, infiero que el calor calienta mis manos. Pero nos podría ocurrir como a Anthony Weston, quien cuenta que cuando era pequeño creía que la causa de los incendios eran los bomberos, pues siempre que había visto un incendio estaban ellos presentes (*Las claves de la argumentación*, Ariel, Barcelona, 1994, p. 75).

En segundo lugar, habría que responder que todo efecto es algo totalmente distinto de la causa y, por ende, jamás podremos descubrirlo en ella. Del movimiento de la bola de billar que va a chocar con otra que está en reposo, puedo suponer cientos de sucesos distintos al que ocurre realmente. Por esta razón, las conjeturas que hagamos «a priori» sobre los posibles efectos serán todas arbitrarias. En conclusión, «no hay un solo caso en que, sin la ayuda de la experiencia, puedan determinarse los acontecimientos e inferir su existencia, ya en calidad de causa, ya en calidad de efecto». Yo veo el movimiento de la primera bola y el movimiento de la segunda, pero no veo ninguna «fuerza mística» que salga de una e impulse a la otra. Yo sólo percibo fenómenos, no la causalidad.

A pesar de todo, esperamos siempre efectos parecidos a los ya experimentados. ¿A qué se debe que psicológicamente funcione la relación causa-efecto? Hume responde que es el hábito o

costumbre, la repetición frecuente de un acto, lo que ha dado lugar al nacimiento en nosotros de una disposición a esperar los mismos efectos de causas semejantes. A base de haber observado la relación constante entre el calor y la dilatación de los cuerpos, estamos en disposición de pensar en el calor cuando observamos una dilatación. La costumbre, que para Hume es la maestra de la vida y que tan útil resulta en todas nuestras experiencias, no tiene relación alguna con el razonamiento, ni depende ni procede de él. Ninguna inducción experimental procede del razonamiento, sino que nacen todas de la costumbre. El principio de causalidad no tiene ningún valor real, a lo sumo un valor meramente psicológico, por lo que, en las leyes físicas, a lo único que podemos aspirar es a alcanzar un grado mayor o menor de probabilidad.

Mirad, si no, lo que le pasó al inexperto monstruo de Frankenstein: «Un día en que me sentía acosado por el frío —dice—, encontré una fogata que habían dejado unos vagabundos, y me sentí inundado de placer ante el calor que experimenté junto a ella. En mi alegría, metí la mano entre las ascuas encendidas, pero la retiré inmediatamente con un grito de dolor. ¡Qué extraño, pensé, que la misma causa sea capaz de producir efectos tan opuestos!» (Mary W. Shelley, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Alianza, Madrid, 1994, p. 125).

A Hume también le huelen mal los conceptos de la moral y la religión. Si las ideas de bien, mal, virtud, vicio, justicia e injusticia, fueran reales, deberían, o encontrarse entre las relaciones de ideas (proposiciones independientes de la experiencia, cuyo contrario repugna a la razón, como un círculo cuadrado), o entre las cuestiones de hecho (conocidas por la experiencia, cuyo contrario puede racionalmente ser pensado). Pero ocurre que los conceptos de la moralidad no son relaciones de ideas, ya que estas relaciones son aplicables no sólo a objetos irracionales sino también a objetos inanimados, que, lógicamente, no son susceptibles de moralidad. Tampoco se puede decir que la moralidad sea una cuestión de hecho, porque si analizamos cualquier acto considerado como moralmente malo, vicioso o injusto, por ejemplo un asesinato, nunca encontraremos ninguna impresión correspondiente al mal, al vicio o a la injusticia; lo único que podemos hallar será un sentimiento de repulsa hacia esa acción, que procede, como hace notar Hume, no del objeto, sino del interior del hombre.

En toda valoración moral se produce, por tanto, una *falacia naturalista*, es decir, un paso ilegítimo de lo descriptivo a lo prescriptivo, de lo indicativo a lo imperativo. El puente entre el ser y el deber ser, entre «se ha producido un robo» y «no está bien robar», no puede ser sostenido por la razón, simplemente, porque son hechos de diferente naturaleza: uno descriptivo y el otro preceptivo. La única forma de aguantar semejante puente es, para Hume, el sentimiento.

Es, pues, el *sentimiento* el que fundamenta los conceptos morales: el bien, la virtud y la justicia tienen su origen en el corazón del hombre. La causa del sentimiento moral es, a su vez, la *utilidad*: utilidad, aclara Hume, no sólo para uno mismo, sino para todos. Es lo que llama *simpatía*. La simpatía nace como un sentimiento de utilidad hacia todos los seres humanos, anida en el corazón del hombre y sostiene el orden moral y social.

Aplicando el mismo método, se ha de concluir que las verdades religiosas, por su propia naturaleza, son inaccesibles a la razón. Hume rechaza todas las pruebas demostrativas de la existencia de Dios, aunque muestra cierta admiración por la prueba cosmológica, la que parte del orden del mundo para remontarse a Dios como su causa. Pero este argumento le plantea graves

problemas, ya que choca frontalmente con su crítica al principio de causalidad. Además, Dios, por definición, no es objeto de impresión sensible alguna, por tanto, no puede entrar en la relación causa-efecto, la cual se basa en la observación de la conjunción constante entre dos hechos.

En sus *Diálogos sobre la religión natural*, publicados postumamente, afirma que cuando vemos casas o barcos podemos concluir que hay un constructor, porque tenemos experiencia de cómo se construyen casas y barcos; sin embargo, esto no podemos aplicarlo al universo en su totalidad, pues sobre él no hemos podido tener, ni tendremos jamás, experiencia ninguna. Contra la idea de un Dios trascendente, Hume argumenta que todos los conceptos que utilizamos para describir a un tal Ser carecen de sentido, pues son tomados de la realidad sensible y Él es, por definición, suprasensible.

Hume fue el más osado de todos los empiristas, el único capaz de llevar los planteamientos del empirismo hasta sus últimas consecuencias. Fue también hijo de su tiempo y, como tal, participó de todos los «prejuicios» de la filosofía moderna. A pesar de haberse alertado contra el racionalismo y haber sentado que todo conocimiento procede de la experiencia, no volvió a posiciones aristotélicas, que quedaban muy lejanas en el tiempo y en el concepto. El universo hilemórfico aristotélico había sido diluido por el mecanicismo cartesiano y la abstracción sonaba demasiado abstracta. El pensador escocés quiso aplicar el mecanicismo al espíritu humano. Pensó que la misma simplicidad mecánica que rige la naturaleza del mundo físico podía gobernar la mente humana. Simplificó las ideas y complicó las cosas.

Para meter las narices...

James Caulfield, conde de Charlemont, nos dice que Hume tenía pocas «pintas» de filósofo, aunque no dice nada de su nariz: «Tenía la cara grandota y rellenita, la boca grande y expresión de imbécil. Los ojos ausentes y apagados, y la corpulencia de su persona parecían más apropiados para transmitir la idea de un concejal comiéndose una tortuga que la de un filósofo refinado. Su discurso en inglés parecía ridículo a causa de su marcado acento escocés, y su francés más ridículo si cabe; tanto que la sabiduría sin duda nunca antes se había disfrazado con un atuendo tan desmañado».

A los veintitrés años, Hume publicó anónimamente su monumental *Tratado de la naturaleza humana*, que no tuvo buena acogida. Más tarde escribió un *Compendio sobre un Tratado de la naturaleza humana* (conocido como *Abstract*), que tampoco tuvo éxito. No desesperó y por tercera vez dio a la imprenta una nueva obra anónima: *Ensayos sobre moral y política*, que fue bien recibida. A partir de ese momento comenzó a publicar con su propio nombre.

Antes de entrar en el *Tratado* sería mejor empezar por la *Investigación sobre el conocimiento humano* (Alianza, Madrid, 1980), la *Investigación sobre los principios de la moral* (Alianza, Madrid, 1993) y los *Diálogos sobre la religión natural* (Tecnos, Madrid, 1994). El *Abstract* se encuentra en castellano en *Resumen del Tratado de la Naturaleza Humana* (Aguilar, Buenos Aires, 1973).

Pero el Hume más influyente lo encontraremos en los *Ensayos políticos* (Centro de Estudios

Constitucionales, Madrid, 1982), donde se opone al concepto de contrato social, que, según él, no es sino una ilusión. La política, para Hume, no es otra cosa que el equilibrio de las pasiones que se enfrentan en un lugar y una época determinados.

James D. Crane, al hablar, en su pequeño tratado de homilética, *El sermón eficaz*, sobre la eficacia de la anécdota, bien traída y narrada, para la predicación, cita ésta contada por Charles Haddon Spurgeon: «Recuerdo una historia tocante al señor Hume, el cual afirmaba constantemente que le basta al hombre la luz de la razón. Estando una noche en casa de un buen ministro de religión, había estado discutiendo el asunto y declarando su firme creencia en la suficiencia de la luz de la naturaleza. Al despedirse, el ministro ofreció alumbrarle con una vela para que pudiera bajar por las escaleras con seguridad. “No”, contestó Hume. “Me será suficiente la luz de la naturaleza. Bástame la iluminación de la luna”. Sucedió que en ese instante una nube cubrió la luna y el señor Hume, tropezándose, rodó por las escaleras. Desde la altura, el ministro exclamó: “Ah, señor Hume, siempre hubiera sido mejor haberse dejado iluminar desde arriba”».

26. ROUSSEAU

El hombre es bueno por naturaleza

Eso es lo que nos está diciendo el retrato de Jean-Jacques Rousseau, realizado al pastel por Quentin de La Tour. Una mirada clara, una frente sosegada, una sonrisa inocente, una nariz no pequeña pero tímida y un rostro tiernamente iluminado, no pueden sostener, como el viejo Hobbes, que el hombre es un lobo para el hombre; no, el ser humano es bueno por naturaleza. («El hombre ha nacido libre y, sin embargo, vive en todas partes encadenado»). Ya se encargará la sociedad, con todas sus trampas y mentiras, de enseñarle las artimañas y malicias que necesite para sobrevivir entre los refinamientos y buenos modales de los hombres ilustrados. Y es que no podemos decir que la de Rousseau fuera una nariz ilustrada al uso del siglo XVIII; antes al contrario, muchas veces se muestra como un perfecto antiilustrado, eso sí, con todos los ademanes y lustrados hábitos de la Ilustración.



Jean-Jacques Rousseau irrumpió en la escena intelectual europea (es decir, en Francia) con un *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), en el que mantenía que las artes y las ciencias son la causa primera de los males del hombre, argumento que le valió el premio en el concurso anual de la Academia Dijon de París.

Había nacido en Ginebra en 1712. Hijo de un relojero, dejó su tierra natal para huir de los malos tratos a los que le sometía el maestro grabador en cuya casa vivía como aprendiz. Llegado a París, aprovechó la protección de Madame de Warens, de la que fue amante, para estudiar música e introducirse en la vida social. Tras el éxito de su *Discurso*, escribió el *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* (1754), *El contrato social* (1761) y, un año más tarde, el *Emilio*. La publicación de esta obra casi le lleva a la cárcel; por suerte pudo huir a Suiza. Pero también fue expulsado de Suiza, por lo que se refugió en Inglaterra, en casa de Hume. Volvió a París, donde vivió una vida inquieta, que describió en *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Murió en Ermenonville, bajo la protección del marqués de Girardin, en 1778.

El hombre es bueno por naturaleza, pero la sociedad lo hace egoísta y malo. En un estado anterior a la historia, vivía en contacto con la naturaleza, que le proporcionaba la satisfacción inmediata de sus necesidades. El hombre era irreflexivo y se guiaba únicamente por el sentimiento, se encontraba en un estado de feliz ignorancia y su vida era dichosa y despreocupada. Por ser una criatura puramente instintiva, estaba dotado del sentimiento de *piedad*, es decir, sentía una repugnancia innata ante el sufrimiento de los otros. Esto hacía que se tratara de un estado de

perfecta igualdad.

Rousseau se lamenta de que, si esta situación existió alguna vez, se perdió definitivamente cuando apareció la sociedad y el hombre quedó en manos del propio hombre. Este paso del estado presocial al social se debe al desarrollo de la *perfectibilidad*, humana (mediante la ciencia y las artes), de las cualidades innatas del hombre que habían permanecido adormecidas en el estado natural. Este perfeccionamiento trae consigo la desigualdad moral y política, pero a la vez es lo que diferencia al ser humano de los animales. En la nueva situación, el hombre artificial no está mejor que el hombre natural, sino que ahora emergen todos los males y vicios que antes no existían: el ansia de propiedad y de lujo, la vanidad, el egoísmo, la envidia... Por eso, el hombre ansia la vuelta a la naturaleza, donde pueda recuperar la paz, la libertad y la igualdad perdidas, donde, mediante el perfeccionamiento cultural, se reparen los daños causados por la socialización.

Para alcanzar la nueva etapa, Rousseau propone una reforma contenida en dos obras fundamentalmente: el *Emilio* y *El contrato social*. En la primera desarrolla el aspecto educativo de esta reforma y en la segunda el aspecto social.

En el *Emilio* nos presenta su ideal educativo, que aspira a formar al hombre de acuerdo con la naturaleza evitando la corrupción que supuso la entrada en la sociedad. Lo primero que habrá que hacer es alejar a Emilio —el protagonista de la obra— de su entorno familiar y social y llevarlo al campo. Allí dispondrá de un preceptor que le ayudará a desarrollar sus facultades siguiendo un ritmo acorde con la naturaleza y teniendo en cuenta las diversas etapas evolutivas del niño. Con esta obra, Rousseau se convirtió en el pionero de la moderna pedagogía y tuvo intuiciones muy valiosas como precursor de la psicología evolutiva.

En *El contrato social*, Rousseau advierte que el hombre como ser individual y natural es libre, pero como ser social se halla encadenado, y se pregunta cuál es la razón de que los hombres se reúnan en sociedad. En un primer momento, esta unión no es voluntaria, sino forzada, pero cabe convertirla, en un segundo momento, en algo voluntario que dé lugar a una sociedad fundada en el derecho, de tal manera que el tránsito del estado de naturaleza al estado social sea beneficioso y enriquecedor.

Para ello, se debe establecer un pacto o *contrato social* entre iguales, los cuales entregarán su voluntad particular a la *voluntad general*. Ésta no supone que aquélla quede anulada, sino que las voluntades particulares son asumidas en la *voluntad general* e identificadas con ella. De suerte que cuando el ciudadano obedece a sus representantes y a las leyes que ellos promulgan (expresión de la *voluntad general*) está obedeciéndose a sí mismo.

La *voluntad general* es más que la simple suma de las voluntades particulares, es algo cualitativamente distinto que hace que cada individuo se convierta en parte de un todo mayor que es el cuerpo moral y colectivo que llamamos comunidad política. El contrato se establece exclusivamente entre los miembros de la sociedad y el poder no recae sobre un soberano exterior al pacto, como pensaba Hobbes, sino que la soberanía reside en el pueblo. La acción de gobernar es simplemente una función encomendada por el pueblo soberano a unos pocos, sus representantes, los cuales son elegidos mediante sufragio universal.

El pacto no destruye la igualdad natural que había entre los hombres, sino que sustituye lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física por una igualdad moral y legítima. Por

tanto, gracias al pacto, aquellos que hubieran podido ser desiguales en fuerza o en talento se convierten en iguales por convención y derecho. El pacto es un acto de soberanía, es decir, no un convenio del superior con el inferior, sino del cuerpo social con cada uno de sus miembros. En este sentido, es un convenio legítimo, pues se funda en el contrato social; *equitativo*, porque es común a todos; *útil*, pues su objetivo es el bien general; y *firme*, porque está garantizado por la fuerza pública y el poder supremo.

Para meter las narices...

Para comprobar que los fundamentos de nuestra democracia se hallan en Rousseau, hay que leer *El contrato social* (Edaf, Madrid, 1982). No deja de tener interés la utopía pedagógica del *Emilio* (Alianza, Madrid, 1995). Resulta curioso el libro quinto, donde Emilio se encuentra con Sofía y Rousseau escribe sobre la educación femenina. Aunque lo que de verdad resulta curioso, por no decir contradictorio, es que el afamado pedagogo dedicó su esfuerzo en educar a un ser imaginario mientras se desentendía totalmente de sus propios hijos.

El *Discurso sobre las ciencias y las artes*, con el que ganó el concurso de la Academia Dijon, está editado por Alba (Madrid, 1987). Pero es quizá más interesante su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (Tecnos, Madrid, 1987), que también concursó años después, pero, tras el escándalo del primero, los académicos le negaron el premio.

Las ensoñaciones del paseante solitario están editadas por Alianza (Madrid, 1998).

No satisfechas con estas obras, las narices del lector pueden meterse en *Las confesiones* (Edaf, Madrid, 1980), una extensa autobiografía que pretende ser tan sincera como laudatoria. Al final, Rousseau confiesa: «He dicho la verdad. Si alguien sabe cosas contrarias a lo que acabo de exponer, aunque fuesen mil veces probadas, sabe mentiras e imposturas, y si rehúsa profundizarlas y ponerlas en claro conmigo, mientras estoy vivo, no ama la justicia ni la verdad. Por mi parte, lo declaro orgullosamente y sin temor: quienquiera que, aun sin haber leído mis obras, examine por sus propios ojos mis sentimientos, mi carácter, mis costumbres, mis inclinaciones, mis placeres y mis hábitos, pueda creerme un malvado, es un hombre digno de la horca».

En 1741 Rousseau conoció a una lavandera analfabeta, llamada Thérèse le Vasseur, con quien mantuvo una larga relación y con quien tuvo cinco hijos. El flamante autor del *Emilio*, sin embargo, los recluyó en un orfanato. Pero quizá todo sea una «mentira» o una «impostura» inventada por la Historia.

27. KANT

Nariz ilustrada

El doctor Wilhelm Gottlieb Kelch fue testigo de los últimos momentos de la vida de Kant y nos dice que después de su muerte se le rasuró la cabeza, y bajo la dirección del profesor Knorr se sacó en yeso un molde, no solamente de la máscara, como era costumbre, sino de la cabeza entera, con el diseño, a lo que parece, de enriquecer la colección craneológica del doctor Gall. Franz Joseph Gall (1758-1828) fue el inventor de la frenología, posteriormente llamada craneología. Esa pseudociencia pretendía deducir de la forma del cráneo el carácter, las funciones mentales y las cualidades intelectuales de una persona. Seguramente, el doctor Gall quería comparar la cabeza ilustrada de Kant con otras menos ilustres para explicar comportamientos delictivos o psicóticos. Quizá si se hubiera decidido a comparar los moldes de las narices, el médico alemán se nos habría adelantado en esta insólita investigación.

«La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad». Ésta es la definición de un pensador ilustrado: el muy ilustre Immanuel Kant, el profesor prusiano que nació, vivió, enseñó y murió en Königsberg (1724-1804). El hombre ha permanecido hasta ahora (hasta el siglo XVIII, el Siglo de las Luces) bajo tutela, en la edad de la infancia, sin atreverse a pensar de manera autónoma. Pero él mismo es culpable de su propio complejo de inferioridad por no haberse atrevido a servirse de su razón. Ahora, la época de las luces le permitirá abandonar su minoría de edad y comenzará a pensar por sí mismo. *Sapere aude!* ¡Atrévete a pensar!, éste es el lema de la Ilustración.

Para poder acceder a la mayoría de edad, para conseguir la emancipación, se necesita *libertad*, pero entendida como la capacidad de hacer siempre y en todo lugar *uso público* de la propia razón. El *uso público* o ilustrado de la razón previene contra el dogmatismo y contra la actitud sumisa a la autoridad. Sin embargo, encuentra muchos frentes reaccionarios: «Ahora bien —escribe Kant—, por todas partes escucho dar gritos: ¡no razonéis! El oficial dice: ¡no razonéis, sino haced instrucción! El consejero de finanzas: ¡no razonéis, pero pagad! El eclesiástico: ¡no razonéis, pero tened fe!». Ante tal sumisión, Kant y todos los ilustrados proponen, con el fin de garantizar el progreso de la humanidad, llevar a cabo un *uso crítico de la razón*.

El destino de la humanidad es progresar, es decir, «avanzar en la Ilustración». Por tanto, nadie debe eludir la Ilustración, sino que tiene el grave deber de contribuir al progreso. Renunciar a la Ilustración significa, nada más y nada menos, que «violiar y pisotear los sagrados derechos de la



humanidad». A juicio de Kant, el primer paso que debe dar esta época de Ilustración es prescindir de todos los «prejuicios» en materia de moral y religión. Así, aparece como primer frente la religión y la moral, entendidas como frutos de un «estado de rusticidad» que urge abandonar. Como definirá en la *Crítica del Juicio*: «La liberación de la superstición se llama Ilustración». Se trata de un «pensar libre de prejuicios» que logre la plena «autonomía de la razón».

Para sacar al hombre de su minoría de edad, la nariz ilustrada de Kant llevará a cabo una crítica de la razón, teniendo como modelo la ciencia newtoniana. Si observamos los juicios científicos, nos percatamos de que no son ni sólo analíticos (universales y necesarios, independientes de la experiencia y formulados a priori) ni sólo sintéticos (contingentes, dependientes de la experiencia y a posteriori), ya que de ser así la ciencia estaría compuesta por verdades universales y necesarias, pero no podría progresar, o su progreso carecería de la universalidad y necesidad que requiere todo saber que pretenda ser científico. Pero la realidad es que la ciencia progresa y sus leyes tienen validez universal. ¿Cómo se puede explicar esto? Porque existe un tercer tipo de juicios que serían una mezcla de estos dos y que Kant llama «juicios sintéticos a priori». Son juicios que tienen un correlato en la experiencia, pero que gozan también de un elemento a priori o *trascendental*, que es el que les dota de la validez universal que no es capaz de otorgar la experiencia. Por tanto, la necesidad de las leyes científicas no se puede basar en el hábito o *costumbre*, como pensaba Hume, sino en el elemento trascendental que produce la facultad humana de pensar.

Kant busca cuál es ese elemento formal o a priori que aporta la facultad humana y que al unirse con las impresiones sensibles (elemento material) hace posible el conocimiento científico de la realidad.

En el conocimiento sensible o sensibilidad, el elemento material viene dado por las *impresiones sensibles* y el elemento formal por las *formas puras o a priori de la sensibilidad*, que son: el *espacio* y el *tiempo*. Espacio y tiempo son, entonces, «condiciones subjetivas de la sensibilidad», sin ellos no hay conocimiento sensible alguno. En vano los buscamos en el exterior, porque pertenecen a la estructura subjetiva de nuestra sensibilidad. Es como el que usara unas gafas amarillas, sin las cuales no pudiera ver nada, y pretendiera buscar el amarillo fuera de sus propias gafas. Espacio y tiempo son los encargados de ordenar el «caos de sensaciones» que nos llega desde fuera. Es decir, somos nosotros los que, gracias a nuestra facultad de sentir, hacemos posible el conocimiento.

En cierto modo, los pintores impresionistas explican lo que quiere decir Kant: es la mente del espectador la que ordena las pinceladas de color y, por lo tanto, es capaz de ver el cuadro. Si nos acercamos mucho a una obra de Van Gogh, por ejemplo, no veremos sino un caos de pastosas pinceladas, pero si tomamos la distancia oportuna nuestra vista será capaz de «crear» unos dibujos que en la proximidad no estaban. Lo mismo ocurre con el cuadro de Salvador Dalí titulado *Gala mirando al mar Mediterráneo que a veinte metros se transforma en el retrato de Abraham Lincoln*: de cerca se ve a su amada, de lejos al presidente.

Por tanto, nuestra sensibilidad nos presenta fenómenos, es decir, conocimientos de la realidad después de haber sido filtrada por el espacio y el tiempo. Pero más allá del fenómeno está el *noúmeno* o *cosa en sí*, que es incognoscible por definición. Conocemos en la medida en que los

objetos se nos manifiestan; pero su realidad íntima —el noúmeno, la cosa en sí—, aunque sabemos que existe, permanece siempre fuera de nuestro alcance.

Una vez creado el fenómeno por la sensibilidad, el entendimiento es capaz de conocer el concepto a partir del objeto de la intuición sensible gracias a las *categorías*, o formas puras del entendimiento. Es decir, el fenómeno sensible, que era síntesis de la sensibilidad, funciona ahora como elemento a posteriori del entendimiento. La facultad intelectual pone, por su parte, como elemento a priori, las *categorías*. Éstas son, según Kant, «conceptos puros que se aplican a priori a los objetos de la intuición sensible como funciones lógicas de todos los juicios posibles». De esta forma tenemos que fenómeno + categorías = concepto. Si no fuéramos capaces de hacer esta suma o, lo que es lo mismo, de convertir los fenómenos en conceptos, no seríamos capaces de pensar ni de hacer ciencia.

Por fin, Kant se pregunta, ya no cómo, sino si son posibles los juicios sintéticos a priori en la Metafísica. La respuesta es negativa. El problema de la Metafísica radica en que se ocupa de noúmenos, por lo cual su conocimiento no puede entrar en el concepto de «ciencia». La Metafísica ha obrado siempre al margen de la experiencia y la Razón ha obtenido sus *ideas* enteramente a priori, por lo que son llamadas *ideas trascendentales*. Éstas tienen cierto parentesco con las ideas platónicas por cuanto no se derivan de la experiencia y son arquetipos de lo que existe. Las *ideas trascendentales* son: el *yo*, el *mundo* y *Dios*, que se corresponden con los tres objetos de la metafísica clásica (psicología, cosmología y teología).

Los problemas de la metafísica son, por tanto, insolubles, pero incesantes. El hombre, como el mítico Sísifo (castigado por Zeus a subir por una montaña una gran piedra, que volvía a caer cuando lograba llegar a la cima), está condenado a plantearse eternamente los mismos interrogantes, sin ninguna esperanza de poder llegar a un conocimiento cierto de ellos. Tratar de conocer el yo, el mundo y Dios, es un esfuerzo vano, pero del cual el hombre no puede sustraerse. El uso teórico de la razón no nos da más opciones, habrá que confiar ahora en su uso práctico. Es este el sentido de la célebre frase: «Tuve que poner límites al saber para dar paso a la fe».

No sé si el lector se habrá percatado de que el planteamiento de Kant supone una auténtica «revolución copernicana» en la relación entre nuestro conocimiento y la realidad. Ya no es la realidad el centro de todo, sino que todo pivota sobre el sujeto pensante. Ahora todo gira alrededor del yo, él fundamenta los juicios *sintéticos a priori*, él es la referencia y la justificación última de lo real: «Adelantaremos más —dice Kant— en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados».

La nariz ilustrada de Kant aplica la crítica de la razón a la moral. Se trata de encontrar una ética totalmente formal, donde el bien y el mal no vengán determinados por la inclinación natural, sino por la razón. El bien no es el que determina y hace posible la ley moral, sino que es la ley moral la que determina y hace posible el bien.

Pero como la voluntad humana no es perfecta, puede ocurrir que no obedezca de manera necesaria e inmediata a la ley de la razón. Por ello, requiere de un *mandato* formulado en un *imperativo*. El imperativo de la moralidad lógicamente deberá ser formal o, lo que es lo mismo,

un imperativo categórico: «Obra sólo según una máxima tal que puedas al mismo tiempo querer que se torne ley universal».

¿Cómo se entiende este imperativo? Kant lo explica con un ejemplo: «Un hombre se ve apremiado por la necesidad de pedir dinero prestado. Sabe perfectamente que no podrá pagar, pero también sabe que nadie le prestará nada si no promete formalmente devolverlo en determinado tiempo. Siente deseos de hacer tal promesa, pero aún le queda conciencia bastante como para preguntarse: ¿no está prohibido, no es contrario al deber salir de apuros de esta manera? Supongamos que, pese a todo, decide hacerlo, por lo que la máxima de su acción vendría a ser ésta: *cuando crea estar apurado por la falta de dinero tomaré prestado y prometeré el pago, aun cuando sé que no voy a realizarlo nunca*. Este principio del egoísmo o de la propia utilidad es quizá compatible con todo mi bienestar futuro, pero la cuestión ahora es la siguiente: ¿es lícito esto? Transformo, pues, la exigencia del egoísmo en una ley universal y propongo así la pregunta: ¿qué sucedería si mi máxima se convirtiese en ley universal? Enseguida veo que no puede valer como ley natural universal ni estar de acuerdo consigo misma, sino que siempre ha de ser contradictoria. En efecto, la universalidad de una ley que sostenga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pudiera obtenerse, pues nadie creería en tales promesas y todos se reirían de ellas como de un vano engaño» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. II).

La razón es autónoma porque se da la ley a sí misma. Ante esta ley surge un sentimiento moral que determina a la voluntad: el *respeto*. Para que una acción tenga valor debe ser realizada libremente, es decir, por puro respeto a la ley. El concepto de libertad que está manejando Kant es el de autonomía: es libre aquel que no obedece a nada diferente a sí mismo. Esta concepción representa una ganancia importante para la construcción del «hombre autosuficiente» ilustrado.

Para meter las narices...

Por su extensión y dificultad, las obras de Kant no están recomendadas para todos los públicos. Por ello, recomiendo ir metiendo las narices poco a poco, por ejemplo, leyendo *La filosofía de Kant* de Manuel García Morente (Espasa-Calpe, Madrid, 1975) o la *Crítica de la «Crítica de la razón pura»* de Roger Verneaux (Rialp, Madrid, 1978).

Para entrar directamente en la lectura de Kant, se puede empezar con su «Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?», artículo de diez páginas que se puede encontrar en *¿Qué es Ilustración?* (Tecnos, Madrid, 1988). También, por su brevedad, se puede continuar con el opúsculo titulado *Sobre la paz perpetua* (Tecnos, Madrid, 1994).

Si se desea olfatear las tres críticas hay que ir directamente a la *Crítica de la razón pura* (Alfaguara, Madrid, 1995) y leer el prólogo a la primera y a la segunda edición, así como la Introducción; a la *Crítica de la razón práctica* (Sígueme, Madrid, 1995), y a la *Crítica del juicio* (Espasa-Calpe, Madrid, 1995).

Más accesibles pueden resultar la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Espasa-Calpe, Madrid, 1996) (también edición bilingüe de J. Mardomingo en Ariel, Barcelona, 1996), y

La religión dentro de los límites de la mera razón (Alianza, Madrid, 1996).

Estas obras se pueden encontrar también en la Biblioteca Kant de Alianza Editorial.

Es conocida la sentencia kantiana que dice que no se aprende filosofía sino a filosofar. En mis manos tengo un libro de J. Tissot, publicado en 1875, que comenta esta idea de la siguiente manera: «En general no puede apellidarse filósofo aquel que no puede filosofar. Por donde, no se filosofa más que por el ejercicio, y aprendiendo a usar de la propia razón. Mas, ¿cómo se puede aprender filosofía? Todo pensador filósofo eleva, por decirlo así, su propia obra sobre las ruinas de otro; jamás ha habido una obra de tal solidez que no pueda ser atacada en alguna de sus partes. No se puede, pues, aprender filosofía en el fondo porque todavía no está formada. Aun admitiendo que exista realmente una, el que la aprendiera no podría llamarse filósofo, porque el conocimiento que de ella en tal caso tendría, nunca sería más que subjetivamente histórico» (*Lógica de Kant* por J. Tissot, Decano de la Facultad de Letras de Dijon. Traducida por Alejo García Moreno, doctor en filosofía y letras, y Juan Ruvira, doctor en derecho. Madrid. Librerías de Francisco Iruveda, Capellanes, 2, y Antonio Novo, Jacometrezo, 51. 1875, p. 35).

En 2004 se conmemoró el segundo centenario de la muerte de Kant. Fueron muchos los congresos filosóficos que se celebraron en todo el mundo, así como los pensadores más o menos kantianos que dedicaron cientos de artículos y libros al pensador prusiano. Alejandro Llano es uno de ellos y refiere estas dos anécdotas: «Se cuenta que una señora norteamericana presentó como causa de divorcio que su marido se reunía en casa con los amigos todos los domingos por la mañana para discutir sobre Kant. Naturalmente, el juez consideró que era una motivación suficientemente grave como para admitir la demanda. Por otra parte, un colega, que volvía de Alemania, donde había trabajado —como yo anteriormente— en su tesis doctoral sobre el pensador de Königsberg, me transmitió su impresión de que los germanos hablan sobre Kant como los españoles sobre toros: aprovechaban para ello cualquier rato muerto, se iban a otra cosa, y al día siguiente le dedicaban otra parrafada. Y así, doscientos años» (Aceprensa, 25-2-2004).

Si la filosofía de Kant destaca por la originalidad, su vida se caracterizó por la monotonía. Tenía su agenda perfectamente organizada de forma que siempre hacía lo mismo de manera meticulosa: preparar las clases, acudir a la universidad y, todas las tardes, un paseo por Königsberg. Como era de esperar, su puntualidad era germánica, tanto es así que sus conciudadanos ponían en hora los relojes cuando pasaba Kant por tal sitio o doblaba tal esquina.

En 1827, el periodista inglés Thomas De Quincey publicó una biografía un tanto *sui generis* de nuestro autor, titulada *Los últimos días de Emmanuel Kant*. La edición castellana (Valdemar, Madrid, 2004) incluye una selección de anécdotas kantianas transmitidas por varios testigos de la vida del filósofo y el escrito «Sobre el cráneo de Kant», obra del doctor Wilhelm Gottlieb Kelch, citado en la entrada.

28. HEGEL

La astucia de la razón

El doctor Gall no pudo cotejar la nariz de Kant con la de Hegel. Si lo hubiera hecho habría percibido enseguida las diferencias. La naricilla ilustrada kantiana parece encogerse por timidez ante las napias casi agresivas que presiden el rostro de Hegel, un rostro amargo y arrugado, con unas ojeras hinchadas que sostienen la pesadez de los ojos. Según él, Kant fue demasiado «puritano» y no se atrevió a eliminar la cosa en sí, con el pretexto (contaminado de prejuicios realistas) de que el conocimiento no depende sólo de la subjetividad, sino también del noúmeno, el cual, aunque permanece incognoscible en sí, es la fuente última del conocer. En definitiva, que, a pesar de sus esfuerzos, Kant no logró zafarse de un pensamiento dependiente de la realidad, lo que le impidió construir la perfecta autonomía de la razón. Ésa será la tarea reservada a la imponente nariz de Hegel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, el más eminente de los idealistas alemanes, nació en Stuttgart en 1770. Estudió con Schelling y el poeta Hölderlin en el Seminario de Tubinga. Ejerció como profesor en Jena y Núremberg, hasta que obtuvo la cátedra en la Universidad de Heidelberg. Desde 1818 enseñó en Berlín, ciudad donde alcanzó gran prestigio y donde murió en 1831, probablemente por el cólera.

Dejémonos de mojigaterías, piensa Hegel, y atrevámonos a pensar con valentía: la realidad es una creación del espíritu: «Todo lo racional es real y todo lo real es racional». El absoluto es Razón, por tanto, el saber del absoluto encierra el conocimiento de toda la realidad en su articulación con la Totalidad. Así, la verdad de lo finito consiste en estar subsumido en la racionalidad de lo infinito. La realidad consiste en un despliegue necesario, sometido a estrictas leyes lógicas («todo lo real es racional»): no hay cabida para la libertad; el ser y el deber ser coinciden.

Esto da lugar a un *panlogismo*: todo lo que puede ser integrado en el despliegue de la Razón es real, es decir, las leyes del ser coinciden con las leyes del pensar («todo lo racional es real»). Aquello que no puede ser deducido por las leyes de la Razón debe ser rechazado como irreal, fantasmagórico e ilusorio.

De este modo, la función de la filosofía será explicitar la Razón. La filosofía ya no es «amor a la sabiduría», sino «saber absoluto del Absoluto». Por medio del espíritu humano que filosofa, el Absoluto se conoce a sí mismo, se convierte en Espíritu Absoluto.

El pensamiento de Hegel tiene afán de sistematicidad: nada puede quedar fuera, inexplicado,



hay que mantener un equilibrio perfecto, una armonía racional. Este *sistema* es la historia del Absoluto que se rige por una ley inmanente que es la *dialéctica*. El motor de la dialéctica es la contradicción: la razón avanza mediante negaciones. Cualquier sistema o estilo de vida se encontrará antes o después con su contrario y del hostigamiento entre ambos surgirá otra cosa que incluye lo mejor de cada uno. Pero, tarde o temprano, esta nueva síntesis se encontrará también con su opuesto. Como hemos dicho, Hegel retoma el principio spinoziano que reza así: «Toda determinación es negación».

La dialéctica tiene tres momentos: *tesis* o posición inmediata, *antítesis* o negación de la tesis, *síntesis* o identidad en la diferencia. La síntesis tiene tres funciones: negar, conservar y elevar; con lo cual los momentos intermedios quedan justificados lógicamente. Gracias a la síntesis los momentos dejan de ser abstractos y se concretizan formando parte del sistema total. Los momentos fuera del sistema son irracionales, pero gracias a la síntesis son integrados en la lógica de la Razón.

En un sistema tan cerrado resulta difícil integrar la libertad humana. Sin embargo, Hegel lo intenta. Comienza por distinguir tres formas de libertad: la *libertad natural*, que no es sino la simple capacidad de elegir; la *libertad de capricho*, que se mueve por inclinación e interés; y la *libertad absoluta*, que es la voluntad del espíritu universal que vuelve a sí misma a través de sus tres etapas: el Derecho, la Moralidad y la Eticidad.

El primer paso hacia la libertad absoluta es el Derecho como conjunto de leyes. Se trata de un Derecho abstracto que no tiene en cuenta la individualidad. Este Derecho abstracto debe ser completado por la Moralidad (*Moralität*) donde aparece la conciencia y la decisión personal. Sin embargo, este momento tiene el peligro de llevar a la disgregación individualista, por lo que se necesita la síntesis de la Eticidad (*Sittlichkeit*). Con el concepto hegeliano de Eticidad quedan superados, a la vez que asumidos, tanto el Derecho como la Moralidad. Ello ocurre gracias al Estado, en el que son sintetizados el derecho y la moral. Los individuos, la familia y la sociedad civil quedan subsumidos bajo la idea de Estado, que es para Hegel como el alma para las partes del cuerpo.

Hemos visto que para Hegel toda la realidad es proceso. Conocer la realidad no será otra cosa que conocer su historia. La historia de la humanidad se convierte, entonces, en la automanifestación del Espíritu Absoluto. Por ello, la historia se rige por leyes necesarias y la libertad de los hombres concretos no es sino pura apariencia. La «astucia de la razón» hace que pensemos que somos libres, cuando estamos «astutamente» utilizados para cumplir inexorablemente los planes que la Razón ha trazado. Por ejemplo, cuando César decidió cruzar el Rubicon, la «astucia de la Razón» hizo que se creyera libre al hacerlo. Es decir, César creyó actuar libremente, pero era racionalmente necesario («estaba escrito», podríamos decir) que realizaría la acción que «voluntariamente» hizo. La razón es tan astuta que utiliza nuestra libertad para que se cumplan sus designios.

Hegel ha sido capaz de idear un gran sistema de pensamiento, que supone la culminación del pensamiento moderno; sin embargo, su sistema adolece de demasiada artificiosidad. Quizá también el propio Hegel ha utilizado en su favor la «astucia de la razón».

El «sueño de la Razón Ilustrada» se personificó en el sistema filosófico de Hegel. La Razón es

capaz de subsumir dentro de sus categorías todos los ámbitos de la realidad: científico, filosófico, teológico, artístico, cultural... Nada, absolutamente nada, queda fuera de su tupida malla conceptual. Si algo parece escapársele, es tachado de irracional o considerado como una realidad «en vías de racionalización», algo que se producirá en un futuro más o menos próximo.

Para meter las narices...

Hegel es el más difícil de los pensadores contemporáneos. Sus obras resultan arduas, no sólo para los no iniciados, sino también para los filósofos de profesión. Antes de asomarse a sus obras más importantes, como la *Fenomenología del espíritu* (FCE, México, 1966), las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (Alianza, Madrid, 1980) o *El sistema de la Eticidad* (Editora Nacional, Madrid, 1982) (la más accesible), sería más aconsejable leer el capítulo dedicado a él en una Historia de la filosofía.

Para entrar en la dialéctica hegeliana, puede venir bien el librito de George Gadamer: *La dialéctica de Hegel* (Cátedra, Madrid, 1988), y para hacerlo en su vida y su filosofía puede venir bien leer la obra que le dedica Jacques d'Hont: *Hegel* (Tusquets, Barcelona, 2002).

Según el pensador danés Sören Kierkegaard, la filosofía de Hegel no puede ser vivida, el sistema hegeliano se construye de espaldas a la existencia real del individuo, por eso afirma en su *Diario*: «Con la mayoría de los filósofos sistemáticos, lo mismo que con sus sistemas, sucede como con aquel que construyese un castillo y después se fuese a vivir en un pajar: por la cuenta que les trae, ellos no viven en aquella enorme construcción sistemática. En el campo del espíritu esto constituye una objeción capital. Las ideas, las ideas de un hombre deben ser la habitación en la que vive: de otra forma, peor para ellas» (*Diario*, VII, 1 A 82).

Paul Strathern en su librito *Hegel en 90 minutos* (Siglo XXI, Madrid, 2000) cuenta que en 1831 se extendió una epidemia de cólera por toda Alemania, y Hegel se trasladó fuera de Berlín durante el verano; sin embargo, sus ansias de enseñar le llevaron a dejar el campo y volver en noviembre a la universidad. Según su biógrafo Rosenkranz, dictó las dos primeras clases «con un fuego y una energía en la expresión, que sorprendieron a sus oyentes» (quizá efecto ya del cólera), pero al tercer día cayó enfermo. El 14 de noviembre de 1831 moría en paz mientras dormía. Fue enterrado, como era su deseo, al lado del también filósofo idealista Johann Gottlieb Fichte. Su tumba puede visitarse en el cementerio de Dorotheenstadt, al norte de Berlín, y es considerada un monumento nacional.

29. KIERKEGAARD

Tocar las narices

Refiere Kierkegaard que se le ocurrió dedicarse a la filosofía el día que se dio cuenta de que la gente se preocupa por hacer que las cosas sean más fáciles, y él quiso hacer justamente lo contrario. De cuantas narices hemos visto, quizá la más intrépida sea la del joven pensador danés. De carácter débil y enfermizo, inclinado a la melancolía, pero con una pluma genial, se hizo famoso en Copenhague por su obsesión por tocar las narices. A plumazo limpio, no dejó títere con cabeza, pues no podía entender que las cabezas fueran títeres de los prohombres de moda, como Hegel. Hizo caso omiso del quijotesco «Con la Iglesia hemos dado» y se enfrascó en una lucha personal contra la «cristiandad establecida», que vino a saldarse, como era de esperar, con una vida solitaria, un compromiso roto con Regina Olsen y una existencia desgraciada que se apagó demasiado pronto.

Para mejor tocar las narices Kierkegaard desdobló su personalidad creando muchos seudónimos, quienes firmaron algunas de sus obras: Víctor Eremita, Constantin Constantius, Johannes de Silentio, Virgilius Haufniensis, Johannes Climacus, Nicolaus Notabene, Hilarius Bogbinder, Frater Taciturnus y Anti-Climacus. Ninguno de ellos es Kierkegaard, y todos lo son. Estas «obras seudónimas» conformaron una estrategia literaria que le sirvió para comunicar de manera indirecta lo que él consideraba que era la verdad del cristianismo (que, por otra parte, al tratarse de una «verdad subjetiva» no se puede comunicar de manera directa). Aparte de éstas, firmó con su propio nombre un sinnúmero de *Discursos edificantes* y un *Diario íntimo*, que nos descubren la interioridad de un hombre que sólo quiso para su tumba este epitafio: «Aquel particular».

Ya se ve que estamos ante un pensador bien peculiar, que se consideraba «autor religioso» por elección (según él, por elección de Dios) y filósofo «a pesar de sí».

Søren Kierkegaard había nacido en Copenhague en 1813. Fue el hijo menor de un próspero negociante de la capital danesa que inculcó en el niño un fuerte sentimiento de culpabilidad, así como el gusto por las disquisiciones teológicas. En 1840 se comprometió con Regina Olsen, pero un año después rompió el compromiso. Estaba convencido de que tenía una misión religiosa que cumplir y veía el matrimonio como un obstáculo. Después de una intensa actividad literaria y de haberse instaurado en enemigo filosófico de Hegel y de la «Cristiandad establecida», murió a los cuarenta y dos años de edad, en 1855.

Una de sus doctrinas más populares es la conocida como los *estadios en el camino de la vida*,



según la cual, la existencia humana pasa por tres etapas o estadios: estético, ético y religioso.

El hombre estético vive en la inmediatez, busca el instante placentero, es hedonista, está pegado a las cosas, no se compromete con nada ni con nadie. Pero desespera necesariamente ante la imposibilidad de encontrar la eternidad en el instante. La única forma de huir del tedio, la inquietud y la inestabilidad propios de esta esfera es optar por una vida ética auténtica.

El hombre ético, en cambio, está instalado en lo general: actúa como todo el mundo, es el hombre del compromiso matrimonial. El matrimonio refleja claramente esta esfera en que se recupera la sensibilidad estética en un orden más elevado y racional, representa la realización concreta del ideal ético, donde las demandas estéticas legítimas pueden ser llevadas a su plenitud. La existencia ética aporta a la esfera estética un bien del que ésta carecía: la libertad. El hombre auténticamente libre no es el esteta, que vive esclavizado por los placeres, sino el ético, que es capaz de escoger responsablemente.

Pero cuando la ética tiene que afrontar el problema del pecado, surge en el alma del hombre «un temblor de tierra» que le lleva al arrepentimiento, lo que lo «obliga» a optar por una esfera superior. Ante el pecado, el hombre se queda «solo ante Dios» y la universalidad de la moral ya no puede ayudarlo.

El hombre religioso, el Singular, la excepción ética, ha hecho una elección absoluta por el Absoluto. No lo ha elegido entre otros absolutos, sino que en cierto modo ha sido él el elegido. El norte de su vida es Dios, y su única arma la fe. Ha escogido el absurdo, la paradoja. Ha renegado de la razón. Por eso se encuentra solo, «solo ante Dios».

Desde su pequeña Dinamarca, Kierkegaard se propuso tocar las narices de los encopetados idealistas alemanes. La guerra contra el sistema hegeliano se tradujo en una batalla contra la cristiandad establecida, y ésta en una refriega con los obispos de Copenhague, Mynster y Martensen, que pretendían subsumir las categorías netamente religiosas en un sistema absolutamente racionalista. Pero aunque la lucha contra el racionalismo provinciano fue abierta, Kierkegaard apunta más alto, porque sabe que el enemigo a batir es Hegel, a quien pone en jaque con una objeción capital y, para él, definitiva: la razón absoluta es incapaz de captar la existencia concreta del hombre real. La prueba más fehaciente del error idealista estriba en que esa idea de Razón no puede ser vivida: nadie es idealista en la práctica.

La historia de Abraham, dispuesto a sacrificar a su propio hijo Isaac por orden del mismo Dios que prohíbe el filicidio, pone de manifiesto que la Razón no nos ayuda en los problemas existenciales. El sacrificio no puede justificarse humanamente, pues ninguna instancia superior a la razón puede reclamarse en su ayuda. Cualquier Singular, como Abraham, que represente una excepción ética, está perdido según la ética racionalista.

Para Kierkegaard, Abraham es el prototipo de «caballero de la fe», porque no sólo es capaz de la resignación infinita, como el «héroe trágico», sino de iniciar el *movimiento de la fe*. Gracias a este movimiento, en virtud del absurdo, el «héroe religioso» es el único capaz de recuperar lo temporal y finito, es el único capaz de llevar a cabo la auténtica *repetición*. Por haber confiado en lo eterno, Abraham recupera, en el tiempo, a su hijo. La fe obra en virtud del absurdo, exige un salto irracional. Este «ciclo de la fe» tiene dos momentos: la resignación infinita, por la cual se rechaza todo lo temporal y finito, y el salto de la fe, por el cual no se pierde la finitud, sino que se

recupera en su integridad. El caballero de la fe realiza continuamente el «movimiento del infinito» y obra siempre «en virtud del absurdo».

En *El concepto de la angustia* (1844) expone su concepción antropológica: el hombre es una síntesis de lo corpóreo y lo psíquico sustentada por el espíritu. No es un simple ser natural, porque es espíritu, pero tampoco es un ser angélico, porque el espíritu pone la síntesis de cuerpo y alma. El espíritu es, a su vez, una segunda síntesis de tiempo y eternidad, por lo que el hombre, siendo temporal, tiende a la eternidad; siendo limitado, se sabe libre; pero también es el único animal que tiene conciencia del abismo de la nada que se abre a sus pies, por lo que es presa de la *angustia*.

El hombre auténtico, el «genio religioso», es aquel capaz de realizar existencialmente la síntesis y de descubrir en sí mismo la realidad del pecado y de la angustia. Estas realidades le llevan a experimentar en sí mismo la presencia de Dios. Presencia que se descubre ligada a la experiencia del pecado y de la culpa.

Cuando la conciencia percibe en su seno la escisión entre finito e infinito, y busca el equilibrio en lo finito, aparece la desesperación. Sólo cuando el hombre se deja fundamentar en Dios, es salvado de la desesperación. El existente individual alcanza su yo auténtico al autorrealizarse como «único ante Dios». Sin relacionarse con Dios, el hombre puede seguir viviendo, pero sin espíritu. Pero esta nueva determinación del yo «ante Dios», lo que Kierkegaard llama *yo teológico*, es lo que hace que la desesperación sea pecado. Y justamente en el pecado descubre el yo su infinitud y la posibilidad de ser salvado de la desesperación. Sólo Dios que se ha encarnado puede salvar al hombre de su desgracia.

La etapa culminante de la existencia humana es el *estadio religioso*. El existente llega así a la interiorización máxima: el amor. Sólo si se entiende que Dios es amor, se puede comprender todo lo demás. Sólo un Dios amoroso puede explicarlo todo: desde la creación hasta la redención, desde el escándalo hasta la paradoja. En el amor se tocan el tiempo y la eternidad. Su origen es la eternidad, pero el amor se desarrolla en el tiempo. Por amor, Dios, el eterno, se hace temporal, se encarna. Por amor, el hombre, en el tiempo, se hace eterno. Las obras del amor, entonces, siendo temporales, tienen un valor eterno.

Para meter las narices...

Difícil lo tiene el lector inquieto para meter las narices en la obra de Kierkegaard. Las traducciones al castellano son escasas y deficientes. Por desgracia, la labor de traducción iniciada por Demetrio Gutiérrez Rivero quedó interrumpida tras haber visto la luz diez volúmenes (*Obras y papeles de Søren Kierkegaard*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969).

Ultimamente la editorial Trotta ha retomado esta iniciativa; hasta el momento han aparecido *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (1997) y tres volúmenes de *Escritos de Søren Kierkegaard: De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía* (2000), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I y II* (2006 y 2007), así como dos obras más: *El instante* (2006) y *Los lirios del campo y las aves del cielo* (2007).

Otras obras a las que se puede acceder son: *Diario de un seductor* (Espasa-Calpe, Madrid,

2001), *Estudios estéticos 1 y 2* (Agora, Málaga, 1996-1997), *La enfermedad mortal* (Alba Libros, Barcelona, 1998), *Temor y temblor* (Alianza, Madrid, 2007), *El concepto de la angustia* (Espasa-Calpe, Madrid, 1982). Una selección de textos de su monumental *Diario* se encuentra en *Diario íntimo* (Planeta, Barcelona, 1993).

El interés por Kierkegaard es creciente y sobre él se escribe cada vez más. Sirvan de ejemplo estas obras: *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, de Celia Amorós (Anthropos, Rubí, 1987), *Kierkegaard: el divino burlador*, de M. Holmes Hartshorne (Cátedra, Madrid, 1992), *Kierkegaard*, de Peter Vardy (Herder, Barcelona, 1997), *Poética de la libertad*, de Francesc Torralba (Caparros, Madrid, 1998), el libro de Rafael Larrañeta *La lupa de Kierkegaard* (San Esteban, Salamanca, 2002) o nuestro estudio *El valor eterno del tiempo. Introducción a Kierkegaard* (PPU, Barcelona, 1996).

Søren Kierkegaard fue objeto de mofa pública desde un semanario satírico llamado *El Corsario*. A partir del 2 de enero de 1846, y durante cuatro meses, el rotativo se dedicó a satirizar la persona y los escritos del filósofo de Copenhague; varios de ellos iban acompañados de caricaturas donde mostraban a Kierkegaard en posiciones o formas ridículas, exageraban sus defectos físicos —tenía una pierna más corta que la otra y era excesivamente cargado de hombros— o se burlaban de sus escritos. Para colmo, mucha gente que lo reconocía por la calle se mofaba de él, incluso los niños. Así de cruel es el vulgo con los filósofos.

23. SCHOPENHAUER

La voluntad a escena

Siempre me han llamado la atención sus pelos despeinados como nubes: le dan un aspecto de filósofo loco y de viejo cascarrabias, y dejan despejada una frente profunda. Parece tener el ceño fruncido, aunque, si nos fijamos bien, su mirada no es dura. La severidad de la cara se debe más a no tener la barbilla levemente alzada, como nos obligan a mantener los fotógrafos cuando nos vamos a retratar, y al hecho de permanecer con los labios casi apretados, cual persona que se niega a hablar. Quizá todo se deba a que las patillas, que buscan sin reparo la comisura de los labios, ponen cerco a una sonrisa imposible. Schopenhauer puso a la voluntad en escena en un mundo regido por la razón, y se dio cuenta de que no podía hacer concesiones a Hegel, sino que tenía que dar un puñetazo sobre la mesa y asumir el papel de aguafiestas.



Arthur Schopenhauer nació en Danzig en 1788. Dedicado en un principio a la profesión mercantil, pronto la dejó para dedicarse al estudio y a la literatura. Tuvo una vida atormentada y se sintió siempre rechazado, especialmente cuando intentó hacer competencia a Hegel en Berlín y fracasó. Esto produjo en él un sentimiento de resentimiento contra «Hegel y su tropa», como él mismo decía, que queda reflejado en sus escritos. Sus obras más importantes son: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), *El mundo como voluntad y representación* (1819) y *Parerga y Paralipómena* (1851). Murió en 1860.

«El mundo es, por una parte, representación y nada más que representación; por otra, voluntad y nada más que voluntad». Schopenhauer desglosa el mundo en dos mitades: en su cara exterior, fenoménica, el mundo es representación, un conjunto de fenómenos ordenados en el espacio y el tiempo; en su cara interior, nouménica, es voluntad, espontáneo instinto de vida. Ambas caras, sin embargo, confluyen y se funden en el sujeto, único y verdadero artífice del mundo.

Esta dualidad del mundo se manifiesta, en primer lugar, en el cuerpo. El sujeto percibe que todo acto de su voluntad es, al mismo tiempo, un movimiento de su cuerpo: son dos estados diferentes de la misma realidad. La acción del cuerpo es la voluntad objetivada, la voluntad hecha visible. Extrapolando esta conclusión se llega a que toda la realidad exterior no es sino representación fenoménica de la voluntad, su objetivación. Dicho de otra manera, la voluntad, por tanto, «designa lo que constituye el ser en sí de todas las cosas del universo y el núcleo exclusivo de todo fenómeno».

La voluntad, que es única en todos los seres, se encuentra individualizada en el mundo fenoménico gracias al «*principium individuationis*». Ello explica que la voluntad, una e indivisa, esté presente como voluntad de vivir en el infinito número de seres, hombres, vivientes e incluso

seres inorgánicos, pues ese «impulso inconsciente, ciego e irresistible», como lo llama el propio Schopenhauer, se plasma en toda la naturaleza orgánica e inorgánica, en la fuerza gravitatoria, en las reacciones químicas, en la atracción de los imanes, en el instinto animal y, por fin, en el hombre, donde adquiere «conciencia de su querer y de aquello que quiere, que no es otra cosa que este mundo».

La conciencia del hombre, la forma más perfecta de objetivación de la voluntad, descubre el radical sinsentido de una existencia que nunca hubiera debido haber sido. Por haber turbado inútilmente el sosiego de la nada, la voluntad se ve obligada a fragmentarse en millones de individualidades que luchan entre sí porque desconocen que son una sola voluntad. Esa lucha por la vida, ese deseo incontrolable por vivir, provoca un dolor que sólo se hace consciente en el hombre.

Ese impulso ciego obliga al hombre a desear cosas que le parecen agradables, pero que, a la postre, no hacen sino aumentar la insatisfacción. De ahí que Schopenhauer escriba en su ensayo *El amor, las mujeres y la muerte* que «la vida del hombre oscila como un péndulo entre el dolor y el hastío. Tales son, en realidad, sus dos últimos elementos. Los hombres han expresado esto de una manera muy extraña. Después de haber hecho del infierno la morada de todos los tormentos y de todos los sufrimientos, ¿qué ha quedado para el cielo? El aburrimiento precisamente».

La única salida que tiene el hombre es negar la voluntad de vivir, causa del dolor y hastío. «El delito mayor del hombre es haber nacido»; por eso, la única salvación consiste en seguir el camino anunciado por Buda: el retorno a lo no nacido, a la nada, única salvadora del dolor de la existencia.

Esa vuelta a la nada ha sido interpretada a veces como una forma de suicidio; sin embargo, el suicidio no soluciona nada, porque el suicida, lejos de negar la voluntad de vivir, la afirma enérgicamente, pues, en el fondo, ama la vida. Con la destrucción de su cuerpo no renuncia a la voluntad de vivir, sino solamente a su vida concreta.

Algunos han encontrado la solución en «supersticiones religiosas», como si haber creado el mundo y todo su dolor hubiera sido una buena idea. Schopenhauer se escandaliza ante «un dios como ese Jehová, que por su capricho y con ánimo alegre —son sus palabras— produce este mundo de miseria y de lamentaciones». ¡Qué diferente el punto de vista budista! Para el budismo el mundo surge por un trastorno inexplicable del eterno reposo del Nirvana, al que hay que volver mediante la penitencia.

A esta visión del mundo se acerca la actitud estoica, que acepta de forma imperturbable y serena los dolores y reveses de este mundo y, sobre todo, acepta la muerte como un destino deseable. Sin embargo, el estoicismo no acaba de negar del todo la voluntad de vivir, pues la muerte sólo nos despoja de nuestro *yo fenoménico*, de la voluntad individualizada.

La meta final debe ser la anulación de la voluntad de vivir en su esencia, lo cual sólo se produce en la inmersión del yo individual en la voluntad del Todo por medio de la muerte. La muerte no es, en este sentido, nada más que un medio para sumergir la voluntad en la nada del nirvana budista, donde desaparece el *principium individuationis* y se llega a la completa anulación de la voluntad de vivir. La conclusión es clara: «No hay verdadera salvación ni redención de la vida y del dolor sin una completa negación de la voluntad».

Pero el tenebroso pesimismo de Schopenhauer se ilumina fugazmente con la obra de arte. En la contemplación estética, el sujeto se olvida de sí como individuo y se libera de todo lo que le liga a la voluntad. Esto es debido a que el arte le hace mirar las cosas de manera distinta, con otra mirada que no es la de la vida cotidiana ni la de la ciencia. Únicamente la intuición estética penetra la realidad y capta la verdadera naturaleza de las cosas. Kant decía que lo bello agrada sin interés, y Schopenhauer, que sigue al de Königsberg a su manera, ve en ese desinterés un «sin voluntad». En la contemplación estética, el sujeto se sumerge en la belleza y se olvida de sí, de su individualidad, de su propio querer. Pero la contemplación estética produce una liberación sólo momentánea. Por eso, la salvación definitiva no vendrá por el camino del arte, sino por el de la ética ascética.

Esta ética no pretende dar preceptos, sino sólo pasar de la virtud al ascetismo. El primer paso hacia la ascesis definitiva de negación de la voluntad de vivir es «la castidad completa y voluntaria». Para Schopenhauer, la castidad absoluta libera de la primera manifestación de la voluntad de vivir que es el impulso de la generación. La pobreza voluntaria, la resignación, la aceptación humilde de las mayores ignominias y, en fin, las mortificaciones voluntarias, compondrán el conjunto de los ejercicios del asceta, tendentes a la destrucción del fenómeno de la existencia. De esta manera, se habrá preparado el camino para que la muerte destruya definitivamente el fenómeno de la voluntad ya quebrantada.

Schopenhauer se empeñó en destronar a la razón y llamó a la voluntad a escena. No quiso someterse al optimismo oficial de la filosofía de Hegel, lo que le costó ser silenciado en los círculos cultos del pensamiento europeo. A partir de ahora, la voluntad adoptará un papel protagonista. Lo veremos en el vitalismo de Nietzsche, donde la voluntad schopenhaueriana se convierte en voluntad de voluntad, en afirmación absoluta, altiva y atrevida de lo vital.

Para meter las narices...

Sugiero empezar por un libro de bolsillo: *El amor, las mujeres y la muerte* (Edaf, Madrid, 1993). Se trata de una reunión de diez ensayos y «algunos opúsculos», donde Schopenhauer habla de manera casi aforística de temas tan dispares como los que indica el título, además del dolor, el arte, la moral, la religión, la política, la sociedad y el carácter de los pueblos.

Después de este aperitivo, el paladar está preparado para las dos obras fundamentales: *El mundo como voluntad y representación* (2 vols., Trotta, Madrid, 2004 y 2005) y *Sobre la voluntad en la naturaleza* (traducido por Miguel de Unamuno, Alianza, Madrid, 2003).

Tras tan suculento banquete, se aconseja un postre ligero, como *Parerga y Paralipómene* (RBA, Barcelona, 2003), *El arte de tener razón* o *El arte de insultar* (ambos en Alianza, Madrid, 2002 y 2005).

Schopenhauer fue el primer filósofo occidental que se tomó en serio el pensamiento oriental. Creía que éste podría orientar a aquél en cuestiones radicales, como el sentido del sufrimiento, la función del deseo y el origen del mal en el mundo. Por eso, quiso combinar el pensamiento de Kant con la filosofía hindú. No en vano tenía en su cuarto de estudio una estatua de Buda junto a

la de Kant.

Cuando contaba treinta años, Arthur Schopenhauer publicó *El mundo como voluntad y representación*, convencido de haber escrito una obra maestra; sin embargo, la edición pasó totalmente desapercibida. Sólo al final de su vida tuvo el reconocimiento que se merecía. En su época de profesor en Berlín, osó anunciar sus clases a la misma hora que las de Hegel: como era de esperar, él tuvo que cambiar su horario.

Siendo adolescente realizó un viaje por Europa con sus padres. Tras el viaje, su padre murió, probablemente suicidado, y él intentó continuar con los negocios familiares. Pero los abandonó para dedicarse al estudio. Entre otras cosas estudió el idioma castellano y tradujo el *Oráculo manual* de Baltasar Gracián. Sabemos que leyó el *Examen de ingenios para las ciencias*, de Juan Huarte de San Juan, al que utiliza para apoyar su misoginia: «Rehúsa Huarte a las mujeres toda capacidad superior», escribe en *El amor, las mujeres y la muerte* (Edaf, Madrid, 1993, p. 97).

La verdad es que Schopenhauer no sólo era misógino, sino que también se convirtió en un viejo gruñón, malhumorado e insociable, que se entendía mejor con su perrito Butz que con el resto de los hombres. Tanto desprecio sentía por la humanidad que cuando quería regañar a su perro le gritaba «¡Humano!», y el pobre chucho salía corriendo con el rabo entre las piernas.

Al comienzo de su ensayo *El mito de Sísifo* (Alianza, Madrid, 1995, p. 15), Albert Camus declaraba que «no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio». ¿Estaría el autor francés pensando en Schopenhauer?

31. COMTE

Pensar en positivo

No es lo mismo ser positivista que ser positivo; sin embargo, Auguste Comte pensaba que el positivismo era la única forma de pensar en positivo. Y pensar en positivo significa no mirar hacia atrás, donde sólo encontramos fantasmas de nuestro propio pensar, sino apuntar hacia el futuro y progresar de fenómeno en fenómeno, de verdad en verdad. Comte usa la nariz para olfatear el pasado, cuando la infancia y adolescencia de la humanidad se dejaban llevar por la mitología y la metafísica, pero abre los ojos ante la nueva ciencia que nutre realmente al hombre ya maduro. El ser humano debe dejar de creer en dioses y entes abstractos para rendirse a la fe en sí mismo. Comte será el fundador de *la nueva religión de la Humanidad* en la que los científicos suplanten a los santos, las fórmulas científicas a los dogmas y la propia humanidad a Dios.

El Capricho n.º 43 de Goya, titulado *El sueño de la razón produce monstruos* (puesto a la venta en 1799), puede ser interpretado como un preludio del surrealismo, en alusión a los fantasmas que crea la razón cuando duerme; o como un anuncio de los irracionalismos que iban a surgir durante el siglo siguiente, haciendo referencia a los monstruos que genera la razón cuando sueña. La forma de no dejar dormir a la razón para evitar que sueñe pasa, pensaba Auguste Comte, por realizar su sueño. La racionalidad perfecta vendrá de la mano de la ciencia: el método científico es el único capaz de espantar todos los fantasmas.

Comte nació en Montpellier en 1798. Estudió en París y fue secretario del socialista utópico Saint-Simon. Durante este periodo ideó su sistema y tomó muchas nociones del pensamiento de Saint-Simon. Entre 1830 y 1842 publicó su obra más importante en seis volúmenes: *Curso de filosofía positiva* y en 1844 el *Discurso sobre el espíritu positivo*. En los últimos años de su vida, tras la desgraciada muerte de su amada Clotilde de Vaux, surgió el Comte místico, quien instituyó la «religión de la Humanidad». En 1852 publicó *El catecismo positivista* y dos años después el *Sistema de política positiva*. Murió en 1857.

A lo largo de la historia, el espíritu humano ha pasado por tres estados, que se corresponden, según Comte, con las edades del hombre: la infancia, la juventud y la madurez. Esta evolución espiritual se conoce como la «ley de los tres estados», que establece que la humanidad ha pasado por tres fases:



Estado teológico o ficticio. En este estado primordial del espíritu, el ser humano busca ávidamente la explicación de lo natural en lo sobrenatural. Los mitos y la religión satisfacen esa curiosidad inicial, al igual que el hombre del saco basta para que el niño se coma la sopa.

Ese estado presenta tres formas principales que se siguen sucesivamente. La más inmediata y pronunciada es el *fetichismo*, que consiste en atribuir a los cuerpos una vida esencialmente análoga a la nuestra, de modo que se adoran a los astros como causantes del orden del universo. En el *politeísmo* que le sigue, la vida es retirada de los objetos materiales y misteriosamente transportada a diversos seres ficticios: los múltiples dioses de las diferentes mitologías. En la tercera fase teológica, el *monoteísmo*, la razón restringe el dominio de la imaginación hasta centrarse en un Dios único que da explicación de todo.

Estado metafísico o abstracto. El monoteísmo prepara a la mente para reemplazar a Dios por entidades o abstracciones personificadas, cuyo carácter equívoco les hace eficaces para explicar los fenómenos considerados en abstracto. El espíritu no está ni dominado por la pura imaginación ni por la verdadera observación; sin embargo, se está preparando para el ejercicio verdaderamente científico, en especial, cuando subordina todas las entidades (causalidad, sustancia, forma...) a una sola: la Naturaleza.

Estado positivo o real. Tras este largo camino, la humanidad llega, por fin, a descubrir que todo tiene una explicación científica. La pura imaginación pierde su antigua supremacía mental y se subordina a la observación, de manera que puede establecer un estado lógico, gobernado por leyes científicas, no por deidades y entes abstractos. A partir de ahora, se establece «como regla fundamental —escribe Comte— que toda proposición que no puede reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible» (*Discurso sobre el espíritu positivo*, 12).

Cada uno de estos estados presenta una forma diferente de organización social. De manera que el estado teológico cree en la autoridad absoluta de los reyes y en el derecho divino que la justifica, y tiende a establecer un orden social militarista. El estado metafísico propugna la creencia en derechos abstractos y en la soberanía popular; la autoridad de los reyes es sustituida por el imperio de la ley. En el estado positivo, por su parte, surgirá una elite de científicos que organizarán y regularán la sociedad industrial de un modo perfectamente racional siguiendo los dictámenes de la nueva ciencia social: la sociología.

El estado positivo realiza el sueño de la razón ilustrada y establece al ser humano en su «mayoría de edad», por utilizar la expresión de Kant, o en su «virilidad mental», como lo dice el mismo Comte.

El estado positivo será el definitivo, en el que el hombre podrá explicar todos los fenómenos mediante la ciencia. La ciencia sustituirá, desde ahora, a los ídolos religiosos y a los mitos metafísicos. Comte se propone la unificación de todas las ciencias, haciéndolas depender de un tronco común. Esta unificación correrá a cargo de una elite de científicos y filósofos, quienes establecerán los principios de la nueva «filosofía positiva», convertida en física social o sociología.

La sociología supone la culminación de todas las demás ciencias y la especial contribución del estado positivo al avance intelectual de la humanidad. La nueva ciencia se divide en estática y

dinámica. La estática social establece las leyes generales que rigen las organizaciones sociales, es decir, el orden social. La dinámica social, por su parte y siguiendo las instrucciones de la estática, estudia el desarrollo de las sociedades: el progreso social. Orden y progreso serán las ideas clave: «Para la nueva filosofía, el orden constituye siempre la condición fundamental del progreso; y, recíprocamente, el progreso se convierte en el fin necesario del orden: como en la mecánica animal, el equilibrio y el progreso son mutuamente indispensables, como fundamento o destino» (*Discurso*, 43).

El verdadero espíritu positivo se cumplirá definitivamente cuando se establezca una «sociedad positiva» regida exclusivamente por la ciencia sociológica, que cumplirá «el indispensable oficio social que se vinculaba en otro tiempo a la instrucción universal cristiana» (*Discurso*, 60).

En la sociedad positiva se practicará la nueva «religión de la humanidad» —de la que Comte se autoproclamó sumo pontífice y nombró obispos a algunos de sus amigos—, y sólo se adorará al *Gran Ser*, es decir, a la *Humanidad*, considerada como un ente histórico. Así se entiende que la teología será sustituida por la sociología. El «sueño de la razón» se hará realidad: «Saber para prever, y prever para poder»; gracias a la ciencia positiva, el hombre se convertirá en dueño y señor de todo.

A lo largo del siglo XIX, el positivismo irá adquiriendo diferentes formas, como el evolucionismo. En 1859, Charles Darwin publicará *El origen de las especies*, de donde se podía extraer una nueva concepción del progreso de la humanidad sin necesidad de recurrir a interpretaciones filosóficas, sino exclusivamente científicas. El *positivismo evolucionista* encuentra su máximo exponente en Herbert Spencer (1820-1903), para quien la ley del progreso orgánico es la ley de todo progreso, llegando a aplicar los principios de la evolución a la psicología, la ética y la sociología. Así, nuestro comportamiento moral es una forma de adaptación al medio social en que vivimos y, por tanto, está sujeto a evolución.

El pensamiento positivista adoptará a final de siglo el nombre de *materialismo evolucionista*, capitaneado por Ernst Haeckel (1834-1919), autor de *Los enigmas del universo* (1899). Él mismo promovió la fundación en 1909 de la Sociedad Monista alemana (A. Kaltroff, G. Ostwald, R. Goldscheid y el mismo Haeckel) que pretendía que la ciencia moderna con su continuo progreso se convirtiera en norma para la instrucción y educación moral de la juventud, y sustituyera a la religión.

Ya en el siglo XX, el positivismo se volverá neopositivismo o positivismo lógico. Lo veremos en el llamado «Círculo de Viena».

Para meter las narices...

La obra más importante de Comte, *Curso de filosofía positiva*, fue publicada en seis volúmenes entre 1830 y 1842, y no existe ninguna traducción española en el mercado. El lector tendrá que conformarse con una obrita posterior (1844), el *Discurso sobre el espíritu positivo* (Alianza, Madrid, 2000), donde expone las líneas generales de su pensamiento, incluyendo la «ley de los tres estados».

El objetivo de Auguste Comte fue, desde un principio, la reorganización de la sociedad, algo de lo que estaba convencido no se podría lograr sin una previa reforma intelectual. Este proyecto global podemos encontrarlo en una obra publicada en 1840 bajo el título: *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad* (Tecnos, Madrid, 2000).

Presumo que la curiosidad del lector no se quedará saciada si no mete las narices en el *Catecismo positivista* (Editora Nacional, Madrid, 1982). La obra está dividida en doce diálogos (en los que dialogan la mujer y el sacerdote) y lleva por subtítulo *Exposición resumida de la religión universal*. Antes de comenzar, Comte da la siguiente advertencia: «Para facilitar el estudio de este Catecismo, el autor aconseja consagrarle primero dos semanas, dedicando un día para cada diálogo, dejando dos días de reflexión entre la primera, la segunda parte y la tercera parte y la conclusión. Bastan dos horas por día para leer por la mañana y releer por la noche cada uno de estos trece capítulos, comprendido el prefacio. Tras esta iniciación general cada lector podrá reemprender, por separado, los diversos diálogos, hasta que le sean familiares».

En el *Catecismo positivista*, Comte propone un nuevo calendario dividido en 13 meses, consagrados a Moisés, Homero, Aristóteles, Arquímedes, César, san Pablo, Carlomagno, Dante, Gutenberg, Shakespeare, Descartes, Federico II y Bichat. Cada mes tiene 28 días, con lo que sale un año de 364, por lo que hay que añadir un día complementario, que Comte dedica a la Fiesta Universal de los Muertos. Cada cuatro años (bisiesto) habrá un día adicional. Tras las cuatro primeras celebraciones de ese día, que se dedicarán a la «reprobación solemne de los dos principales reaccionarios (Juliano y Bonaparte)», «este día excepcional será normalmente destinado al culto Abstracto».

El calendario positivista comienza el año de la Revolución francesa (1789), que es el año uno. Por consiguiente, el libro que tiene el lector en las manos se publicó en 2008, es decir, en el año 220 de la era positivista.

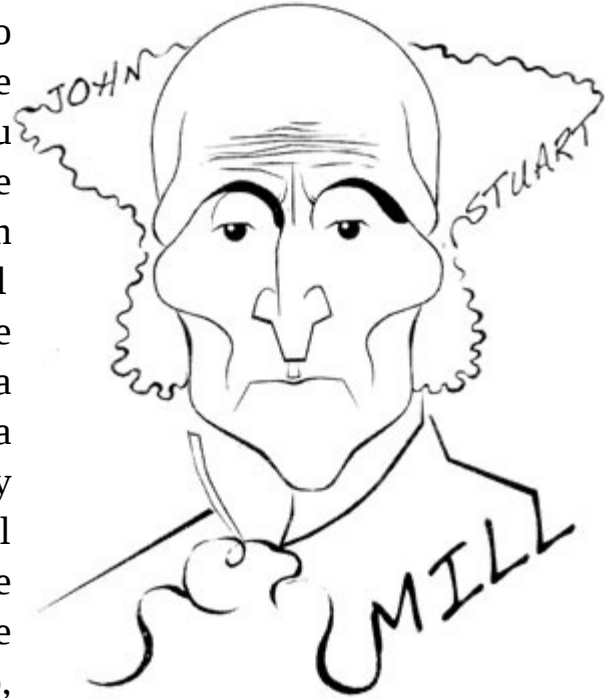
El sueldo que tenía Comte como profesor auxiliar de la Escuela Politécnica no le daba para llevar una vida muy holgada. Según confiesa en el prólogo del sexto volumen de su *Curso de filosofía positiva*, publicado en 1842, las penurias por las que pasó las achaca a no haber conseguido la cátedra a la que aspiraba debido a «la estrecha especialización de los sabios». A partir de entonces vivió fundamentalmente de las aportaciones voluntarias de los muchos seguidores de su doctrina.

El espíritu positivo influirá en la constitución de algunos estados americanos, especialmente, en Brasil. No en vano, en su bandera, diseñada, entre otros, por Benjamin Constant Botelho de Magalhaes, un enamorado de las ideas positivistas, está inscrito el lema: «Ordem e progresso», inspirado en las obras de Comte, donde escribe en varias ocasiones esos mismos conceptos como base y destino de su filosofía (por ejemplo, en *Discurso sobre el espíritu positivo*, 18, 39, 43).

32. JOHN STUART MILL

El utilitarismo es útil

El retrato de George Frederic Watts nos muestra a un anciano John Stuart Mill con la mirada taciturna y el rostro demacrado por una vida dura y comprometida. Fue hijo de James Mill, quien se encargó personalmente de su instrucción, especialmente, de ciencias útiles, nada de metafísicas ni de ideas religiosas, que a la postre no hacen más que complicarnos la vida. A los dieciséis años, el brillante adolescente fundó una «Sociedad Utilitarista» que duró hasta la grave crisis intelectual y depresiva que sufrió a los veinte años. Parece que la educación paterna había llenado su cabeza, pero no su corazón. Salió de la crisis y comenzó su actividad como escritor: se convirtió así en el heredero oficial del utilitarismo. Después se enamoró de Harriet Taylor, pero tuvo que esperar veinte años para casarse con ella. Estos acontecimientos marcaron su rostro, especialmente su nariz, que despunta afilada y cansada.



No podemos entender nuestro mundo, las sociedades occidentales, abiertas y democráticas, sin dos principios que formuló y defendió hace siglo y medio John Stuart Mill: el respeto de las libertades civiles y la tolerancia hacia la diversidad de opiniones y creencias. Éstos son los fundamentos del liberalismo moderno que el pensador inglés expuso en su libro *Sobre la libertad*, publicado en 1859. En aquel momento, el sometimiento del individuo por parte del Estado (y del trabajador por parte de la organización industrial) se estaba convirtiendo en un grave problema social. Ese mismo año, Karl Marx publica su *Contribución a la crítica de la economía política*, donde expone su materialismo histórico y las principales ideas de lo que sería el marxismo. También en 1859 ve la luz *El origen de las especies* de Charles Darwin, obra fundamental que iniciará la teoría evolucionista.

John Stuart Mill (1806-1873) parte del nominalismo y el empirismo. Contra la lógica tradicional, que era deductiva, propone que la nueva lógica sea inductiva, es decir, que en vez de partir de axiomas universales de los que se deduce la necesidad de los casos particulares, todo razonamiento debe partir de los casos particulares y sólo por inducción llegar a lo general. Todos los principios de la lógica son generalizaciones sugeridas por la observación de los hechos particulares. Su evidencia radica en la experiencia. Esto significa que el principio de no contradicción, por ejemplo, no es una ley a priori, sino, como los otros axiomas, una de las primeras y más familiares generalizaciones de la experiencia. La influencia de Hume es patente.

Así como el mundo exterior está regido por leyes físicas, los hechos de conciencia están regidos por leyes psicológicas. Es decir, que a partir del carácter y la disposición de un individuo,

se puede inferir infaliblemente la manera en que obrará, y si conociéramos a fondo todas las influencias a las que está sometido, podríamos prever su conducta con la certeza de un acontecimiento físico («determinismo del carácter»).

La ciencia que estudia el carácter se llama *etología*. Pero esta necesidad que rige las acciones humanas no es fatalidad, no suprime la libertad, porque, según Mill, el ser humano puede resistir a la coacción exterior que se ejerce sobre la acción, aunque ésta suceda invariablemente. La libertad consiste en esta inmunidad ante la imposición exterior.

Pero a Mill no le interesa el concepto filosófico de la libertad como libre albedrío, sino lo que él llama *libertad social o civil*. A ella dedica el ensayo *Sobre la libertad*, es decir, sobre «la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo». Su doctrina se funda en dos máximas:

— Primera máxima: el individuo no debe rendir cuentas a la sociedad por sus actos en cuanto éstos no afecten los intereses de ninguna otra persona, sino sólo los suyos.

— Segunda máxima: el individuo es responsable de los actos perjudiciales para los intereses de los demás y puede ser sometido a un castigo legal o social si la sociedad considera que tal castigo es necesario para su protección.

La comunidad, por tanto, no tiene derecho a coaccionar al individuo simplemente por el propio bien de éste. Sin embargo, Mill apunta que esta limitación se refiere a individuos adultos, no a los niños, ya que a estos últimos hay que protegerlos, no sólo de ser perjudicados por los demás, sino también de que se perjudiquen a sí mismos. La comunidad no puede obligar a los padres a enviar a sus hijos a escuelas del Estado, pero sí a que se preocupen por su educación. En el caso de que no puedan costear su educación, entonces el Estado debe acudir en su ayuda.

En fin, la comunidad no debe intervenir en la justa libertad del individuo, a no ser que ésta atente contra la libertad de los demás miembros de la comunidad. De cualquier forma, al final de su vida, Mill aceptó un cierto grado de control estatal de la distribución de la riqueza, que tiene más de socialismo que de liberalismo radical.

Por libertades (*liberty*), Mill no entendía simplemente la ausencia de control externo; él se refería con más propiedad a la libertad (*freedom*) de desarrollarse uno mismo en cuanto ser humano en el sentido total hacia la felicidad. En ese sentido, a la comunidad le incumbe eliminar obstáculos para que el individuo se desarrolle en libertad, porque la sociedad será tanto más rica cuanto más libremente se desarrollen sus individuos. Sin embargo, como es lógico, esta eliminación de obstáculos implica una legislación social, pues «el individuo no debe convertirse en un perjuicio para los demás».

Dicho de otra manera: cuando la civilización se ha desarrollado hasta un cierto punto, el principio de utilidad exige que el individuo disfrute de plena libertad, excepto de la libertad de hacer daño a los demás.

John Stuart Mill observa que gran parte de las doctrinas morales, desde Epicuro hasta Bentham, se fundan en el principio de utilidad o de mayor bienestar. Tal principio mantiene que las acciones son buenas si proporcionan bienestar y malas si reportan desdicha. El bienestar o felicidad consiste en el placer o ausencia de dolor, mientras que la desdicha, en el dolor o ausencia

de placer. Hasta aquí, sigue a Bentham, pero añade que el utilitarismo no es una filosofía del egoísmo, porque no se trata de alcanzar la máxima felicidad particular del agente, sino la medida mayor de felicidad del conjunto. La felicidad no es meramente un bien, sino el bien: el único fin último que todos desean y buscan. Todos los demás bienes se quieren como medios para tal fin, aunque por asociación podemos, por ejemplo, tener el dinero o la virtud como fin, ya que los asociamos con lo que producen, es decir, el placer. El avaro comienza queriendo el dinero porque con él puede ser feliz; sin embargo, suele ocurrir que la mente asocia lo que es un medio (tener dinero) con lo que es un fin (la felicidad) y entonces el dinero se convierte para el avaro en un fin en sí mismo, porque lo ha asociado a la felicidad.

Mill añade también al pensamiento de Bentham que lo importante no es tanto conseguir una mayor cantidad de placer, sino una mayor calidad. No se trata de conseguir muchos placeres sensuales, sino de lograr la felicidad. En este sentido afirma: «Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho».

Bentham había mantenido que el único criterio para discernir entre los placeres era el placer mismo, por lo que la única diferencia que encontró entre los diversos placeres es la cantidad. Mill, por su parte, para poder distinguir los placeres cualitativamente debe introducir un criterio diferente: ese criterio es el de la naturaleza humana. Utilidad, entonces, debe entenderse en su sentido más amplio, basada en los intereses permanentes del hombre en cuanto ser que progresa. El autor inglés no da cuenta clara de lo que entiende por naturaleza humana, sino que afirma: «El fin del hombre es el desarrollo más alto y más armonioso de sus potencias hacia un conjunto completo y consistente». Lo que tiene claro es que no existe una naturaleza humana inmutable, igual en todo tiempo y lugar, como no existe una verdad contenida en una ley natural o revelada en un libro sagrado.

El hombre tiene derecho a ser feliz y la colectividad el deber de garantizarle los medios para conseguirlo. Esto significa que el principio del utilitarismo no sólo incluye la utilidad o felicidad individual, sino también la utilidad social o interés general (*simpatía*). El individuo no consigue su propia felicidad real más que como ser social, como miembro de la sociedad. La felicidad general se relaciona con mi felicidad como el todo con la parte; por tanto, al desear la felicidad general estoy deseando mi propia felicidad. Por asociación de ideas puedo desear la felicidad general sin tener en cuenta la mía: esto es el altruismo. Emile Bréhier lo dice así: «El motivo único de la conducta sigue siendo el egoísmo; si parece ser de otro modo, si el hombre se dedica a los demás sin que redunde en beneficio suyo, es porque el acto altruista, que era inicialmente un medio para satisfacer el egoísmo, se ha convertido en un fin al olvidarse de su motivo; es lo que se llama una transferencia; así, en la avaricia, la acumulación de riquezas no es ya un medio para el disfrute, sino un fin en sí» (*Historia de la filosofía*, II, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 481-482).

El principio de utilidad cuenta con todas las sanciones, normas o motivos de cualquier otro sistema moral. Dichas sanciones pueden ser externas o internas. Las externas se refieren a la esperanza de conseguir el favor o el rechazo de nuestros semejantes o del Regidor del Universo y a los sentimientos que generan. Respecto a la sanción interna del deber, es decir, a lo que nos obliga a obrar de una manera correcta, Mill dice que siempre es la misma: un sentimiento en nuestro propio espíritu. Cuando este sentimiento se relaciona de modo desinteresado con la idea

pura del deber, constituye la esencia de la conciencia. Si contravenimos este sentimiento probablemente reaparecerá posteriormente en forma de remordimiento.

En conclusión: el fundamento firme de la moral utilitarista hay que buscarlo en «los sentimientos conscientes de la humanidad», como el deseo de estar unidos a nuestros semejantes. Pero los sentimientos morales no son innatos, sino adquiridos, aunque no por ello son menos naturales. La facultad moral, si bien no es parte de nuestra naturaleza, es un producto natural de ella. Por eso, estos sentimientos naturales pueden crecer por influencia de la educación y de la civilización en progreso.

John Stuart Mill aplicó los criterios del utilitarismo a la política y la economía en su obra *Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política*. Como liberal que era, defiende la propiedad privada y el no intervencionismo estatal, aunque se muestra más moderado que sus antecesores, admitiendo cierta intervención, justificada porque los individuos no siempre son capaces de juzgar y actuar por ellos mismos. En el aspecto económico también se debe ceder cierto intervencionismo del Estado, ya que, aunque la *producción* está regida por leyes naturales, la *distribución* está sometida a leyes humanas. Una mejor distribución de la riqueza redundará en la mejora de las condiciones de vida y en que las relaciones sociales sean más igualitarias. De cualquier forma, la igualdad total es imposible y además siempre será preferible la libertad.

Para meter las narices...

La obra clave de John Stuart Mill es *El utilitarismo* (Alianza, Madrid, 2002), un texto asequible y claro. Pero no hay que quedarse sólo con ella, sino que hay que meter las narices también en *Sobre la libertad*. Los más atrevidos pueden además olisquear los *Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política* o *La utilidad de la religión* (todas publicadas por Alianza Editorial).

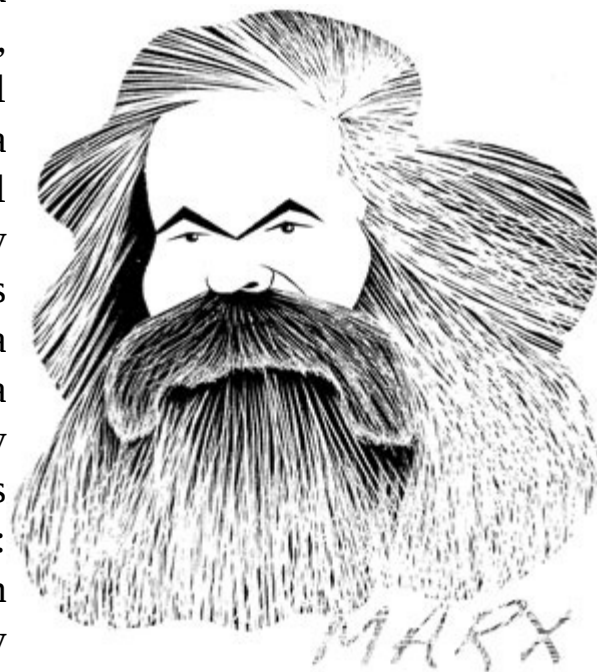
El pensador inglés nos sorprende con una obra escrita con su esposa Harriet Taylor titulada *Ensayos sobre la igualdad sexual* (Cátedra, Madrid, 2001), en la que ataca la injusta desigualdad de la mujer respecto al varón. Stuart Mill fue un gran defensor del derecho al voto de la mujer, de tal manera que en 1866 presentó ante el Parlamento británico una petición para que se debatiera el voto de la mujer, pues estaba convencido de que «la subordinación legal de un sexo a otro es injusta en sí misma y es actualmente uno de los grandes obstáculos para el progreso de la humanidad».

Resultan también interesantes su *Autobiografía* (Alianza, Madrid, 1986) y el libro de Carlos Mellizo, *La vida privada de John Stuart Mill* (Alianza, Madrid, 1995).

33. MARX

La nariz entre las barbas

Debido a su barba abundante, la nariz de Marx pasa desapercibida. En este recorrido por la historia de la filosofía, el apéndice nasal nos está sirviendo como metáfora del filósofo, capaz de captar los mil olores que despide la realidad y de seguir el rastro de la verdad. La nariz del filósofo tiene la osadía de meterse en camisa de once varas y de presentarse allí donde no ha sido invitada. Pero a veces las narices no son suficientes, porque hay que poner en práctica lo que se cree y llevar a las manos lo que se ha visto con la inteligencia. En este caso, nuestra metáfora se queda corta y se echa las manos a las barbas. Sin duda, las barbas más famosas de la historia reciente son las de Karl Marx: abundosas y reivindicativas, evidencian que, además de un filósofo y economista, estamos ante un político y revolucionario.



Karl Marx nació en Tréveris en 1818. Estudió en Bonn y Berlín. Allí frecuentaba el *Doktorclub*, dirigido por Bruno Bauer, donde se criticaba duramente a la religión y se respiraban las ideas de los socialistas utópicos —Saint Simon, Fourier y Owen—. En París conoció a Friedrich Engels (1820-1895), con quien mantuvo una estrecha relación y con quien colaboró en algunos escritos. Después de varios viajes por Europa se instaló en Londres, donde murió en 1883.

Marx encontró al hombre de su tiempo insatisfecho, infeliz y alienado, es decir, fuera de sí, sin posibilidad alguna de autorrealización. En sus *Manuscritos de economía y filosofía* utiliza el concepto de alienación refiriéndose a la pérdida de la esencia humana que se produce en realidades fuera de ella. Hay varios tipos de alienaciones:

La *alienación del trabajo*, que reduce al trabajador a una mercancía más que se compra y se vende, mortifica su cuerpo y arruina su espíritu, aniquila al trabajador mientras que el producto de su trabajo parece cobrar vida propia.

La *alienación religiosa*, expresada por la conocida fórmula «la religión es el opio del pueblo», provoca el adormecimiento del espíritu revolucionario del proletariado; es, como la droga, un modo de evasión de los problemas reales.

La *alienación social o estatal*, que pretende superar la «lucha de clases» mediante el concepto de Estado, pero fracasa rotundamente porque esa lucha es el motor mismo de la historia y no se puede ocultar bajo la sombra del Estado.

La *alienación cultural o filosófica*, que adormece nuestro espíritu al limitarse a contemplar la realidad como un objeto estático en vez de llevar a cabo una *praxis* sociopolítica. Dicho de otra

manera: «Los filósofos se han contentado con interpretar el mundo de diversas maneras, pero de lo que se trata es de transformarlo».

Marx se mueve en los círculos hegelianos de izquierda o «jóvenes hegelianos», donde se asume la dialéctica hegeliana, pero invirtiéndola en su arranque inicial: la realidad material tiene prioridad sobre las ideas. Marx le da la vuelta a la dialéctica hegeliana: el hombre es un animal de necesidades, cuya actividad está encaminada al dominio y transformación de la naturaleza. Las ideas —epifenómenos de la materia, *superestructuras alienadoras*— son productos enmascarados de la dialéctica interna de la realidad económica —*infraestructura*.

Esta inversión se ha dado en llamar *materialismo dialéctico*, fundamento teórico del *materialismo histórico*, según el cual no son las ideas las que mueven la historia, sino los sistemas y modos de producción. La historia de la humanidad responde a un determinismo económico y se rige por la dialéctica de la lucha de clases. Esta lucha determina el sistema político y todo el conjunto de ideas y creencias de una sociedad determinada. Es decir, es el modo de producción de la vida material lo que condiciona el proceso de la vida tanto social y política como espiritual. «No es la conciencia de los hombres la que determina el ser; al contrario, es el ser social el que determina la conciencia».

La libertad, por tanto, no es más que pura apariencia; el hombre está determinado por las estructuras socioeconómicas. Cada época histórica contiene en sí su propia negación: su desarrollo interno culmina con su autodestrucción y da paso a la siguiente. Así, la sociedad feudal surgió de la esclavista, y la feudal dio paso a la burguesa, que, a su vez, genera el proletariado, el cual llevará a cabo la destrucción de la burguesía.

¿Cómo tendrá lugar la destrucción de la burguesía? La respuesta está en la economía. La *plusvalía*, es decir, el beneficio que resulta de la diferencia entre el trabajo incorporado a un objeto (valor-trabajo) y el valor que adquiere en el mercado, tiende a crecer incesantemente, con lo que se llega a la extrema pauperización del proletariado y al incesante enriquecimiento del empresario capitalista. Ello supone la autodestrucción del propio sistema burgués, que no puede ya controlar las fuerzas que él mismo ha desatado y se prepara para su definitiva defunción: «La burguesía crea sus propios sepultureros».

Pero para destruir la sociedad burguesa hace falta poner manos a la obra y generar la revolución comunista. El olfato del filósofo y del economista debe dejar paso a las hispidas barbas del político revolucionario. El proletariado como agente de esa revolución alterará el orden económico, suprimirá la propiedad privada e instaurará su propia dominación. Gracias a esta dictadura del proletariado, tanto el Estado como la lucha de clases serán eliminados definitivamente, para dar paso a una sociedad sin clases y sin ningún tipo de dominación. Ésta es la sociedad comunista donde quedarán conciliados todos los antagonismos y donde el hombre vivirá feliz y satisfecho. «En esta versión secular del Reino de los Cielos podré —afirma Marx en *La ideología alemana*— dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, por la mañana podré cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico».

En 1847, la Liga de los Comunistas encargó a Marx y Engels la redacción de un manifiesto de los principios ideológicos en que se basa la lucha del proletariado contra la burguesía. Al año

siguiente, 1848, un año revolucionario, apareció el *Manifiesto del Partido Comunista*, que supuso una introducción al marxismo. Sus tesis principales son:

La sociedad burguesa ha surgido de las ruinas de la sociedad feudal, pero no ha suprimido los antiguos antagonismos de clase, sino que los ha simplificado, ha establecido nuevas condiciones de opresión y ha creado una nueva clase oprimida: el proletariado. Los medios de producción y la riqueza están en manos de la burguesía, que, como el encantador incapaz de dominar los poderes infernales que ha conjurado, no sabe qué hacer con ellos, pues a la larga se volverán contra él. El proletariado es la única clase capaz de enfrentarse a la burguesía, es una clase eminentemente revolucionaria porque no tiene nada que perder, salvo sus cadenas. El movimiento proletario, el movimiento autónomo de la inmensa mayoría en interés de la inmensa mayoría, debe hacer saltar en pedazos la superestructura social. El hundimiento de la burguesía y el triunfo del proletariado son inevitables.

Mediante el valor-trabajo, el obrero asalariado se apropia del mínimo imprescindible para subsistir miserablemente mientras que, gracias a él, la clase dominante se enriquece más y más. La forma de acabar con esta dominación despótica pasa por suprimir la propiedad privada. El proletariado arrancará a la burguesía todo su capital y centralizará todos los medios de producción en manos del Estado. «En lugar de la vieja sociedad burguesa con sus clases y antagonismos de clase, surgirá una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno será la condición para el libre desarrollo de los demás».

La consecución de la sociedad comunista era para el marxismo una consecuencia histórica lógica. La praxis histórica es el hilo argumental del marxismo: esto significa que son los hechos sociopolíticos los que tienen la última palabra. Siendo esto así, los recientes (aunque ya no tan recientes) acontecimientos (caída del muro de Berlín, desmoronamiento de la URSS) son argumentos incontestables. Y ello es debido, en definitiva, a que el marxismo tuvo que convertirse en ideología para poder sobrevivir, si es que no nació ya siéndolo. La ideología transforma las ideas y los ideales en creencias, de forma que las ideas ya no son pensadas, sino creídas. La ideología convierte las ideas en un bloque compacto, de tal manera que las preserva de toda crítica y les otorga una inmunidad impropia en la historia de la filosofía. El marxismo necesitó ideólogos, es verdad, pero, ante todo, precisó de líderes como Vladimir Ulianov *Lenin* (1870-1924), *Stalin* (1879-1953), *Mao Tsè-tung* (1893-1976) o Fidel Castro.

Bien se puede decir que la filosofía de Marx ha revolucionado la historia reciente. Los principales acontecimientos sociopolíticos del siglo xx no se entienden sin él. Mientras Freud y Nietzsche meterán la mano en la llaga profunda de la conciencia, Marx lo hace en la de la sociedad. Estaba convencido de que la naturaleza humana se puede cambiar si se transforman las condiciones materiales y sociales, y se empeñó en llevarlo a la práctica. Sin embargo, no lo consiguió plenamente, porque no tuvo en cuenta que el hombre puede saltar más de lo que barbea, es decir, más allá de donde llega con la barba.

Para meter las narices...

El número correspondiente al 26 de noviembre de 1871 del semanario catalán *La Campana de Gràcia* trae una foto de Carlos Marx (Gefe [sic] de la Internacional) ya entrado en los cincuenta, así como una prosopografía de su persona en la que encontramos una descripción de su apéndice nasal de esta guisa: «La nariz, ancha en su raíz como la de Balzac, signo evidente de grandes facultades intelectuales según los fisonomistas, deslízase por una suave pendiente entre las dos megillas (sic) pronunciadas y musculosas, como se ve en el tipo eslavo». Respecto a la barba, se dice que es «espesa, canosa, larga y casi patriarcal».

Si no lo tuvimos como lectura obligatoria en el instituto (como ocurría con el *Discurso del método*, pero con otras connotaciones), vale la pena leer el *Manifiesto comunista* (Alianza, Madrid, 2002), donde el lector encontrará las piedras angulares del marxismo. El nostálgico saboreará su rancio regusto decimonónico.

Los más atrevidos pueden olisquear *La ideología alemana* (L'Eina, Barcelona, 1988) o, incluso, *El capital* (Ediciones Folio, Barcelona, 1997, 3 vols.).

Una obra sobre Marx: *Karl Marx* de Isaiah Berlin (Alianza, Madrid, 2000).

Muchos han visto en el marxismo la última gran utopía, y en su disolución, la muerte de la única alternativa sólida al omnipotente capitalismo. Tras el fracaso del proyecto comunista, tanto la izquierda como la derecha se han desorientado y la política ha perdido su carácter de riesgo y lucha. Sin embargo, no hay que pensar que la retirada del marxismo haya dado la victoria al capitalismo, puesto que desde la última batalla lleva un arpón clavado en sus entrañas. En este sentido son ilustrativas las palabras de David Denby en su obra *Los grandes libros* (Acento, Madrid, 1998): «La crítica marxista al capitalismo y de lo que éste les hace a los seres humanos no puede desecharse a base de burlas e ironía. Los fracasos del comunismo no desautorizan todas y cada una de las frases que escribió Karl Marx. [...] Marx, el profeta fallido, está siendo ridiculizado no sólo por sus errores, sino también por sus aciertos. Marx hirió el orgullo del victorioso orden capitalista».

Más optimista se muestra el politólogo Giovanni Sartori, quien en su librito *La democracia después del comunismo* (Alianza, Madrid, 1993) mantiene que la caída de la ideología marxista no significa que el marxismo, como filosofía, haya perecido: «Debe quedar claro, además, que el fin del marxismo como *ideología* no es el fin del marxismo como *filosofía*. La caída del “filósofo revolucionario” no implica también la del filósofo. Es cierto que la derrota del primero transformará al segundo. Pero incluso así se continuará discutiendo sobre lo que está vivo y lo que está muerto del pensamiento de Marx».

34. NIETZSCHE

Más allá de las narices

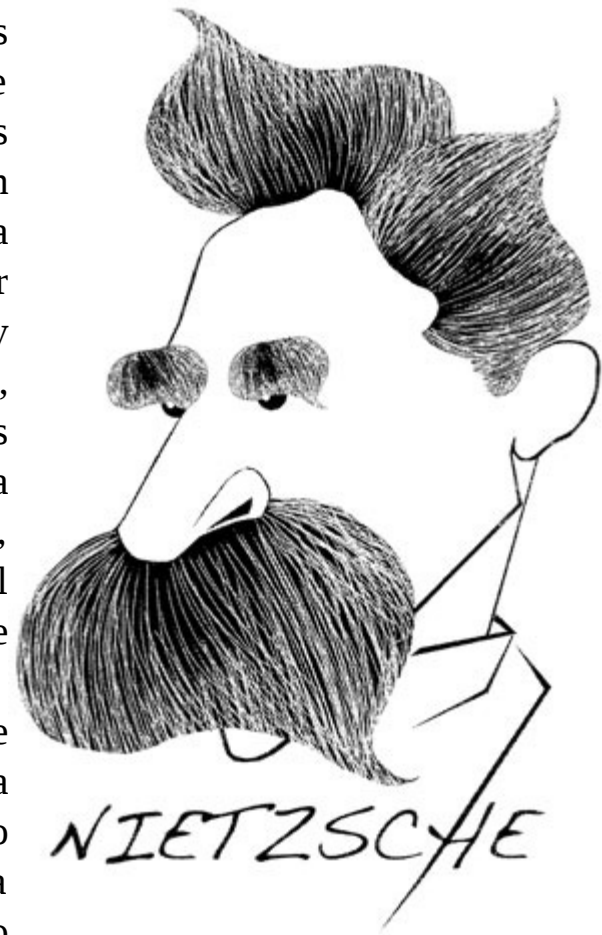
Hay bigotes que son una continuación de la nariz. Son una mata de pelo que alarga la nariz y oculta la boca. Incómodos para comer sopa, para besar, pero atrevidos y rotundos, que encubren las más de las veces la disimulada timidez de sus dueños. En la historia de la filosofía hay un bigote con mayúsculas, desmedido y rimbombante, un bigote de morsa que se abre camino más allá de las narices dispuesto a llegar hasta las entrañas de la conciencia de Occidente: me estoy refiriendo a Friedrich Nietzsche. Hans Olde lo retrata fiero, como su filosofía, hundido en un mostacho entrecano, con los ojos casi tapados por unas cejas que emulan al bigote. La misma imagen nos la dan los bustos de Kruse y de Klinger, así como su máscara mortuoria. Edvard Munch colorea el fondo, pero no puede evitar dibujar la mente atormentada que hace que se busquen las cejas.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) fue un filólogo que comenzó estudiando la tragedia griega. En ella encontró la contraposición de dos ideales estéticos: lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*. Apolo representa la versificación y el diálogo, la luz, la armonía, el orden, la forma, la proporción, que como el Velo de Maya recubre lo crudamente vital. Dionisos, en cambio, representa la música y la danza, la embriaguez, el entusiasmo desmedido, el delirio, el arrebatado, el gozo desenfrenado, y descubre la esencia vital. El primero enmascara la vida; el segundo la presenta en su cruda realidad y con toda su fuerza. Apolo simboliza la moral; Dionisos, la vida.

El análisis de lo apolíneo y lo dionisiaco lleva al filólogo alemán a una posición radical: «La moral es el reverso de la voluntad de vivir», puesto que «mientras creemos en la moral *condenamos* la vida». El que cree en la moral es el pusilánime, el viejo, el decadente al que le molesta la vitalidad juvenil, porque no puede disfrutar de su exuberancia.

La culpa de todo la tuvo Sócrates. Él «inventó» la moral. Por eso, representa un monumento de profunda perversión en la historia de los valores. El intelectualismo socrático no hizo sino poner en marcha una concepción del mundo negativa que cifraba la esperanza en la huida de él. Como era de esperar, el filósofo alemán carga las tintas contra el discípulo, pues es Platón, quien, con la invención del mundo de las ideas, ha creado la humanidad abstracta y ha eliminado (lo ha colocado en ese mundo perfecto) del hombre todo lo auténticamente humano.

En Occidente ha vencido la *moral de los esclavos*, la que nace en el alma del vulgo, en el alma



de los oprimidos y resentidos, subyugados por los verdaderos dominadores, cuya actitud fundamental es el pesimismo y la desconfianza, y sus «virtudes»: el servilismo, la diligencia, la amabilidad y el temor. La «fuerza» de los resentidos ha sepultado la *moral de los señores*, que representa, muy al contrario, la exaltación del individuo. El «señor» corresponde en la visión nietzscheana al «bárbaro primitivo», al «noble» que impone por la fuerza sus propios valores. El poderoso es el creador de valores, él decide qué es bueno y qué malo, porque no son las acciones buenas las que hacen al hombre bueno, sino, al revés, es el hombre noble, dominante y fuerte el que determina la bondad de las acciones. Actúa de acuerdo con lo que le dicta el corazón, demuestra gratitud por el bien recibido, pero también tiene derecho a la venganza. Sus acciones no deben ser juzgadas por nadie, porque nadie tiene autoridad sobre él.

Nietzsche se sorprende de que, a lo largo de la historia, la debilidad de los esclavos haya podido vencer a la fuerza de los señores. ¿Cómo ha sido eso posible? Debido a la influencia del cristianismo, la moral de los débiles ha suplantado a la de los fuertes. Urge, por tanto, una transmutación de los valores. Para ello, propone un método capaz de detectar el origen de los conceptos de bien y mal. Este método, llamado *genealógico*, tiene dos pasos.

Se trata, en primer lugar, de olfatear la etimología de las palabras «bueno» y «malo» que ponga de relieve que lo «bueno» significaba originariamente blanco, noble, distinguido, privilegiado, al mismo tiempo que lo «malo» era sinónimo de negro, vulgar, bajo, plebeyo.

Después de esta investigación semántica, queda la vía histórica, que pone de manifiesto la existencia de dos periodos antes de la instauración de la moral del superhombre: un periodo *pre-moral*, donde el mal moral no ha aparecido todavía, y un periodo de la *moral de las costumbres*, que surgió con la aparición del Estado, donde la moralidad es impuesta por la fuerza hasta que se va convirtiendo en costumbre.

Fue «el aburrido Platón» quien despreció la moral de los señores —la del héroe homérico— y siguió fiel a Sócrates en la defensa de los esclavos. De esta manera, el platonismo preparó el terreno para que el cristianismo sembrara el nihilismo más radical: aquel que consiste en negar la vida y el mundo. El cristianismo surge del moralismo de la Antigüedad, echa raíces en un suelo corrompido de platonismo e introduce en la historia de la humanidad «la gran mentira»: la sustitución de la vida real por la vida eterna, la invención del «mundo-verdad», la creación de Dios para defenderse de los fuertes, de los dominadores auténticos, la introducción, en definitiva, del concepto de *trascendencia*.

Esta lamentable historia es la historia del hombre que desprecia al hombre, que inventa un mundo para poder calumniar y salir de este mundo, que extiende siempre la mano hacia la nada y de esta nada saca un Dios.

En fin, el problema es Dios, porque Dios representa la negación del mundo, de la vida. Así las cosas, la «muerte de Dios» es la única forma de «recuperar» el mundo y la vida. Esta situación es comparable a la de un deudor que tras ímprobos esfuerzos ha logrado reunir la suma necesaria para saldar su deuda y que al ir al banco a pagarla, le comunican que su acreedor ha muerto. De modo semejante, con la «muerte de Dios» quiere Nietzsche recuperar para el hombre la propiedad sobre su existencia. Ahora comienza la transmutación de todos los valores. El filósofo alemán proclama el «Viernes Santo» de la filosofía occidental, el momento a partir del cual se podrá

comenzar a construir un mundo, una nueva cultura, sin tener que recurrir a ninguna trascendencia. Por eso, se puede decir que el Dios al que se refiere Nietzsche no muere de muerte natural, sino, más bien, de muerte cultural.

En un famoso pasaje de *Así habló Zaratustra* titulado «De las tres transformaciones», describe el proceso de inversión de los valores, simbolizado por el camello, el león y el niño. El camello es el asceta que echa sobre sus corcovas todo el peso de los imperativos morales. «Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu paciente: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto». De esta manera, se le transforma esta vida en un desierto: árida, vacía, sufrida... El camello es la imagen de la voluntad sometida a la moral y a la religión.

Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: el camello entonces se transforma en león que quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto. La voluntad del león ha sido capaz de oponerse al «tú debes», de robar la emancipación. Contra ese «gran dragón» del «tú debes», el león afirma: «¡Yo quiero!». De esta forma, comienza por negar toda trascendencia e invertir todo el sentido de la valoración. La «muerte de Dios» representa para esta osada voluntad, voluntad infinita; ahora todo está permitido, todo es posible.

La misión del espíritu transformado en león termina ahí, porque no puede arrogarse el derecho de establecer nuevos valores. Por eso el león se transforma en niño. Pero ¿qué es capaz de hacer el niño que no pueda el león? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse en niño? El niño, para Nietzsche, es inocencia, olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. La última imagen es el niño jugando, símbolo de la espontaneidad creadora de una voluntad que está más allá de la lucha a muerte contra el dragón del deber, más allá del bien y del mal.

«¡Bien! —grita Zaratustra—. ¡Adelante! ¡Vosotros, hombres superiores! Ahora es cuando la montaña del futuro humano está de parto. Dios ha muerto: ahora *nosotros* queremos que viva el superhombre». Ésta es la proclamación de la «muerte de Dios». Su sucesor, su heredero: el superhombre (*Übermensch*). El deicidio es un acto tan terrible, tan grande, que el hombre deberá hacerse Dios para ser digno de tal hazaña.

El superhombre defiende la vida, que no es otra cosa que *voluntad de poder*. La propiedad de todo viviente no es otra que *voluntad de poder*, que no puede interpretarse exclusivamente como dominio, sino también como afirmación y proyección del viviente. Esta voluntad será el motor para llevar a cabo toda la transmutación de los valores. «¿Qué es lo bueno? —se pregunta en *El Anticristo*—. Todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo. ¿Qué es lo malo? Todo aquello cuyas raíces residen en la debilidad... ¡Que los débiles y fracasados perezcan!, primer principio de nuestro amor a los hombres. Y que se les ayude a morir».

El superhombre es el sentido de la tierra; no hay que creer en falsas esperanzas supraterráneas. Los que nos invitan a creerlas son hombres decadentes, causantes del *nihilismo pasivo*, que Nietzsche rechaza por ser signo de decadencia y retroceso del poder del espíritu. En cambio, el superhombre representa el *nihilismo activo*, positivo, que es signo de un aumento de

poder en el espíritu, que no «inventa» otra vida para explicar ésta, sino que asume el mal, la miseria, el horror, que hay en el mundo.

El superhombre tiene que afirmar la temporalidad como esencia de la vida, pero, a la vez, su voluntad de poder ansía la eternidad. No puede estar más claro, Nietzsche repite hasta siete veces: «Nunca encontré todavía la mujer de quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!». El anhelo natural de eternidad del hombre, más la arrogancia de una voluntad que ha negado la trascendencia, llevan al pensador alemán a una sustitución forzada: la eternidad es *eterno retorno* de lo mismo.

Como si sacara fuerzas de su propio orgullo, el superhombre quiere recuperar todo el pasado, quiere eternizar el tiempo. El único modo de salvar este deseo es afirmar el «eterno retorno de lo mismo», el concepto más oscuro y el más decisivo a la vez del pensamiento nietzscheano. Sólo la eterna recurrencia del tiempo puede garantizar la esencial temporalidad de una voluntad que ansia la plenitud en este mundo. La última y más vigorosa expresión de la *voluntad de poder* es la afirmación del eterno retorno.

Con Nietzsche, la razón ha entrado en crisis, ha dejado de ser «dogma de fe», se ha descubierto la contradicción interna de una «fe ciega en la razón». Su asistematismo, su método fragmentario y aforístico, su pensamiento *inmediatista*, rompe definitivamente con el logos, cuyo rastro han seguido las narices de todos los filósofos occidentales. Nietzsche ha puesto todo patas arriba convirtiéndose en el profeta de la postmodernidad.

Para meter las narices...

La pluma de Nietzsche tiene una fuerza impresionante. Sus escritos remueven nuestra cabeza y nuestro corazón. Es muy difícil leer uno de sus libros y quedar indiferente. «Yo no soy un hombre; soy dinamita», solía decir de sí mismo, y no se refería a su persona, sino a sus obras.

Dispuestos a seleccionar las obras imprescindibles, recomendaría centrarse en el periodo de 1883-1888, cuando escribió *Así habló Zaratustra* («Una de esas obras que justifican por sí solas toda una cultura», según Fernando Savater), *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*. El 3 de enero de 1889, en Turin, Nietzsche vio cómo un cochero fustigaba a un caballo, al que intentó proteger rodeándole el cuello con sus brazos, pero cayó al suelo llorando. Desde aquel momento, su equilibrio mental se vino abajo y vivió el resto de su vida enajenado («reblandecimiento cerebral», fue el diagnóstico), aunque con intermitentes periodos de lucidez. De esta época destacan: *La gaya ciencia*, *El crepúsculo de los ídolos* y *La voluntad de poder*. Todas estas obras, y más, se encuentran editadas en la Biblioteca Nietzsche de Alianza Editorial.

La bibliografía sobre Nietzsche es muy abundante y resulta difícil recomendar un libro. Aunque es obligatorio citar la monumental obra de Martin Heidegger, *Nietzsche* (Destino, Barcelona, 2005), *La filosofía de Nietzsche* de Eugen Fink (Alianza, Madrid, 1984) y la obra de Rüdiger Safranski, *Nietzsche: biografía de su pensamiento* (Tusquets, Barcelona, 2002); me gustan especialmente el estudio de Javier Hernández-Pacheco titulado *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia* (Herder, Barcelona, 1990) y el de Fernando Savater: *Idea de*

Nietzsche (Ariel, Barcelona, 1995).

En el Prólogo a la edición citada, Fernando Savater escribe: «Lo que siempre me ha interesado de Nietzsche es su carácter dinamizador (y no sólo “dinamizador”, como él irónicamente apuntó), su peculiarísima utilidad como *vitamina intelectual*. Me parece evidente que no puede uno alimentarse sólo de Nietzsche, pero el pensamiento contemporáneo que le ignora o le rechaza padece irremediabilmente anemia».

Se ha especulado mucho sobre la relación de Nietzsche con su hermana Elisabeth, quien cuidó de él en sus últimos años, le ayudó a escribir sus últimas obras y las editó. Algunos hablan de un amor desordenado que pudo llegar al incesto y que habría marcado a Nietzsche de por vida. Sea como fuere, el caso es que el filósofo nunca se casó, aunque estuvo enamorado de la bellísima Lou Andreas Salomé, joven rusa de gran inteligencia y refinada cultura, con la que mantuvo una profunda relación intelectual, pero que por dos veces rechazó sus propuestas matrimoniales, como años antes las había rechazado Matilde Trampedach, a quien asustó el apremio de Nietzsche, como si para él el matrimonio fuera poco más que un contrato de trabajo. (Sobre la relación entre el filósofo y Lou Salomé, véase la obra citada de Rüdiger Safranski, pp. 263-275).

La dialéctica entre la *moral de los esclavos* y la *moral de los señores* fue llevada al cine en 1983 por Woody Allen en su comedia *Zelig*, donde presenta la historia de un hombre guiado por normas ajenas, tradicionales y obsoletas, carente de criterios propios y con una personalidad camaleónica. Zelig comienza a curarse cuando empieza a guiarse por normas propias, cuando, obedeciendo a sus instintos, él es quien crea los valores que van a conducir su vida.

También en la película de Alfred Hitchcock, *La soga* (1948), encontramos la dramática situación que puede generar el intento de llevar hasta las últimas consecuencias la moral nietzscheana.

Por último, vale la pena meter las narices en el libro de René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago* (Anagrama, Barcelona, 2002), en concreto en el capítulo XIV titulado «La doble herencia de Nietzsche», donde aparece una novedosa lectura del pensamiento de nuestro autor. Girard piensa que lo que pretende Nietzsche es volver a la violencia mitológica, por lo que se atreve a destruir *la preocupación por las víctimas*, la gran herencia del cristianismo. La exposición de Girard ayuda a entender la relación entre Nietzsche y Hitler: «Para que nuestro mundo se libere realmente del cristianismo, tendría que renunciar de verdad a la preocupación por las víctimas, y así lo comprendieron Nietzsche y el nazismo».

Los escritos de Nietzsche fueron utilizados por el nazismo para defender sus ideas, de tal modo que, durante la Segunda Guerra Mundial, todos los soldados alemanes llevaban en su mochila una antología de Nietzsche titulada *Espada del espíritu: palabras para el combatiente y soldado alemán* (*Schwert des Geistes: Worte für den deutschen Kämpfer und Soldaten*). Se trataba de una selección de textos del filósofo que ayudaban, por su enaltecimiento de la raza aria y el encomio de lo irracional, a luchar y morir por la patria. Como es lógico, este hecho no inculpa a Nietzsche ni de antisemita ni de nazi. En todo caso, nos sirve para darnos cuenta de que las ideas también pueden ser manipuladas.

35. FREUD

Explorador del inconsciente

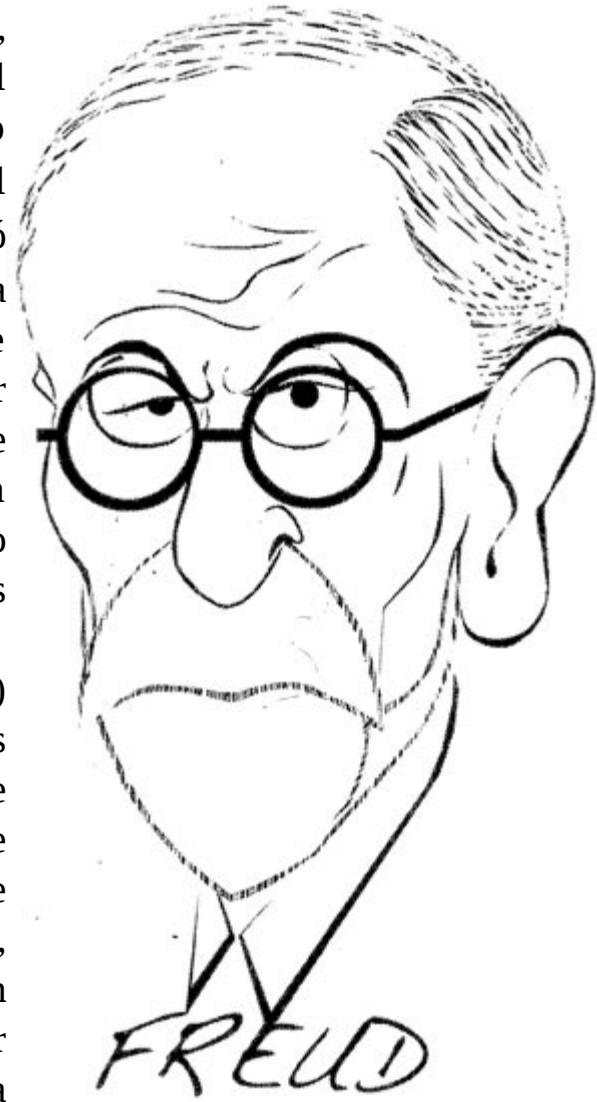
Durante la modernidad, la humanidad sufrió tres grandes humillaciones: la primera vino de la mano de la cosmología, la segunda de la biología y la tercera de la psicología. En el siglo XVI, Copérnico demostró que la Tierra no era el centro del universo; en el XIX, Darwin colocó al hombre en el final de una rama del árbol de la evolución; en el XX, Freud trató de «demostrarle al yo que ni siquiera es dueño de su propia casa» (Roger Trigg). Estos tres golpes fueron difíciles de encajar porque iban directos a las narices narcisistas del ser humano. Sobre todo el último, por ser el más reciente, duele todavía. Antes de Freud, casi todos los pensadores habían identificado la vida psíquica con la vida consciente; él lo pone en duda: la conducta humana tiene que ver más con las entrañas del inconsciente que con la lucidez de la razón.

Aunque la figura de Sigmund Freud (1856-1939) pertenezca propiamente a la psicología, bien podemos incluirla dentro de esta historia de narices porque fue uno de los que con mayor ímpetu metió las suyas en los secretos de la mente humana. La teoría freudiana del psicoanálisis, que comenzó siendo un método psicoterapéutico de las neurosis, se fue transformando poco a poco en toda una interpretación antropológica y filosófica del hombre. Bien se puede decir que el doctor Freud realizó la primera endoscopia psicológica al ser humano.

Sigmund Salomon Freud nació en Freiberg (Moravia, en la República Checa actual) en 1856. Muy pronto su familia se trasladó a Viena, ciudad donde transcurrió casi toda su vida, hasta que se vio obligado a huir a Londres para eludir la persecución nazi. Allí murió aquejado de un cáncer de mandíbula en 1939. Sus obras más importantes son: *La interpretación de los sueños* (1900), *Tótem y tabú* (1913) y *El malestar en la cultura* (1930), entre otras.

El punto de partida de la investigación llevada a cabo por Freud es la diferenciación entre dos planos de la vida anímica: consciente e inconsciente. Aunque parezca mentira, el inconsciente es mucho más extenso e importante que el consciente, que sólo despunta como la superficie de un iceberg. Nuestra parte consciente es lo que llama yo, mientras que la inconsciente está compuesta por el *ello* y el *superyó*.

El *ello* aporta la energía psíquica instintiva e inconsciente, que adquiere posteriormente la forma de apetitos que deben ser satisfechos y que es, por definición, incognoscible. Dentro de este



sistema hay dos grandes fuentes de energía: la *libido*, instinto de la sexualidad o Eros, y *thánatos*, instinto destructivo, incorporado posteriormente por influencia de *Jung*. La *libido* está motivada por el *principio del placer*, que consiste en la búsqueda instintiva del placer sexual. Toda actividad psíquica tiene como objeto procurar el placer y evitar el dolor. Lo que se busca es que las necesidades instintivas sean inmediatamente satisfechas.

El *yo*, en cambio, actúa según el *principio de la realidad*. Es la instancia que se da cuenta de la necesidad de renunciar a la satisfacción inmediata que demanda el *ello*, es decir, que es mejor distanciar la adquisición del placer, soportar, por tanto, determinados dolores y renunciar a ciertas fuentes de gozo, para alcanzar de una manera más equilibrada y segura un placer más estable.

Por su parte, el *superyó* es el sistema del psiquismo humano que deriva inconscientemente del *yo*. El carácter censor, desnaturalizado y artificial de este último provoca una instancia superior que viene a justificar la represión por parte de la conciencia y le otorga unas finalidades morales. Este sistema produce el *ideal del yo* y la *conciencia moral*. El *ideal del yo* se va formando en los primeros años de la vida mediante todo lo que refleja el actuar de los padres y de la sociedad. De esta manera, el *ideal del yo* se va conformando como resultado de todo aquello que los padres y la sociedad aprueban. La *conciencia moral*, en cambio, surge de la condena de los padres y de la sociedad a todo lo que es moralmente ilícito. Por tanto, así como el *ideal* se forma por medio de recompensas, la *conciencia* tiene su origen en los castigos.

En la formación de la conciencia del niño desempeña un papel fundamental el *complejo de Edipo*. Freud toma el nombre de la tragedia de Sófocles, *Edipo rey*, quien está destinado a matar a su padre y casarse con su madre. Este mito de la Antigüedad le sirve a Freud para explicar un tipo de complejo muy común, según él, y muy representativo de la influencia de lo inconsciente en la conducta humana. El niño en la etapa fálica —entre los 3 y los 5 años— comienza a sentir impulsos sexuales hacia su madre y, como consecuencia, sentimientos de odio (celos) hacia el padre, a quien ve como un verdadero rival. El niño siente miedo de desarrollar estos dos instintos, el incestuoso, por una parte, y el parricida, por otra, y acaba reprimiéndolos. Cuando la represión culmina, el complejo desaparece. Ahora, el niño se identifica con el padre o la madre, según el que haya influido más, y abraza sus valores, tanto estéticos como morales y religiosos. Estos valores conformarán su *superyó*. (En la niña se da el *complejo de Electra*).

Los conflictos internos que afligen al ser humano son el resultado de la acción censora del *yo* cuando reprime los impulsos del *ello* siguiendo los criterios del *superyó*. De esta forma surge el estado de angustia. Para reducirlo tenemos diversos mecanismos de defensa, que hacen que el sujeto se engañe a sí mismo respecto de sus objetivos reales. Entre estos mecanismos destaca la *represión* y la *sublimación*. El primero consiste en rechazar los recuerdos de experiencias negativas o simplemente molestas. La *sublimación* es la sustitución, por un objeto admitido por el *superyó* o socialmente aceptado, de un impulso que no se puede satisfacer directamente.

Este último mecanismo resulta decisivo en la doctrina psicoanalítica, ya que explica no sólo una gran cantidad de fenómenos psíquicos, como el *complejo de Edipo*, sino porque representa el concepto que mejor define, según Freud, la conducta humana. Mediante la *sublimación* queda reducida toda dimensión de la vida humana al instinto sexual: cualquier deseo, intención o aspiración del hombre no es otra cosa que una *sublimación* del apetito sexual. Al no disponer de

cantidades ilimitadas de energía psíquica, estos mecanismos nos sirven para canalizarla hacia objetos diferentes al sexual, como es la formación de la sociedad y la creación de la cultura.

En *Tótem y tabú*, Freud expone el origen de la familia mediante el relato de «la muerte del padre». En la horda primitiva, el padre, violento y celoso, posee a todas las hembras y expulsa a los hijos porque los ve como rivales que pueden acabar con su monopolio sexual. Pero un día los hijos desterrados se reúnen y resuelven matar entre todos al padre y comérselo. Tras la «comida totémica», surge también la rivalidad entre ellos y un profundo sentido de culpabilidad que se salda con la sustitución del «primer padre» por un símbolo, un tótem, y la instauración de los tabúes básicos, entre ellos, el más importante: la prohibición del incesto. De esta manera, surge la exogamia, la religión y la norma ético-jurídica que conforman la sociedad.

El *superyó* actúa como censor de la libido y somete al ser humano a la sociedad y a la cultura. Cuando los impulsos aparecen, la sociedad y la cultura, es decir, el superyó, obligan al yo a reprimirlos. Entonces el yo se siente culpable. A costa de este sentimiento de culpabilidad, la sociedad y la cultura progresan y van poniendo más y más restricciones a las tendencias sexuales, al deseo de poder y al instinto de agresión. Pero los hombres no pueden tolerar el grado de represión que la sociedad les impone, por lo que se sienten irremediabilmente frustrados. El resultado es, como afirma Freud, una *sociedad neurótica* que vive en una lucha constante entre las fuerzas del instinto y la represión del *superyó*. El hombre primitivo era más feliz que nosotros porque menos cultura significa menos represión, y menos represión, más felicidad.

Para meter las narices...

Las obras de Sigmund Freud se encuentran en Alianza Editorial. Por ejemplo, *La interpretación de los sueños*, *Introducción al psicoanálisis*, *Psicopatología de la vida cotidiana*, *Tótem y tabú*, *El yo y el ello*, *Sexualidad infantil y neurosis*, *El malestar en la cultura*, *Escritos sobre la histeria*.

Freud influyó mucho en la historia del siglo xx, no sólo en el ámbito de la psiquiatría o la filosofía, sino también en el cine (Alfred Hitchcock, Woody Allen) y en el arte, como inspirador del surrealismo (Salvador Dalí, André Masson, Max Ernst). Resulta que su nieto, Lucian Freud (nacido en Berlín en 1922), es pintor y, aunque comenzó siendo surrealista, su pintura se caracteriza por un realismo muy detallado y, quizá por influencia de su abuelo, de gran penetración psicológica.

Desde el punto de vista exclusivamente psicológico, hoy por hoy el psicoanálisis en estado puro apenas tiene seguidores. La psicología ha evolucionado como ciencia y ha pasado por diversas corrientes: conductismo, humanismo, cognitivismo, psicología social... Algunos especialistas, como J. Berze, han puesto de manifiesto que la terapia psicoanalista no actúa en el sentido de una *terapia causal*, sino que sus mayores logros se deben al componente que tiene de terapia de *sugestión*. El paciente, por el hecho de entregarse al tratamiento psicoanalítico, pone ya de manifiesto una disposición favorable. Esta sugestión positiva logra por sí misma gran parte de los fines propuestos. Es como la falsa pluma mágica gracias a la cual voló el entrañable *Dumbo*.

Ese tipo de sugestión lo comprobamos cuando contamos un problema a un amigo: sólo por el hecho de ser escuchado y poder manifestar lo que se siente, parece que uno «se ha curado». Es el efecto placebo de la psicología.

Las investigaciones de Freud fueron acogidas con entusiasmo por unos y con recelo por otros. Como ocurre con todo renovador, atacarlo resultó fácil. Más complicado fue presentar una alternativa consistente a la pronto incuestionable teoría psicoanalista. Si pretendía estar a la altura, la alternativa debía llegar a las profundidades del ser humano. El primero en intentarlo fue el también vienés Viktor Frankl (1905-1997), quien tras una terrible experiencia en un campo de concentración durante la Segunda Guerra Mundial, propuso su propio método psicoterapéutico: la *logoterapia*. Frankl pensaba que la raíz de los problemas psicológicos del hombre no está en una frustración sexual, sino que su causa es más profunda; se trata de una frustración existencial o sensación de vaciedad o carencia de sentido de la propia existencia. «Por ello —afirma en *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2001—, la *logoterapia*, como terapéutica basada en logos, busca devolver al paciente el sentido de su propia existencia mediante un adecuado tratamiento orientador». Para lograrlo, el psicólogo sondea la vida y los valores del paciente, analiza su existencia concreta, personal; en definitiva, emprende un *análisis existencial*. Este análisis será el punto de partida para transformar al enfermo en un «hombre en busca de sentido», porque no se trata de imponerle un sentido a su existencia, sino de que él llegue a una autoexplicación de su propio ser personal.

Peter Singer, para poner de manifiesto la diferencia entre el psicoanálisis de Freud y la logoterapia de Frankl, resume la anécdota que refiere el propio Frankl en su libro *El hombre en busca de sentido* (pp. 144-147) de esta forma: «Viktor Frankl, un psicoterapeuta no freudiano, cuenta que un diplomático norteamericano fue a verlo a su clínica de Viena, solicitando continuar el análisis que había iniciado cinco años antes en Nueva York [con un psicoanalista], Frankl preguntó al diplomático por qué había comenzado a analizarse, y el diplomático le dijo que se había sentido descontento con su carrera, pues le resultaba muy difícil apoyar la política exterior norteamericana de aquella época. Su analista freudiano había respondido a esto diciéndole que el problema era que el gobierno norteamericano y sus superiores no eran sino imágenes paternas, que estaba insatisfecho con su trabajo porque, inconscientemente, odiaba a su padre. Así que la solución del analista era que el paciente debía tomar conciencia de los sentimientos inconscientes que experimentaba hacia su padre, y que debía intentar reconciliarse con él. Frankl estuvo en desacuerdo. Llegó a la conclusión de que el diplomático no necesitaba en absoluto someterse a psicoterapia. Simplemente era desdichado porque no le encontraba sentido a su trabajo. Así que Frankl le sugirió que cambiara de empleo. El diplomático siguió el consejo. Disfrutó de su nueva carrera desde el principio, y cuando Frankl volvió a verlo cinco años más tarde, seguía disfrutando de ella» (*Ética para vivir mejor*, Ariel, Barcelona, 1995).

La validez global de la teoría de Freud plantea un problema irresoluble: ¿es fruto de la racionalidad humana de la que, según sus planteamientos, debemos desconfiar, o está sujeta a motivos ocultos de nuestro inconsciente? Sea como fuere, no cabe duda de que, como afirma Roger Trigg, «ningún pensador del siglo xx ha tenido tanta influencia sobre nuestra forma de percibirnos a nosotros mismos y a los demás. Algunos términos técnicos del psicoanálisis son hoy

parte de nuestro vocabulario cotidiano. Después de Freud, la naturaleza humana ya nunca volverá a parecer la misma» (*Concepciones de la naturaleza humana*, Alianza, Madrid, 2001, p. 237).

Para conocer mejor la personalidad del padre del psicoanálisis nada mejor que la obra de un discípulo cercano como fue Ernest Jones: *Vida y obra de Sigmund Freud* (Anagrama, Barcelona, 2003).

36. HUSSERL

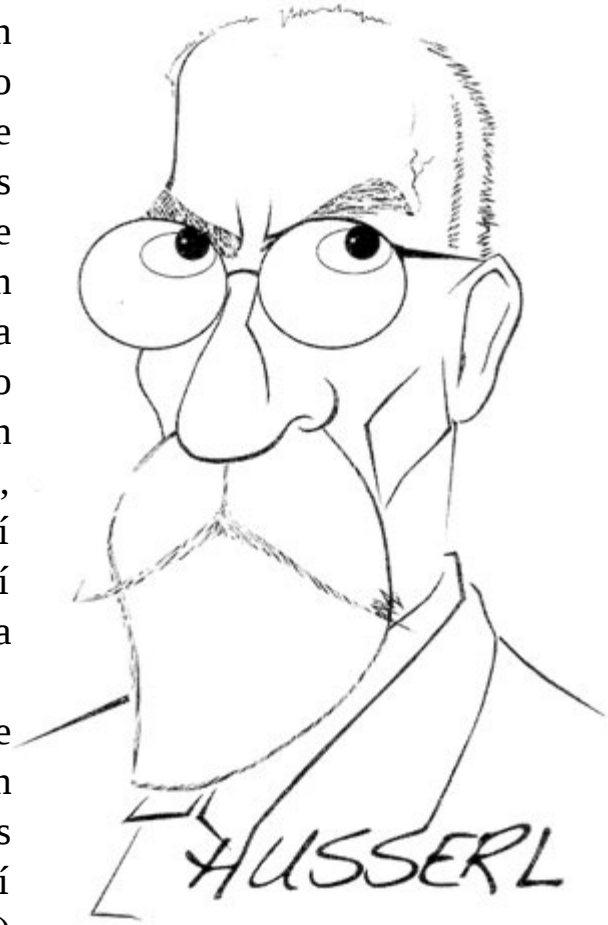
A las cosas mismas

La nariz le sirve, más que nada, para sujetar las lentes redondas de varillas finas. Mira sin pestañear (lógico en un retrato) porque busca incansable la verdad. Su mente no descansa ni siquiera mientras lo retratan: está pendiente de otras cosas, de las cosas mismas. En su frente bullen los pensamientos que estallan en una serpenteante vena que se abulta en la sien. El bigote y la perilla alargan la cara y le dan al conjunto un tono quijotesco. Pero las gafas de metal y la nariz oronda nos dicen que no se trata de un caballero andante, sino más bien de un científico que ha dejado un momento su laboratorio. Allí trajina con los fenómenos, rodeado de tubos de ensayo y sustancias vaporosas. Allí acrisola las ideas haciéndolas pasar por diversos filtros. Allí mete la nariz en el microscopio y mira dispuesto a llegar a las cosas mismas.

Como Descartes y Kant, la intención de Husserl fue proyectar una filosofía como ciencia rigurosa. Para tal fin había que superar tanto el kantismo como el psicologismo. Es decir, por una parte la imposibilidad de llegar a la cosa en sí (al noúmeno, que según Kant estaba vedado al conocimiento) y, por otra, la confusión del pensamiento con la psicología, la reducción de la idea a su constitución psicológica.

Edmund Husserl nació en Prossnitz (Moravia) en 1859 en el seno de una familia judía. Estudió matemáticas en Viena y asistió a las clases de Franz Brentano, un sacerdote católico, entre 1884 y 1886. El contacto con el aristotélico Brentano, quien rescató la idea de intencionalidad, es decir, que la conciencia es siempre conciencia de algo, y la lectura de Bernhard Bolzano (1781-1848), defensor de la objetividad de la verdad frente al kantismo, obraron en Husserl una auténtica conversión intelectual. En 1900 publicó las *Investigaciones lógicas*, en las que criticaba duramente al psicologismo, y se fue rodeando de un círculo de colaboradores entre los que se encontraban Max Scheler, Nicolai Hartmann, Edith Stein y Martin Heidegger. En 1911 apareció *Filosofía como ciencia estricta* y dos años más tarde *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. En 1929 pronunció cuatro conferencias invitado por el Instituto de Estudios Germánicos y la Sociedad Francesa de Filosofía, que se recogieron en el volumen titulado *Meditaciones cartesianas*. Murió en 1938.

Si Hume despertó a Kant de su sueño dogmático, a Husserl lo despertará de su sueño psicologista el lógico Gottlob Frege. En una obra temprana, *Filosofía de la aritmética* (1891),



Husserl había mantenido que los números eran efecto de una génesis psicológica. La dura crítica que hizo Frege del libro se la apropió el propio autor, convirtiéndose a partir de entonces en un fustigador del psicologismo, sobre todo, en su obra fundamental: *Investigaciones lógicas*.

El psicologismo entiende las leyes lógicas como leyes de hechos psíquicos y confunde el contenido de los juicios con el acto subjetivo de juzgar. Husserl se da cuenta de que la validez científica no se puede fundamentar en la individualidad de actos psíquicos, sino que necesita una referencia universal. Las leyes científicas, por ser universales y necesarias, no pueden fundamentarse en los hechos psíquicos, que son particulares y contingentes.

Husserl pretende fijarse, no en los procesos psíquicos, sino en el contenido real de las cosas mismas. Para ello hay que distinguir entre *noesis*, el acto de entender, y *noema*, el contenido objetivo del pensar, independiente del acto por el que es aprehendido, teniendo en cuenta que la conciencia siempre es conciencia de algo. La filosofía debe atender solamente a lo inmediatamente dado a la conciencia, es decir, al fenómeno, eliminando cualquier supuesto. Este método será llamado fenomenológico.

El método fenomenológico se limita a describir fenómenos para descubrir intuitivamente la esencia que encierra su manifestación. La esencia es entendida por Husserl como una unidad objetiva de sentido de carácter lógico-ideal que se manifiesta a la conciencia. Se trata, por tanto, de dejar que las cosas mismas se hagan patentes en su manifestarse. «¡Vuelta a las cosas mismas!» (*zurück den Sachen selbst*) será el nuevo lema contra el excesivo subjetivismo del idealismo.

La fenomenología, como método de descripción de esencias, supone reducir el objeto a su condición de ser-dado en la conciencia, atendiendo exclusivamente a su aparecer, con el fin de apropiarse de las cosas sin intermediarios. Para lograrlo hay que poner entre paréntesis todo lo que no pertenece a ese aparecer, todos los prejuicios: los elementos culturales administrados por la tradición, los caracteres individuales del objeto, incluso su misma existencia, y la carga afectiva que pueda mostrar el investigador.

Los fenómenos no son tomados tal y como se presentan, sino que hay que «purificarlos», hay que «reducirlos» para que manifiesten la esencia que contienen. Este paso se llama epoché, que no tiene el sentido de una suspensión del juicio, como lo tenía para los antiguos escépticos, sino que significa «desconectar», «suspender», «reducir», «dejar fuera», ciertos aspectos del fenómeno (todos los prejuicios). Esta reducción presenta tres formas:

Reducción fenomenológica. suspender todos los prejuicios, supuestos o creencias respecto a la situación tanto del fenómeno como del sujeto que lo analiza.

Reducción eidética: con el fin de captar la esencia del fenómeno, hay que prescindir de todo lo individual y contingente que él presenta.

Reducción trascendental: como resultado de poner entre paréntesis tanto al sujeto personal que conoce como a los actos mismos del conocimiento, se llega a una conciencia pura o yo puro, al modo kantiano, diferente del yo empírico.

De esta forma, por la primera, captamos los fenómenos con toda su riqueza, sin amenguar su valor, sin reducirlos a su funcionalidad o a nuestras necesidades vitales. Muchas veces, influidos

por nuestra experiencia vital, tendemos a reducir un fenómeno como el del perdón, por ejemplo, a mero olvido, a un juicio benévolo, al cese de la cólera o a la renuncia de la venganza. En este caso, estamos reduciendo el perdón a su génesis o a alguna de sus manifestaciones y no estamos considerando el fenómeno en sí.

Por la segunda, la esencia, entendida como una unidad «eidética», no es captada por un proceso abstractivo, sino por lo que Husserl llama *intuición de esencia*. Esta intuición es una visión directa de la esencia cuando ésta se hace presente a la conciencia.

Por la última, nos hallamos ante la «conciencia pura» ante la que aparecen «fenómenos puros». Esta última reducción trascendental ha alejado definitivamente el fantasma del psicologismo, a la vez que ha invocado al idealismo. Parece ser que la conciencia es lo único absoluto; todo otro ser se constituye en cuanto hace referencia a la conciencia, en cuanto es para la conciencia. En la última etapa de su pensamiento, Husserl fue criticado por sus discípulos, que vieron que el maestro se iba acercando a posiciones más idealistas. Si para «volver a las cosas mismas» partimos de fenómenos como «objetos para la conciencia», resulta muy difícil salir del ámbito de la conciencia.

Xavier Zubiri explica la reducción fenomenológica de esta manera: «No se trata de abandonar pura y simplemente este mundo real; es decir, no se trata de creer que no tiene existencia. Se trata, por el contrario, de seguir viviéndolo y viviendo en él, pero de adoptar, mientras lo vivo, una actitud especial: poner en suspenso la validez de la creencia en su realidad. [...] La reducción consiste, pues, en reducir el mundo real entero a algo que no es realidad; tengo, por esta operación, un mundo reducido. No pierdo nada de lo que es real; pierdo solamente su carácter de realidad. ¿A qué queda reducido entonces el mundo? Justamente a no ser sino lo que aparece a mi conciencia y en tanto que me aparece; es decir, queda reducido a puro fenómeno. La reducción es, pues, fenomenológica» (*Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 217-218).

La fenomenología no llegó a ser la revolución que se presentía. El grito «¡A las cosas mismas!» quedó silenciado por una tradición filosófica que pesaba ya demasiado. El *cogito, ergo sum* nos encerró en la conciencia, de donde resulta tremendamente difícil salir. El «tribunal de la razón» sigue siendo la última instancia para dictar sentencia en las relaciones entre la razón y la realidad. Theodor Adorno dice que «Husserl ha purificado al idealismo de todo exceso especulativo, y lo ha llevado a la medida máxima de realidad que le resulta alcanzable; pero no lo ha hecho explotar» (*La actualidad de la filosofía*).

Como si previera las barbaries que se iban a cometer de la mano del nazismo y de las diferentes formas de totalitarismo, Husserl redactó entre 1935 y 1936 una obra clave para entender la Europa del siglo xx: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. El dominio de la razón y de la ciencia no ha traído la liberación, sino, más bien, la deshumanización; el objetivismo científico se ha olvidado del mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) en beneficio de los ideales matemáticos. La razón se ha instrumentalizado y se ha vaciado de sentido. En esa situación, la fenomenología se propone como remedio espiritual a esta patología que está destruyendo el espíritu europeo iniciado en Grecia. La fenomenología pretende reconciliar al hombre consigo mismo, devolverlo al origen, al contacto con el mundo real de la vida. Como dice al final de la obra: su método está destinado «a provocar una transformación personal total,

comparable en principio a una conversión religiosa, pero que, más allá de esto, alberga en sí el sentido de ser la mayor transformación existencial impuesta como tarea de la humanidad como humanidad».

Para meter las narices...

La especialización de la obra de Husserl nos obliga a acceder a ella muy despacio. Quizá podría comenzarse por ese testamento espiritual que es *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Crítica, Barcelona, 1991) y proseguir con *Renovación del hombre y de la cultura* (Anthropos, Rubí, 2002), donde se recogen una serie de artículos en torno a la ética como renovación personal, social y cultural que escribió Husserl para la revista japonesa *The Kaizo*, pues en los años veinte la fenomenología tuvo gran acogida en el país nipón.

Si se quiere ahondar más, se pueden seleccionar partes o capítulos de otras obras, como *Meditaciones cartesianas* (Tecnos, Madrid, 2006), *Ideas relativas a fenomenología pura y filosofía fenomenológica* (FCE, Madrid, 1993), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Trotta, Madrid, 2002) o *La filosofía como ciencia estricta* (Nova, Buenos Aires, 1981).

Como se ve, la obra de Edmund Husserl es copiosa y eso que no todo lo que escribió está publicado. Cuentan que tanto afán tenía en poner por escrito su pensamiento que llegó a inventar un sistema caligráfico propio que le permitía escribir a la misma velocidad que pensaba. Este sistema le propició llevar a cabo una vastísima producción: de hecho, tras su muerte dejó más de treinta mil folios manuscritos, que todavía no han sido editados por completo.

Parece que su carácter no le hacía muy sociable y que no tenía demasiada facilidad para la relación con los demás. No obstante, se rodeó de un nutrido grupo de discípulos, muchos de los cuales serían célebres, como Edith Stein, Nicolai Hartmann, Max Scheller o Martin Heidegger, entre otros. Pero quien mantenía los lazos de unión con el grupo no era el maestro, sino su ayudante Adolf von Reinach, un joven brillante y activo que moriría durante la Primera Guerra Mundial. Edith Stein nos dice «que era la mano derecha de Husserl, sobre todo el enlace entre él y los alumnos, pues tenía un gran don de gentes, en contraste con Husserl, que, en este punto, era casi una nulidad» (*Estrellas amarillas*, Editorial Espiritualidad, Madrid, 2006, p. 229).

José Luis Abellán nos cuenta una anécdota en referencia a la publicación en castellano de las *Meditaciones cartesianas*. Hablando de los métodos de la censura en la posguerra, nos explica cómo cuando se publicó esa obra, en 1942, «en cuya contraportada figuraba el siguiente lema: “Traducido por José Gaos”, el censor de turno prohibió la circulación del libro por figurar en él el nombre de José Gaos, que era uno de esos “facinerosos” de que hablaba la prensa, y cuyo nombre ni siquiera merecía estamparse en letras de molde; pero como el libro ya estaba impreso, se llegó a una solución de compromiso, y es que apareciese en todos los ejemplares la leyenda: “Traducido por” seguido por un enorme tachón negro. Era, evidentemente, la forma que tenía la censura de borrar la existencia de Gaos» (*De la guerra civil al exilio republicano: 1936-1977*, Madrid, Mezquita, 1983, p. 103).

También contaba Zubiri que un día los alumnos de Husserl encontraron en la puerta del aula un cartelito que decía: «El profesor Husserl comunica a sus alumnos que hoy no podrá dar su clase porque no ha terminado de ver claramente el tema que les había de explicar». Sinceridad, humildad y autoexigencia: que algunos tomen ejemplo.

37. UNAMUNO

Especie única

Blanca barba rectilínea, cara huesuda como la nariz, gafas redondas a lo Azaña y el alma como si se le quisiera salir de la piel. Su rostro, al final, manifestaba el sentimiento trágico de la vida, de una vida vivida en «constante preocupación de mi destino de ultratumba, del más allá de la muerte, de la nada mía» (*Diario íntimo*). Luciano González Egido, en su obra *Agonizar en Salamanca*, nos narra los últimos meses de la vida de Unamuno: «Los que le vieron en su lecho de cadáver recordarán intrigados la placidez de su rostro, como si sus músculos faciales se hubieran distendido finalmente ante la inminencia de la nada». El filósofo se perdió en la Niebla del tiempo, ese monstruo que lo devora todo, incluso la «vitalidad de aquel hombre viejo que acababa de morir» y que unos años antes «era —dice el mismo autor— una orgía de proyectos».

Unamuno es un filósofo inclasificable. «De lo que huyo, repito, como de la peste, es de que me clasifiquen» —confiesa en *Mi religión*—. Nació en Bilbao en 1864. Estudió Filosofía y Letras en Madrid, donde recibió una formación racionalista y positivista que chocó frontalmente con sus creencias religiosas. Catedrático en la Universidad de Salamanca (y rector en 1900), conectó con los jóvenes escritores de la Generación del 98 y militó en el PSOE. Durante la década de 1890 se interesó por cuestiones sociopolíticas, interés que abandonó cuando sufrió una crisis personal en 1897. A partir de este momento mantendrá un debate existencial interno que se refleja en sus obras. Por oponerse a la dictadura de Primo de Rivera (1924-1930) estuvo exiliado en Francia. De vuelta en España, fue elegido diputado. Unamuno escribió novelas, artículos periodísticos, poesía, obras de teatro, ensayos y un *Diario íntimo* que nunca quiso publicar. Aunque toda su producción bulle en problemas existenciales, tres son las obras que tienen un mayor interés filosófico: *Vida de Don Quijote y Sancho*, *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del Cristianismo*. Murió en 1936.

Unamuno fue uno de los descubridores europeos de Kierkegaard (para poder leerlo estudió danés). El filósofo de Copenhague influyó notablemente en él, de tal manera que se puede establecer un paralelismo muy claro entre ambos. Estamos ante dos pensadores profundamente religiosos, que lucharon contra la «cristiandad establecida» (Kierkegaard) y contra «el catolicismo de moda» (Unamuno). Ambos se consideraron a sí mismos despertadores de una conciencia adormecida. El español lo tiene claro: «Y lo más de mi labor ha sido siempre inquietar a mis prójimos, removerlos el poso del corazón, angustiarlos, si puedo». Él no trae soluciones, «si



quieren soluciones —dice—, acudan a la tienda de enfrente, porque en la mía no se vende semejante artículo. Mi empeño ha sido, es y será que los que me lean piensen y mediten en las cosas fundamentales, y no ha sido nunca el de darles pensamientos hechos. Yo he buscado siempre agitar, y, a lo sumo, sugerir, más que instruir» (*Mi religión*).

El discípulo hispano de Kierkegaard no pretende transmitir ideas, sino pensamientos. La idea es algo sólido, fijo; en cambio, los pensamientos son fluidos, libres. Un pensamiento da lugar a otro pensamiento, mientras que una idea choca con otra idea. Las ideas son dogmáticas y no ayudan a pensar; al revés: una vez que tenemos ideas ya no necesitamos pensar.

En todos sus escritos, tanto obras literarias como filosóficas, se advierte una honda preocupación religiosa. No fue cristiano ni católico ni siquiera creyente, pero sí un hombre religioso. Toda su obra está marcada por el antagonismo entre lo exterior y lo interior, entre lo objetivable y lo inasequible para la razón y la ciencia, entre la *lógica* y la *cardiaca*, como se expresa en *Vida de Don Quijote y Sancho*. Lo exterior es la razón, lo interior la vida. La primera niega la inmortalidad personal (auténtico sentimiento trágico de la vida), mientras la segunda se empeña con tesón en afirmarla, mediante la fe. Unamuno no elige entre una y otra, sino que abraza ambas «agónicamente», en su inevitable antagonismo, lo que provoca el desgarramiento interior del hombre entre la razón y la fe. Pero el pensador en su «agonía» no puede admitir tranquilamente la fe: continuamente le asaltan dudas, incertidumbres, temores. Para él creer es crear: el ser humano necesita creer en la inmortalidad y en Dios como prolongación de su propio yo hasta el infinito y, entonces, crea la idea de Dios y de la inmortalidad personal.

La vida y la obra de Unamuno fue una lucha dialéctica entre el sentimiento y la razón, entre la fe y la inteligencia, entre el corazón y la cabeza. Esta agonía se resume en esta confesión que hace en su *Diario íntimo*: «Al rezar reconocía con el corazón a mi Dios, que con mi razón negaba». Por eso, la fe sólo se puede salvar a fuerza de sentimiento, porque sólo una sobreabundancia de credulidad es capaz de debilitar la fuerza de la razón, de ahí que más adelante afirme: «Hay que gastar más las rodillas que los codos».

En su *Diario íntimo* confiesa su propio «egotismo», una obsesiva preocupación por sí mismo que le hizo insufrible la idea de tener que dejar un día de existir; es la enfermedad de su alma, que él llama «yoización». Lo hemos citado en la entrada: «Esta constante preocupación de mi destino de ultratumba, del más allá de la muerte, esta obsesión de la nada mía ¿no es puro egoísmo? [...] Estoy lleno de mí mismo y mi anulación me espanta. [...] Estoy muy enfermo, y enfermo de yoísmo».

El yo se defiende con uñas y dientes de la objetivación externa, porque visto por ella se aleja de sí mismo, se desdobra y enajena. En este sentido, exclama con Jules Michelet: «¡Mi yo, que me arrancan mi yo!». La objetivación del yo se puede llegar a experimentar ante el espejo, poniéndose ante uno mismo como si de un objeto extraño se tratara. El resultado de la experiencia del espejo, a la que también aludirán Jean-Paul Sartre en *La Náusea* y Albert Camus en *Calígula*, es un profundo desgarrón interno que produce un hondo dolor. La actitud intelectualista que pretende objetivarlo todo provoca un angostamiento espiritual, porque lleva al hombre a poseer verdades en vez de dejarse *poseer por la verdad*.

Hay una verdad objetiva, pero existe también la verdad subjetiva, que es la relación de todo

con nuestra salvación. Ésta es la que le importa a Unamuno. En una tal verdad, la voluntad adquiere primacía sobre el entendimiento. El conocimiento es el resultado de una búsqueda orientada a saciar determinadas necesidades vitales. Una creencia es verdadera si produce unos resultados que permiten intensificar la vida. En *Vida de Don Quijote y Sancho*, define la verdad como «lo que moviéndonos a obrar de un modo u otro haría que cubriese nuestro resultado a nuestro propósito». Y pone este ejemplo: «Si caminando moribundo de sed ves una visión de eso que llamamos agua, y te abalanzas a ella y bebes, y aplacándote la sed te resucita, aquella visión lo era verdadera y el agua de verdad».

A Unamuno no le interesa tanto la razón como el sentimiento. Éste no es consecuencia de una concepción del mundo, sino su causa. Nuestro modo de comprender el mundo y la vida brota de nuestros sentimientos respecto al mundo y a la vida. Así, afirma en *Del sentimiento trágico de la vida*. «No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo, de origen filosófico o patológico quizá, tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas».

La filosofía de Unamuno es autobiográfica. Se puede decir que sus escritos son caminos que buscan una salida a su atormentada vida interior. Por eso, leer las obras de Unamuno es leer su vida íntima. La temática de la obra de Unamuno es muy personal. Claro que se percibe la impronta de Kierkegaard; sin embargo, hay que hacer caso a lo que él dice de sí mismo: «Yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspire a conciencia plena, soy especie única» (*Mi religión*).

Para meter las narices...

Nuestro Unamuno cultivó todos los géneros literarios: poesía, teatro, novela, ensayo. Entre su obra poética destacan: *El Cristo de Velázquez* y *Rosario de sonetos líricos* (véase su Antología poética, Espasa-Calpe, Madrid, 2003). Los intentos dramáticos resultan un tanto esquemáticos, pero no dejan de ser interesantes, como: *La Esfinge*, *La venda* y *Fedra* (Castalia, Madrid, 1988). Pero donde Unamuno se muestra con auténtico espíritu renovador es en la novela. Intentó crear relatos cortos donde los dramas existenciales fueran los auténticos protagonistas, prescindiendo de las puestas en escena y las excesivas descripciones. Consciente de que sus novelas eran diferentes, las llamó «nivolas»; así, *Niebla*, *San Manuel Bueno mártir*, *La tía Tula*, *Amor y pedagogía...* Entre los ensayos y obras filosóficas, no hay que perder la oportunidad de leer: *En torno al casticismo*, *Vida de Don Quijote y Sancho*, *Del sentimiento trágico de la vida*, *La agonía del Cristianismo...* Para penetrar en su vida más íntima hay que leer su *Diario íntimo*, aparecido en 1970. Todas estas obras se pueden encontrar en diversas ediciones, por ejemplo, en la *Biblioteca Miguel de Unamuno* de Alianza Editorial.

Unamuno maneja un concepto de verdad que podríamos llamar «subjetivo». «La fórmula química —dice en su *Diario íntimo*— es verdadera, más bien es racional, pero no es verdad». Quizá para entender la verdad unamuniana lo mejor será poner un ejemplo; mejor aún, leer el ejemplo que él mismo pone en su novela *Niebla*. Augusto Pérez, el protagonista, le cuenta a su

amigo, Víctor, la leyenda del *fogueteiro* portugués: «Pues el caso es que había en un pueblo portugués un pirotécnico o *fogueteiro* que tenía una mujer hermosísima, que era su consuelo, su encanto y su orgullo. Estaba locamente enamorado de ella, pero aún más era orgullo. Complacíase en dar dentera, por así decirlo, a los demás mortales, y la paseaba consigo diciéndoles: “¿Veis esta mujer? ¿Os gusta? Sí, ¿eh? ¡Pues es mía, mía sola! ¡Y fastidiarse!”. No hacía sino ponderar las excelencias de la hermosura de su mujer, y hasta pretendía que era la inspiradora de sus más bellas producciones pirotécnicas, la musa de sus fuegos artificiales. Y hete que una vez, preparando un de éstos, mientras estaba, como de costumbre, su hermosa mujer a su lado para inspirarle, se le prende fuego la pólvora, hay una explosión y tienen que sacar a marido y mujer desvanecidos y con gravísimas quemaduras. A la mujer se le quemó buena parte de la cara y del busto, de tal manera que se quedó horriblemente desfigurada; pero él, el *fogueteiro*, tuvo la fortuna de quedarse ciego y no ver el desfiguramiento de su mujer. Y después de esto seguía orgulloso de la hermosura de su mujer y ponderándola a todos y caminando al lado de ella, convertida ahora en su lazarilla, con el mismo aire y talle de arrogante desafío que antes. “¿Han visto ustedes mujer más hermosa?”, preguntaba, y todos, sabedores de su historia, se compadecían del pobre *fogueteiro* y le ponderaban la hermosura de su mujer» (*Niebla*, cap. xxii).

Luciano González Egido, en la obra ya citada (*Agonizar en Salamanca: Unamuno, julio-diciembre de 1936*, Tusquets, Barcelona, 2006), nos dice que el día que murió Unamuno era jueves y nevó. Fue el 31 de diciembre de 1936. Su última aparición en público tuvo lugar el 12 de octubre del mismo año en el Paraninfo de la Universidad. Allí arremetió contra Millán Astray, fundador de la Legión, con estas palabras: «Venceréis, pero no convenceréis». «Aquella misma tarde — escribe González Egido— fue expulsado del Casino, destituido como rector y removido como concejal». Aquella «vieja osamenta soez», como le llamara el alcalde Prieto Carrasco, se recluyó en su casa hasta su muerte.

38. ORTEGA Y GASSET

Rino-vitalismo

Don José Ortega y Gasset tenía «la nefasta manía de pensar», rareza que le convirtió en uno de nuestros más insignes pensadores y ensayistas. Fue a doctorarse a Marburgo (Alemania) y de allí importó la filosofía europea de principios del siglo XX a una España adormecida intelectualmente. Tras un periodo «objetivista» y otro «perspectivista», adoptó lo que se ha dado en llamar «racio-vitalismo» (rino-vitalismo, entre nosotros). La nariz del joven Ortega debía de tener algo especial, porque, a pesar de su condición de español, la engreída Alemania no le dio con la puerta en las narices; antes al contrario, la *crème de la crème* de la filosofía le acogió como a uno de los suyos. Vuelto a la patria, desde su cátedra en la Universidad de Madrid, comenzó a hablar y a escribir filosofía en español y a meter las narices para sacar a España de la sequía intelectual que padecía.



ORTEGA Y GASSET

José Ortega y Gasset nació en Madrid en 1883. Tras doctorarse en Filosofía marchó a ampliar sus estudios a Alemania. Desde 1910 fue catedrático en la Universidad Central de Madrid. Gran ensayista y extraordinario escritor, importó la filosofía europea de principios de siglo a una España adormecida filosóficamente: «Dilecto de Sofía», le llama Antonio Machado. Entre su abundante bibliografía, destacan: *Meditaciones del Quijote*, *El espectador*, *España invertebrada*, *La rebelión de las masas*, *¿Qué es filosofía?* y *El hombre y la gente*. Murió en 1955.

En su estancia en Marburgo se nutrió de una formación neokantiana, que pronto abandonó. Reaccionó contra el idealismo, porque vio que si bien no puede haber cosas sin yo, tampoco se puede dar un yo sin cosas. Nunca me encuentro un yo solo, abstracto, sino siempre un yo con cosas. De ahí su famosa frase: «Yo soy yo y mi circunstancia». Las cosas, la circunstancia, la realidad circundante forma la otra mitad de mi persona: la circunstancia es la sombra del yo. La realidad radical no es el yo, sino la vida. La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa; vivir es tratar con el mundo, actuar en él, ocuparse de él. La vida es tragedia o drama, algo que hace el hombre y le pasa con las cosas. No hay por tanto, ni prioridad del yo sobre las cosas, como piensa el idealismo, ni prioridad de las cosas sobre el yo, como cree el realismo: la realidad radical y primaria es la vida: el yo y las cosas son sólo momentos abstractos.

La realidad sólo puede ser captada desde la perspectiva de cada uno (*perspectivismo*). Esto significa que la perspectiva es un ingrediente constitutivo de la realidad, la cual se multiplica en mil caras, en mil puntos de vista, ya que cada cual la percibe desde sus pupilas. Del mismo modo

que la realidad necesita de la perspectiva, la razón pura, que Ortega encontró moribunda en Alemania, necesita convertirse en razón vital, porque «la razón es sólo una forma y función de la vida».

Que la vida es la realidad radical significa que en ella arraigan todas las demás realidades de que se compone el hombre, es decir, que lo real sólo se comprende, en su sentido último, dentro de la vida.

Ortega piensa que la razón se ha empeñado durante siglos, desde la antigua Grecia hasta ahora, en considerar las cosas *sub specie aeternitatis*, es decir, sin tener en cuenta su radical temporalidad. Por eso, la razón pura no ha sido capaz de captar la realidad cambiante y temporal de la vida humana. Esta misma cuestión ya había sido denunciada por Kierkegaard y Nietzsche; sin embargo, Ortega, aun rechazando el racionalismo, no quiere abandonar la razón. Pero no es cuestión de desecharla, porque existe una función de la razón que no es *pura* o *matemática*; se trata de una forma particular: la *razón vital*.

¿Qué es la *razón vital*? Para Ortega no es otra cosa que el vivir mismo, pues cuando se vive no queda otro remedio que razonar. No puedo vivir sin entender que estoy viviendo y sin referir todo a mi vida. La vida misma hace inteligibles las cosas al insertarlas en su proceso. Por tanto, se puede decir que la vida es el órgano mismo de la comprensión o, de otra manera, que la razón es la vida humana. La vida tiene un horizonte histórico, como ya señaló Dilthey, por lo que la razón vital es también constitutivamente *razón histórica*.

La obra más conocida de Ortega fuera de nuestras fronteras fue *La rebelión de las masas* (publicada en 1929). En ella mantiene que mientras la gran masa hace lo que *se hace* y dice lo que *se dice*, es decir, tiene pseudo-ideas, opiniones o creencias, una minoría selecta es la que dota a la sociedad de ideales e ideas nuevas. Las masas nunca han creado valores nuevos; esa función ha recaído siempre sobre individuos que se han constituido en modelos o ejemplos de acción para los demás. Pero este *aristocratismo* que defiende Ortega se encuentra amenazado por el fenómeno de la «rebelión de las masas», algo peculiar de nuestra época, que se da cuando el número se toma como criterio, cuando el ciudadano asume su docilidad y pretende instaurar lo que él llama «el derecho a la vulgaridad o la vulgaridad como derecho». La masa rebelde renuncia a la excelencia como modelo de conducta y estima la mediocridad de la propia masa. Esta actitud de cerrazón produce una «obliteración del alma», que se opone a la apertura propia del individuo selecto capaz de «transmigrar» fuera de sí y ponerse en lugar de los otros.

Parece como si Ortega no nos incitara a meter las narices, sino a sacarlas de la masa. (El lector ya entiende que es lo mismo). Quizá de esa manera el pensamiento español pueda llegar a firmar un artículo en una futura *Revista de Occidente*.

Para meter las narices...

El carácter ensayístico de la obra de Ortega la aleja de la oscuridad y complejidad de los tratados filosóficos, a la vez que la acerca al lector poco ducho en la materia. El que quiera «entrar por su obra» (la expresión es de Ortega) puede comenzar por *Meditaciones del Quijote*, *El*

espectador, La deshumanización del arte, España invertebrada, ¿Qué es filosofía?, El tema de nuestro tiempo, Historia como sistema, En tomo a Galileo, Meditación de la técnica, La rebelión de las masas, El hombre y la gente, editadas por Paulino Garagorri en Revista de Occidente y Alianza Editorial. Acaban de aparecer sus obras completas en Taurus.

La preocupación patriótica de la que he hablado al principio queda clara en este texto de la introducción de *Meditaciones del Quijote*. «El lector descubrirá, si no me equivoco, hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica. Quien lo escribe y a quienes van dirigidos, se originaron espiritualmente en la negación de la España caduca. Ahora bien, la negación aislada es una impiedad. El hombre pío y honrado contrae, cuando niega, la obligación de edificar una nueva afirmación. Se entiende, de intentarlo. Así nosotros. Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España».

Un interesante y extenso libro sobre nuestro autor: *Ortega y Gasset*, de Javier Zamora Bonilla (Plaza & Janés, Barcelona, 2002).

Ortega ha influido notablemente en la filosofía española del siglo xx, especialmente en la llamada «*escuela de Madrid*» a la que están vinculados pensadores como Manuel García Morente, Xabier Zubiri, José Gaos, José Ferrater Mora, Julián Marías, Pedro Lain Entralgo y María Zambrano. Esta última habla de él como del «maestro que más hondo les había llegado», «uno de esos raros escritores que permiten creer que uno ha escrito lo que lee».

La ignorancia es atrevida y a veces cómica. Un alumno un tanto despistado comenzaba un comentario de un texto de Ortega y Gasset de esta manera: «Estos dos autores escriben sobre la función de la filosofía...». Es verdad que don José Ortega y Gasset fue uno de nuestros pensadores más ilustres y reconocidos fuera de nuestro país, contribuyó a sacar a España de sí misma y a meterla en Europa, fue el gran renovador de la prosa filosófica en castellano, pero no fueron dos. Aquí la cantidad no cuenta.

39. RUSSELL

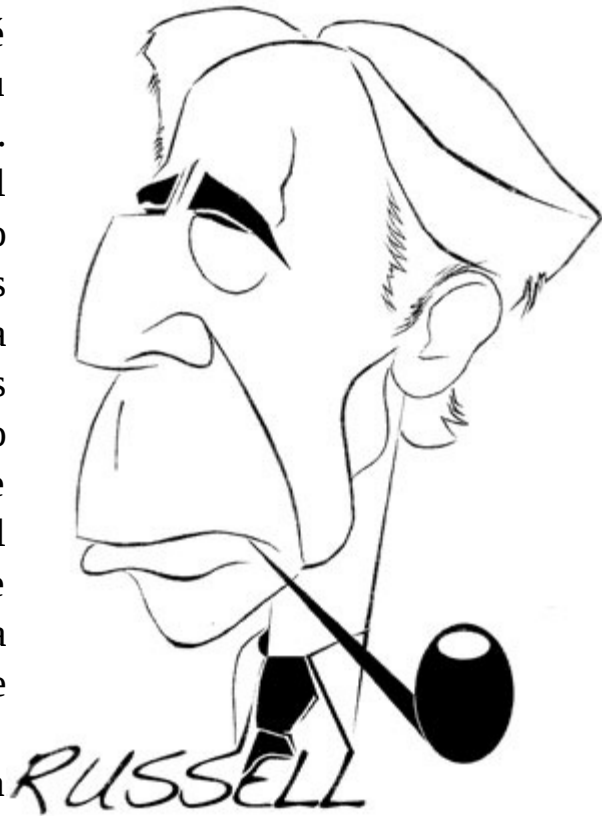
Un excéntrico sumamente respetable

«Muy inglés, muy aristócrata, muy empiriocriticista, ha sido un excéntrico sumamente respetable». Así lo describía José Luis Aranguren, quien también decía de él que al final de su vida se convirtió en «el viejo más popular entre los jóvenes». La verdad es que la aristocrática nariz de sir Bertrand Russell estuvo metida en todos los berenjenales de su tiempo, tanto en los de la lógica más pura como en los asuntos más terrenales. En las alturas académicas llegó a ser una autoridad incontestable, amigo de los principales científicos del momento, precursor de la filosofía analítica y apoderado de Wittgenstein; obtuvo el Nobel de Literatura y fue investido Lord. En el terreno social, se comprometió al máximo: su pacifismo militante le llevó a la prisión. Aunque anciano y respetable, no le importaba encabezar una manifestación o una sentada antimilitarista, rodeado de jóvenes, con su porte inglés y su pipa siempre humeante.

Bertrand Russell nació en Trelleck (País de Gales) en 1872. Fue matemático, filósofo y ensayista, incansable viajero, seductor empedernido, comprometido con la lucha por la paz y el desarme. Fue promovido a la dignidad de *Lord* y en 1950 obtuvo el premio Nobel de Literatura. Entre sus numerosas obras destacan: los *Principia mathematica* (1910-1913), en cuya elaboración colaboró Alfred North Whitehead, *La filosofía del atomismo lógico* (1918), *Introducción a la filosofía matemática* (1919), *Por qué no soy cristiano* (1927), *Matrimonio y moral* (1929), *Historia de la filosofía occidental* (1946). Murió en 1970.

Russell estaba convencido de que la lógica se había convertido en la gran libertadora. La lógica libera a la filosofía de sentirse al servicio del hombre, pues su función consiste en elaborar construcciones lógicas libres, entre las que tiene que decidir la experiencia. Porque lo que experimentamos no son cosas, sino *qualia*, cualidades sensoriales siempre cambiantes, pero no de los objetos existentes en un espacio común, pues esas *qualia* constituyen la única realidad de mi mundo, de mi espacio privado. Por tanto, el objeto es una construcción lógica y la realidad un gran sistema lógico de todas las apariencias percibidas privadamente, pero que coincide con el sentido común general. Esta doctrina se ha llamado *construccionismo lógico*, ya que todo lo que observamos es una «construcción lógica» por la que enlazamos todas las percepciones que tenemos de un objeto.

La lógica, por tanto, otorga a la filosofía una claridad que ha ido perdiendo a lo largo de los siglos. Contaminada por el lenguaje común, los problemas filosóficos se han complicado y se han



vuelto irresolubles. La lógica, sin embargo, ofrece un lenguaje científico lógico y unívoco. Con esta finalidad, Russell desarrolló un método de análisis del lenguaje, llamado *atomismo lógico*.

El análisis filosófico ha de llegar a átomos, que no son ni físicos ni psíquicos, sino lógicos. Este atomismo se fundamenta en la teoría del *lenguaje ideal*, según la cual, como la realidad se expresa en el lenguaje, de la estructura del lenguaje debe poder deducirse la estructura de la realidad. Pero para conseguir un lenguaje lógicamente perfecto —«que sólo posea sintaxis, sin vocabulario»— ha de llevarse a cabo un *análisis reductivo*, que reduzca el lenguaje a sus *proposiciones atómicas*. Una proposición atómica es aquella que expresa un *hecho atómico*, por ejemplo, «esto es rojo». Junto a las atómicas están las *proposiciones moleculares* o compuestas. Por último, el lenguaje ordinario contribuye con proposiciones generales cuya expresión lógica es incorrecta. La metafísica tradicional, según Russell, está «plagada de errores» porque su gramática es la gramática del lenguaje ordinario.

Influenciado por el «empirismo radical» de William James (1842-1910), Russell mantuvo el *monismo neutral*, teoría que suprime la dualidad de mente y materia. Se puede conocer a una persona, piensa Russell, sin suponer «un diminuto e imperceptible ego subyacente a las apariencias». Sin embargo, la conciencia no queda totalmente eliminada, como en el planteamiento de James, sino relegada a lo cognoscitivo. Los deseos y tendencias son explicados al margen de la conciencia, como puras reacciones a estímulos externos, siguiendo la psicología conductista de John B. Watson (1878-1958).

Bertrand Russell también metió las narices en cuestiones de ética, pasando de una «ética objetiva», que considera el bien y el mal como cualidades pertenecientes a los objetos —tesis que defendió en sus primeros escritos sobre el tema—, a una «ética subjetivista», según la cual el sujeto es el único árbitro y el creador de los valores. Los deseos son los que confieren valor a una acción: lo bueno y lo malo se derivan del deseo, y no de principios morales establecidos. La lógica no nos puede ayudar en los juicios de valor, pues, como ya vio Hume, en ellos se produce una falacia naturalista, un salto ilegítimo del plano descriptivo al prescriptivo. Aunque los juicios morales no son otra cosa que expresiones del deseo, Russell cree que se puede superar el subjetivismo, puesto que aunque todo deseo es subjetivo, el objeto del deseo es universal. En eso consiste la ética, en el intento de conseguir que los deseos colectivos sean aceptados por los individuos, o, al revés, que los de los individuos sean los del grupo.

La ética debe preocuparse ante todo de la conquista de la felicidad, como reza el título de una de sus obras publicada en 1930. En ella analiza las causas de la infelicidad, como son el byronismo (el sentimiento de culpabilidad), el hastío, y su contrario, la excitación buscada con intensidad, el afán de competición y el egocentrismo, la fatiga, la envidia, el concepto de pecado, la manía persecutoria y el miedo a la opinión pública; y también las de la felicidad, entre las que se encuentran: el gusto por la vida, el entusiasmo, el afecto, la familia, el trabajo y el ocio. «Los hombres —escribe— no son felices en una prisión, y las pasiones encerradas dentro de nosotros mismos constituyen la peor de las prisiones». De ahí que en una obra, en su tiempo escandalosa, *Matrimonio y moralidad* (1929), se proponga liberar a la moral sexual de la época de las cadenas que la oprimen: los tabúes culturales, las supersticiones religiosas y los prejuicios sociales. Russell consideraba urgente una desmitificación del sexo a través de la educación sexual, de la

normalización de ciertas conductas demonizadas por la sociedad, como el divorcio, la prostitución o las relaciones prematrimoniales, y el mayor protagonismo de la mujer.

La liberación sexual traerá irremediablemente la felicidad, porque los seres humanos (sobre todo las mujeres) ya no estarán pervertidos por el sentido del pecado, que para nuestro autor es uno de los mayores males que la religión ha hecho a la humanidad (tal como explica en *Por qué no soy cristiano*). Russell estaba convencido de que con la liberación sexual mejorarían las relaciones personales y sociales, y que se reduciría drásticamente el ejercicio de la prostitución.

Sir Bertrand Russell fue un pensador comprometido socialmente. Lo vemos, a sus ochenta y ocho años, protagonizando una sentada en Great George Street de Londres como protesta por la proliferación nuclear, y, a sus noventa, encarcelado. Rechazó tanto el credo capitalista como el comunista, lo que le situó fuera de la política en sentido convencional. No fue un político; en todo caso, un reformador social, que defendió sus ideas de forma pacífica e inteligente, con excentricidad, rayando en la desobediencia civil, pero siempre manteniendo ese porte de filósofo ilustrado en pleno siglo xx.

Para meter las narices...

El Russell lógico-matemático es más arduo que el Russell, digámoslo así, instigador moral. Por eso, resulta más fácil (e interesante) comenzar por *La conquista de la felicidad* (Espasa-Calpe, Madrid, 2000), por ejemplo, para seguir después con *Matrimonio y moral* (Cátedra, Madrid, 2001) y *¿Por qué no soy cristiano?* (Edhasa, Barcelona, 1995). Ahora ya se puede pasar a temas más específicos, como *Ensayos filosóficos* (Alianza, Madrid, 2003), *Ensayos impopulares* (Edhasa, Barcelona, 2004), *La perspectiva científica* (Ariel, Barcelona, 1989) y, finalmente, *Los principios de la matemática* (Círculo de Lectores, Barcelona, 1996).

La lógica es, para Russell, la gran libertadora, como hemos visto; sin embargo, también nos puede poner entre la espada y la pared, como en la famosa paradoja creada por él. Dice así: «Los conjuntos se pueden dividir en dos tipos: los que se contienen a sí mismos como miembros y los que no. Un ejemplo de los primeros sería el conjunto de las cosas pensables, pues a su vez es una cosa pensable. Un ejemplo de los segundos podría ser el conjunto de los filósofos, pues el conjunto en sí no es un filósofo y, por tanto, no pertenece al conjunto como miembro. Si consideramos ahora el conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos como miembros, ¿él está contenido en sí mismo como miembro? Si lo está, por definición no se contiene a sí mismo, luego no lo está. Pero si no lo está, por definición, debe estar».

La versión popular de la paradoja de Russell es la del barbero. En cierto pueblo, el alcalde publicó el siguiente decreto: «El barbero afeitará solamente a los varones del pueblo que nunca se afeiten a sí mismos, y además, quien no se afeite a sí mismo deberá ser afeitado siempre por el barbero del pueblo». ¿Qué hará el barbero, que es un varón del pueblo, cuando ya tenga las barbas crecidas y quiera afeitarse?

Russell tuvo fama de agnóstico y ateo, lo que le trajo algunos problemas, pero también le ocasionó algunas jugosas anécdotas, como la que cuenta Martin Gardner, en su libro *¿Tenían*

ombligo Adán y Eva? (Debate, Barcelona, 2001): cuando Bertrand Russell fue encarcelado por oponerse a la entrada de Inglaterra en la Primera Guerra Mundial, el alcaide de la prisión le preguntó cuál era su religión. Russell le respondió: «Agnóstico». Después de pedirle que lo deletreara, el alcaide suspiró y dijo: «Bueno, hay muchas religiones, pero supongo que todos adoramos al mismo Dios». «Aquel comentario —dice Russell en su autobiografía— me mantuvo animado durante aproximadamente una semana».

Cuentan que durante la celebración de su noventa aniversario, una dama le preguntó qué haría si, al morir, se diese cuenta de que estaba equivocado y se encontrara con Dios cara a cara. Russell, imaginando un diálogo con Dios, respondió: «Le preguntaría por qué no nos ha dado pruebas más claras de su existencia».

Muchas otras anécdotas y vivencias se encuentran en su monumental *Autobiografía*, publicada en 3 volúmenes por Edhasa (Barcelona, 1991). Es célebre el debate radiofónico que mantuvo con Frederick Copleston en la BBC sobre la existencia de Dios (publicado en la revista *Humanitas* en 1948), donde defendió y argumentó su agnosticismo: «Yo no afirmo dogmáticamente que no hay Dios —decía—. Lo que sostengo es que no sabemos que lo haya» (*Debate sobre la existencia de Dios*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1978).

Otra de las muchas formas que tiene Russell de hacernos pensar es esta hipótesis filosófica: «¿No podría ser que el mundo hubiera sido creado hace escasos minutos, pero provisto de una humanidad que recuerda un pasado ilusorio? ¿No podría ser que todos hubiéramos aparecido en el mundo hace cinco minutos, pero con la memoria que actualmente tenemos, o como si se hubieran injertado en nuestra mente imágenes pasadas que no son reales?».

La pipa, como un interrogante, acompañó a Russell durante toda su vida. Parece que el tabaco no hizo mella en su salud ni en su sentido del humor. Sobre este tema solía decir: «Dejar de fumar es fácil, yo lo hago cada lunes».

40. WITTGENSTEIN

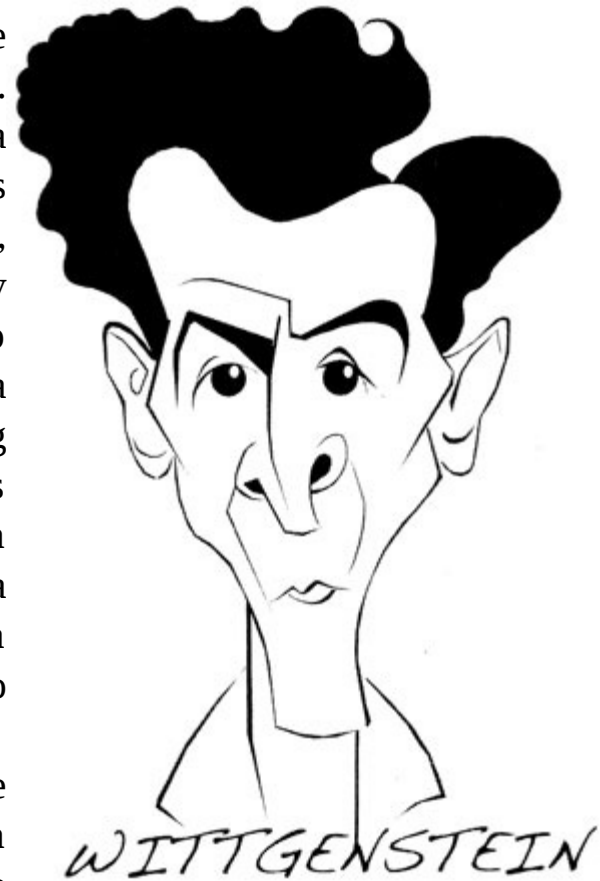
Nariz lógico-filosófica

Los retratos o bustos de los filósofos habitualmente muestran hombres barbilengos y sesudos que suelen rondar el final de la edad madura si no es que están ya metidos en la senectud. Claro que hay excepciones, pero lo son por razón de una vida corta, como ocurre con Pico della Mirandola, que murió a los treinta y un años, con Pascal, muerto a los treinta y nueve, con Kierkegaard, que vivió cuarenta y dos, o con Spinoza y Mounier, que no llegaron a los cuarenta y cinco. El repertorio de efigies de filósofos demuestra a las claras que en filosofía no hay niños prodigio. Sin embargo, el caso de Ludwig Wittgenstein es una excepción: su fotografía más conocida es la de un hombre maduro, pero joven. La foto de Wittgenstein contrasta con las que conservamos de Bertrand Russell, ya entrado en años. Al compararlas, a uno se le representa la imagen del nieto y su abuelo, cuando la diferencia de edad no era tanta.

Quizá lo que nos ocurre con estos dos personajes es que sabemos que la filosofía ganó para sí al «joven» Wittgenstein gracias a los *Principia mathematica* de Russell. La lectura de esta obra hizo emerger a la agazapada nariz del discípulo, quien escribió un libro asombroso: el *Tractatus logico-philosophicus* (que junto con un artículo fue todo lo que publicó en vida).

El *Tractatus* es fruto de los cuadernos de notas que, según propia confesión, escribía en las trincheras durante la Primera Guerra Mundial. Ludwig Wittgenstein nació en Viena en 1889 en el seno de una familia aristocrática. Estudió ingeniería, pero siempre tuvo inquietudes filosóficas. La guerra le pilló en el momento en que estaba madurando su pensamiento. Tras la etapa del *Tractatus*, empezó su labor de maestro de enseñanza primaria en un pueblo austríaco, distanciándose del mundo académico. A partir de 1929 vuelve al estudio de la filosofía y comienza a criticar la visión de su primera obra. Prepara las *Investigaciones filosóficas*, que se publicarán postumamente en 1953, y deja, entre otros, dos manuscritos, que aparecerán en 1958: *Cuaderno azul* y *Cuaderno marrón*. Murió en 1951.

El arranque del *Tractatus* es sorprendente: «El mundo es todo lo que acaece». Y sigue: «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas». ¡Casi nada! Pero eso no es todo, porque la proposición 1.13 (todo el libro está dividido en proposiciones numeradas) dice: «Los hechos en el espacio lógico son el mundo». ¡Como para darse con un canto en las narices! ¿De qué mundo estaba hablando este intrépido joven? No de las casas, los hombres, las calles, los árboles o la



lluvia, sino del «espacio lógico». ¿Habría que ser un osado astronauta para explorar ese «espacio»? En cierto modo, sí. Quien quiera conocer el mundo, avisa Wittgenstein, debe vestirse el traje de cosmonauta, un traje cuya escafandra nos permite ver un espacio compuesto por signos lingüísticos.

Como el pescador que utiliza un tipo de red dependiendo de los peces que quiera pescar, para conocer el mundo nosotros nos hacemos «figuras de los hechos», es decir, esquemas lógicos que representan modelos de la realidad que queremos conocer. Esas figuras las expresamos por medio de proposiciones lingüísticas que se ajustan o no a la realidad. Las proposiciones desajustadas son de dos tipos: las que contienen signos carentes de significado, como las mal construidas o las de carácter metafísico, y las que apuntan a objetos fuera del mundo queriendo expresar lo inexpresable, como las proposiciones sobre ética o las que pretenden esclarecer el sentido del mundo. Esto significa que «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo». Esta conclusión elimina muchos problemas filosóficos que no son sino seudoproblemas causados por un uso indiscriminado del lenguaje.

Los filósofos han metido las narices en territorios vedados, se han saltado las normas lógico-filosóficas y han sembrado la confusión. Los filósofos han penetrado en el territorio de lo místico, de lo que está más allá de lo pensable y expresable con claridad, de lo que no puede ser dicho, aunque sí mostrado, del campo ontológico que está más allá de la experiencia y que indaga no ya cómo es el mundo, sino qué es. Pero sobre «eso» sólo cabe el silencio; es la última proposición del *Tractatus*: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse».

De pronto, el ingeniero-filósofo decidió cambiar de aires y se recluyó en un pueblo austríaco dedicado a la enseñanza primaria. El contacto con los niños que comienzan a usar el lenguaje le hizo replantearse algunas cosas y desarrollar su *teoría de los juegos del lenguaje*.

El aprendizaje de una lengua es similar a un juego; no basta con conocer el significado de las palabras, sino que hay que conocer también su *uso* o aplicación en el entorno, es decir, en las circunstancias de cada lenguaje. Como consecuencia, no existe un metalenguaje, un lenguaje ideal, sino diversos usos. La función principal del lenguaje no es reflejar ni describir el mundo, sino que es una forma de conducta con muchas funciones, como describir, informar, contar historias y chistes, ordenar, adivinar, relacionar... Las proposiciones lingüísticas, entonces, no son significativas sólo porque expresen figuras de la realidad, sino sobre todo porque expresan diferentes funciones o juegos del lenguaje.

El significado de una palabra viene dado por el uso que de ella se hace en el lenguaje y su sentido viene determinado por el contexto. El problema surge cuando confundimos los contextos y jugamos a un juego con las reglas de otro. La nariz lógico-filosófica de Wittgenstein acaba metida de lleno en la pragmática: para clarificar lo que pensamos debemos aclarar lo que decimos y para aclarar lo que decimos debemos atender a su uso.

Wittgenstein encomienda a la filosofía dos misiones: por una parte, describir los hechos: «Toda explicación debe desaparecer y no ser reemplazada sino por la descripción»; y por otra, una misión terapéutica: debe curar y purificar al lenguaje de los excesos metafísicos que lo distorsionan. En este sentido, afirma en las *Investigaciones filosóficas*: «Los problemas filosóficos nacen cuando el lenguaje se va de vacaciones».

Para meter las narices...

La puerta de entrada a la obra de Wittgenstein es su famoso *Tractatus logico-philosophicus* (Alianza, Madrid, 2002). Escrito en cuadernos de campaña durante la Primera Guerra Mundial, fue prologado por Bertrand Russell, quien afirma que el mensaje exacto del libro es «la teoría de lo que puede ser dicho en las proposiciones y lo que no puede ser dicho, sino solamente mostrado». Consta de 527 párrafos en numeración decimal (1, 1.1, 1.11, 1.12, 1.13, 1.2...), distribuidos en siete proposiciones principales.

Cruzado el umbral, se puede uno adentrar por las *Investigaciones filosóficas* (Crítica, Madrid, 1988), *Los cuadernos azul y marrón* (Tecnos, Madrid, 1984), la *Conferencia sobre ética* (Paidós, Barcelona, 1995) o los *Diarios secretos* (Alianza, Madrid, 1998), donde anotó sus experiencias en la guerra.

Sobre el pensador austríaco véase el libro de Wilhelm Baun, *Wittgenstein* (Alianza, Madrid, 1988), el clásico de Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein* (Taurus, Madrid, 1998) o la extensa biografía de Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio* (Anagrama, Barcelona, 2002).

Ludwig Wittgenstein pertenecía a una de las familias más ricas de Europa. Era el menor de ocho hermanos. Su padre, Karl Wittgenstein, fue un magnate de la industria del acero en Austria y un mecenas de las artes, especialmente de la música. Cuando murió el padre, Ludwig renunció a la parte de su herencia a favor de sus hermanas. Gustav Klimt retrató a una de ellas: Margaret Stonborough en 1905. Tres de sus hermanos, Hans, Rudolf y Kurt, acabaron suicidándose. Paul, dos años mayor que nuestro filósofo, era un joven pianista con un futuro prometedor, pero perdió la mano derecha en la Primera Guerra Mundial. Su tesón le hizo trabajar de firme para componer y adaptar piezas musicales y poder tocarlas con una sola mano. Si Ludwig se instaló en Inglaterra, Paul lo hizo en Estados Unidos, continuó dando conciertos y muchos compositores escribieron obras para él, por ejemplo, Maurice Ravel compuso su *Concierto de Piano para la Mano Izquierda en Re Mayor*.

Wittgenstein mantenía que propiamente no existían los problemas filosóficos, en todo caso, se producía un mal uso del lenguaje. Ese convencimiento le llevó, en cierta ocasión, a perder los estribos y a alzar en tono amenazante el atizador que tenía en la mano contra su compatriota Popper. La anécdota es muy conocida, aunque presenta tantas versiones como personas la presenciaron. David Edmonds y John Eidinow, dos periodistas de la BBC, escribieron un libro titulado *Wittgenstein's Poker, El atizador de Wittgenstein*. Los hechos acaecieron la noche del 25 de octubre de 1946 en el Club de Ciencia Moral de la Universidad de Cambridge. Allí estaban reunidos unos cuantos profesores y estudiantes, presididos por Wittgenstein, para escuchar a Karl Popper, invitado por Bertrand Russell. Popper, que acababa de llegar a Inglaterra para ocupar una cátedra de la London School of Economics, tenía que hablar sobre el tema previsto: «¿Hay problemas filosóficos?».

Popper comenzó a justificar que la filosofía se enfrenta a verdaderos problemas que van más allá de la solución de adivinanzas: la objetividad de la ciencia o las reglas morales, por ejemplo.

Wittgenstein, que no estaba de acuerdo, se puso en pie e interrumpió al conferenciante alzando mucho la voz, como era su costumbre cuando estaba nervioso. Popper, lejos de calmarlo, continuó manteniendo su postura, a lo que el autor del *Tractatus* respondió asiendo el atizador de la chimenea y levantándolo a la vez que inquiría: «¡Deme usted un ejemplo de regla moral!». Popper respondió mirándole a los ojos: «No se debe amenazar a los conferenciantes con el atizador». Wittgenstein no aguantó más y, lleno de ira, arrojó el atizador contra las brasas de la chimenea y salió de la habitación dando un portazo tras de sí.

No quedó, sin embargo, del todo claro si «amenazar a los conferenciantes con el atizador» era una regla moral o una cuestión de malos modales.

Wittgenstein buscó siempre la soledad. Vivió sus últimos años solo en una cabaña en la costa de Irlanda. No veía a nadie, no hablaba con nadie: le bastaban sus pensamientos.

41. MOUNIER

Muy personal

En contraste con el celo lógico y el interés científico de la filosofía analítica, surgió en los años 1930 un movimiento filosófico impulsado por el pensador francés Emmanuel Mounier. Se trata del personalismo. En sentido amplio es personalista aquella filosofía que reivindica la dignidad de la persona como ser espiritual. La Primera Guerra Mundial y el crac del 29 habían dejado a la persona bajo mínimos, convertida en mero individuo. Así de escuálida, se convertiría en unos años en carne de holocausto o en víctima del comunismo del Este y del consumismo del Oeste. Bruno, el protagonista de *El niño con el pijama de rayas*, pregunta a su padre quiénes son todas esas personas que están al otro lado de la alambrada y recibe esta respuesta: «Esas personas... bueno, es que no son personas, Bruno». Mounier advirtió que si comenzamos por quitar al hombre su condición de persona, acabaremos quitándole todo.

Emmanuel Mounier nació en Grenoble en 1905. De origen campesino, sus padres lo mandaron a París para estudiar medicina, pero él acabó estudiando Filosofía, su verdadera vocación. Pero en la Universidad de la Sorbona se encontró con una filosofía despegada de la vida. Su desencanto se desvaneció cuando topó con la obra de Charles Péguy, un pensador comprometido con su cristianismo. Fue influido también por Blondel y Bergson, y conoció a Maritain, Marcel, Berdiaev y Guittou, con los que mantuvo coincidencias y discrepancias. En un primer momento se dedicó a la enseñanza, pero el crac del 29 le hizo pensar que la crisis económica que estaba sufriendo Occidente enmascaraba una crisis espiritual y se puso manos a la obra. En 1931 fundó, junto a G. Izard y A. Déléage, la revista *Esprit*, de la que será director hasta su muerte. Toda su vida giró en torno a esta revista, de la que se convertirá en el mayor colaborador. Algunos de sus escritos son colecciones de artículos aparecidos en *Esprit*. En 1935 publicó *Revolución personalista y comunitaria* y un año más tarde *Manifiesto al servicio del personalismo*, en 1946 vio la luz su *Tratado del carácter*, y un año antes de su muerte, la obra *El personalismo*. Murió repentinamente en 1950.

En un primer momento, el pensador francés se muestra afín al existencialismo, pues ve en esta corriente filosófica, como afirma en su *Introducción a los existencialismos* (Guadarrama, Madrid, 1973), una reacción contra los excesos de la «filosofía de las ideas», por una parte, y de la «filosofía de las cosas», por otra. La «filosofía de las ideas» busca los conceptos universales abstractos y se pierde en clasificaciones y categorías. La «filosofía de las cosas» cosifica al



hombre, lo trata como un objeto más entre los objetos naturales. La primera es el racionalismo; la segunda, el positivismo. En fin, «parece que los filósofos, de acuerdo con los científicos, se ingeniaron para vaciar el mundo de la presencia del hombre» (p. 22).

El existencialismo denuncia esos dos excesos y sitúa la existencia del hombre como el problema primordial de la filosofía. Sin embargo, Mounier no acepta el existencialismo, por cuanto tiende al solipsismo y al pesimismo. Cree, por tanto, necesaria una nueva forma de pensar el ser humano de forma radical defendiendo su carácter personal no sólo en el ámbito intelectual, sino también en la práctica, de ahí que en su obra *Tratado del carácter* hable de una «ciencia combativa».

Mounier afirma, como ya hemos dicho, que el personalismo surgió como respuesta a la crisis de 1929. Al comienzo de su *Manifiesto* declara: «Llamamos personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo». Este primado de la persona significa que cada individuo humano es un absoluto, y que por encima de la persona sólo hay un Dios también personal.

La persona, reconoce Mounier, no es susceptible de una definición rigurosa, sino que es la presencia misma del hombre. A pesar de ello, en su *Manifiesto al servicio del personalismo*, la define como «un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser». La persona, añade, es un «espíritu encarnado». Esto no debe ser entendido platónicamente, porque el hombre es cuerpo con igual título que es espíritu, es todo entero cuerpo y todo entero espíritu.

En el plano de la personalidad psicológica, realiza una caracterización fenomenológica de las *dimensiones de la persona*. Estas dimensiones son tres. La primera es la *vocación*, como principio de unificación e integración progresiva de todos sus actos. Es el acto propio de la persona, su principio espiritual. La segunda dimensión es la *encarnación*, ya que la persona como «espíritu encarnado» ha de afrontar la vida sensible y las necesidades materiales. La tercera dimensión es la *comunidad*, ya que la persona se encuentra a sí misma dándose a la comunidad. En su esencia, la persona no es un individuo aislado, sino radicalmente comunitaria. Para llevar a cabo esta comunidad, tiene que realizar los actos propios de comunicación: ha de salir de sí misma, ha de comprender a los otros, ha de asumir su propio destino, ha de darse a los demás y ha de ser fiel.

Para llevar a cabo las *dimensiones de la persona*, deben realizarse correlativamente tres ejercicios esenciales: la *meditación*, para buscar la vocación; el *compromiso*, como reconocimiento de su encarnación; y el *desprendimiento*, para favorecer la comunidad.

La dimensión comunitaria pone de manifiesto que existe una radical distinción entre individuo y persona. El individuo es como la parte superficial de la persona, por tanto, lo más unido a la materia y, como tal, más disperso e impersonal. Los desórdenes egoístas nacen del individuo: la avaricia, la agresividad, la propiedad... La persona, en cambio, indica señorío, generosidad, ya que nace de la parte espiritual y nuclear del hombre.

El concepto de comunidad que está manejando Mounier no se identifica con el de sociedad. La sociedad es algo impersonal, por eso hay muchos tipos y formas de sociedades. La sociedad no tiene rostro, es el ámbito del *se* («se dice», «se hace»), donde surgen las *masas*, aglomerados

humanos anónimos, despersonalizados. En la sociedad falta comunicación interpersonal y verdadera solidaridad, porque se ha fundado en los individuos y se ha prescindido de los valores espirituales que aporta la persona.

La comunidad, en cambio, surge de la reunión de personas, cuando el yo es capaz de abrirse y extenderse al *nosotros*. Para que haya comunidad cada yo ha de descubrir a cada uno de los otros como persona y tratarlos como tales. Considera a los demás como prójimos, a los que ama, ya que el *amor* es el primer vínculo de la comunidad y realiza la misma función que la *vocación* en la unidad del ser personal. De esta forma, la comunidad personalista es como una persona de personas.

Para lograr esta comunidad personalista, se hace necesaria una revisión de las estructuras fundamentales de la sociedad actual. Esta revisión dará lugar a nuevas estructuras como la *educación personalista*, es decir, una pedagogía fundada en el esplritualismo; la *familia*, haciendo hincapié en la personalidad de la mujer; la *cultura de la persona*, ya que las colectividades no crean cultura, sino la comunidad de personas; la *economía de la persona*, en contra de la economía capitalista, que se organiza al margen e, incluso, contra las personas.

Mounier hace una crítica de los sistemas opuestos al personalismo. Para él, como titula un apartado de su *Manifiesto*, el mundo moderno está contra la persona. Las doctrinas que van contra ella son:

El individualismo liberal y capitalista, que ha desencadenado fuerzas económicas impersonales, así como la tiranía del industrialismo. Esta civilización burguesa e individualista implica la corrupción de los valores espirituales, sustituyéndolos por aspiraciones materiales.

Los fascismos y totalitarismos, que son los máximos enemigos del personalismo, pues suponen el dominio de lo irracional y el desprecio total de las personas, convirtiéndolas en masa fácil de oprimir, y sus libertades fáciles de suprimir.

Y el comunismo marxista, pues al negar las realidades espirituales, no da cabida ni la persona ni sus valores propios, como la libertad y el amor.

El personalismo no es solamente una actitud, pero tampoco un sistema; se constituye con todo derecho en una filosofía con muchas variantes; así, podemos encontrar el personalismo tomista de Jacques Maritain, el personalismo existencialista de Gabriel Marcel, el personalismo metafísico de Maurice Nédoncelle, el personalismo vital de Julián Marías; y una gran cantidad de pensadores que pueden considerarse personalistas, como Jean Lacroix, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Nicolai Berdiaev, Romano Guardini, Edith Stein, René Le Senne, Martin Buber, Karol Wojtyła, Xavier Zubiri, Alfonso López Quintás, Carlos Díaz...

Para meter las narices...

Las *Obras completas* de Mounier fueron publicadas por Sígueme (Salamanca, 1988) en cuatro volúmenes, pero la edición está agotada. La misma editorial ha publicado, en un volumen de casi mil páginas, los textos fundamentales de nuestro autor: *El personalismo: antología esencial* (2002). La obra *El personalismo* (poco más de cien páginas) puede encontrarse en Acción Cultural

Cristiana (Madrid, 1997). Otros libros asequibles son: *Cartas desde el dolor* (Encuentro, Madrid, 1988) y *Mounier en Sprit* (Caparros, Madrid, 1997).

Para ahondar en el pensamiento de Mounier hay que meter las narices en el libro de Carlos Díaz, *Emmanuel Mounier* (Palabra, Madrid, 2000) y para tener una visión de la filosofía personalista, en el de Juan Manuel Burgos: *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*, en la misma editorial.

La cita de la entrada está en John Boyne, *El niño con el pijama de rayas* (Salamandra, Barcelona, 2007, p. 57).

Jean Toulat, en *Esos niños especiales: la respuesta del amor* (Rialp, Madrid, 1991), nos cuenta que en 1938 Emmanuel Mounier sufrió un duro golpe al conocer que su hija, que entonces tenía siete meses de edad, padecía una encefalitis que la dejaría con serias deficiencias para toda la vida. Al año siguiente, movilizado por la guerra, escribió a su mujer Paulette, henchido de fe después de «hacer cantar a mi corazón»: «¿Cuál será el esplendor oculto en este pequeño ser que no puede expresar nada a los hombres...? Françoise, hijita mía, eres para mí la imagen de la fe».

42. ADORNO

Nariz crítica

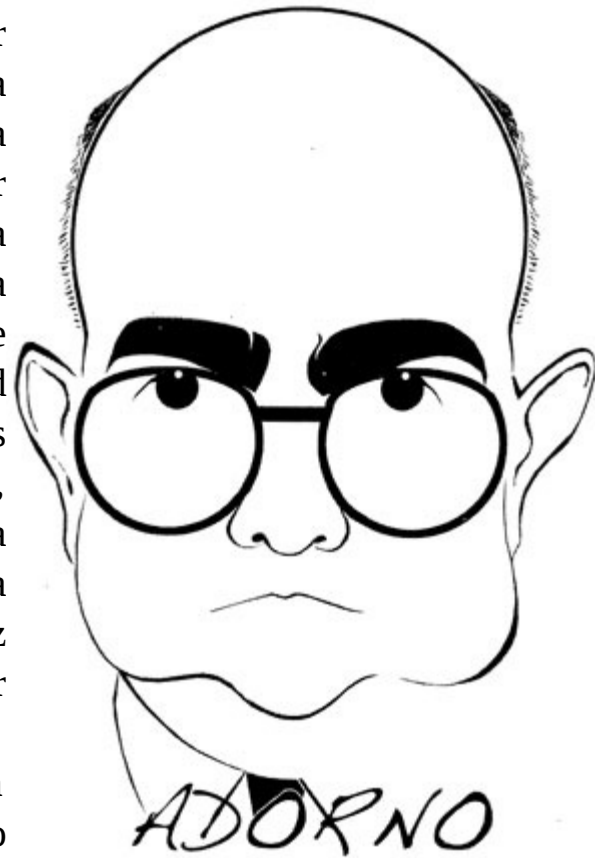
En 1923 se fundó en Francfort, inspirado en el marxismo, el Instituto para la Investigación Social. Su objetivo era estudiar la tendencia de las sociedades democráticas modernas a identificarse con el poder que las domina y dar respuesta a la pregunta sin resolver del pensamiento marxista ortodoxo: por qué no se había producido la revolución social esperada. La «teoría crítica» de la llamada Escuela de Francfort pretendía desenmascarar las relaciones de dominio que están en la base de la sociedad y que se sustentan en una mentalidad tecnológica. Esta forma de pensar llevó a uno de sus miembros, Theodor Adorno, a un «pesimismo cultural», como lo han calificado algunos, que se manifiesta en la expresión seria de su cara, en los labios apretados y en una mirada que parece perderse más allá del objetivo. La nariz crítica, sin embargo, queda enmarcada, como un trapecio, por unas grandes gafas de pasta.

Theodor Wiesengrund Adorno nació en Francfort en 1903. Utilizó sólo su segundo apellido porque el primero «sonaba judío». Estudió filosofía, sociología, psicología y música en su ciudad natal, y tras doctorarse en filosofía viajó a Viena. Desilusionado, regresó un año más tarde e inició una habilitación sobre Kant y Freud, que fue rechazada. Pero en 1931 consiguió la habilitación con una tesis sobre Kierkegaard, que se publicó dos años más tarde, el mismo día del ascenso al poder de Hitler. Aceptada la tesis, pudo incorporarse al Instituto, pero por razones políticas marchó a Oxford y posteriormente se exilió en Estados Unidos, donde se habían trasladado los miembros de la Escuela.

En 1947 publicó, junto a Max Horkheimer, *La dialéctica de la Ilustración*, y en 1951, *Minima moralia*. Dos años más tarde volvió a Francfort, donde publicó *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad* (1955). Tras la jubilación de Horkheimer, asumió la dirección del Instituto. En 1966 apareció *Dialéctica negativa*. Murió en 1969. Al año siguiente vería la luz su obra capital: *Teoría estética*. Su amigo, Thomas Mann, dice de él que siempre vivió indeciso entre la filosofía y la música.

Aparte de Adorno y Horkheimer, se consideran miembros de la Escuela de Francfort: Walter Benjamin, Erich Fromm y, en una segunda época, Herbert Marcuse, Max Weber y Jürgen Habermas. El punto de arranque de la Escuela es su «teoría crítica», que presenta cuatro frentes principales:

La crítica de la sociedad burguesa. Desde su posición de teóricos marxistas, combaten las



estructuras de la sociedad capitalista o lo que llaman «conciencia burguesa».

La crítica del marxismo. El primer frente no significa que abracen un marxismo dogmático estalinista, sino que buscan abrir nuevos caminos para una interpretación abierta del marxismo.

La crítica de la filosofía tradicional. Sobre todo, su crítica va dirigida a la metafísica y a la religión, que consideran como superestructuras ideológicas alienantes, que se mantienen como restos de antiguas mitologías.

Y la crítica de la razón ilustrada. La sociedad burguesa ilustrada ha instrumentalizado la razón, convirtiéndola en medio de dominio sobre los hombres. Esta razón instrumental ha creado una cultura tecnificada y mecanizada. La crítica dará como resultado un nuevo encaminamiento de la razón hacia su auténtica autonomía.

En la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno analiza, junto a Horkheimer, los mecanismos culturales de dominación de la sociedad occidental. Siguiendo muy de cerca a Nietzsche, los autores ven cómo la razón ha provocado su propia autodestrucción y la humanidad se asoma al abismo de una nueva forma de barbarie. El origen de esta situación hay que buscarlo en la Ilustración, que convirtió la razón en un *Logos* dominador, cuyas manifestaciones modernas serían el fascismo y el nazismo. Los ideales ilustrados idolatraron a la Razón y la convirtieron en razón instrumental y, lejos de traer la emancipación y la felicidad, nos han llevado a la dominación del hombre por el hombre: «La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad».

Hubo un momento en que los seres humanos, en vez de intentar comprender el mundo, quisieron dominarlo, con lo que restablecieron la ley del más fuerte y la aplicaron a la vida social en forma de dominio de los poderosos. Al hombre moderno le ha pasado como a Ulises, quien para combatir a las fuerzas naturales tuvo que desarrollar su astucia, pero al hacerlo se convirtió en instrumento de su propia astucia, dominado en cierto modo por ella.

«Teoría crítica» se opone a «teoría tradicional», que según Adorno se halla inmersa en la lógica de la identidad. La teoría tradicional pretende ser una teoría «pura», una «mera» teoría, imparcial y objetiva, y por ello mismo resulta incapaz de captar lo real, porque al buscar la formulación de principios generales y últimos, se hace totalmente abstracta, es decir, ajena al marco histórico-social del que surgen los problemas reales. Y los problemas reales son: una sociedad desencantada, llena de dolor, de conformismo, de apariencias y de falta de libertad.

La «teoría crítica», por el contrario, mantiene que toda teoría se encuentra enraizada en un marco social determinado; que está sustentada por intereses y, aunque parezca objetiva, está influida siempre por una ideología; que toda abstracción deforma la realidad, y que toda teoría tiene una implicación práctica, un compromiso con la *praxis* histórica.

La nariz crítica de Adorno tiene que enfrentarse a la ciencia positiva, que, instalada en la identidad, desprecia la diferencia y «aterroriza» a la filosofía que, a lo sumo, puede ser admitida como «poesía meditativa». En un mundo en que la filosofía ha sido desterrada, campea la apariencia. Vivimos en un mundo de imágenes y ficciones, en un mundo de cosificación y de mercancías. Los seres humanos creen ser libres pero no lo son, están sometidos a las condiciones

sociales que impone la producción capitalista, viven en «la prisión al aire libre en la que se está convirtiendo el mundo» (*Prismas*).

En una situación así, la lógica de la identidad sólo puede guardar las apariencias. Se necesita una «dialéctica negativa», que abogue por la «disonancia», la «contradicción», la «libertad», «lo divergente», «lo inexpresable»... como una nueva forma de pensar que no reduzca la realidad al concepto. No se trata de renunciar a la filosofía, sino de transformarla; no se trata tampoco de convertirla en una forma de arte, porque si es arte ya no es filosofía; no se trata tampoco de renunciar a los conceptos, sino de tomar conciencia de que la filosofía de la no identidad tiene sus limitaciones: «En principio, la filosofía puede siempre ir a la deriva, que es la única razón por la que puede ir hacia delante» (*Dialéctica negativa*).

Adorno no ve posible cambiar la realidad desde dentro, sino que cree que el pensador dialéctico ha de situarse fuera del sistema. Quizá esto no solucione nada, pero es lo que hay que hacer. No porque la filosofía no sirva para nada, en el sentido de que no sirve para dominar la naturaleza, significa que debemos arrinconarla; al contrario, justamente porque no sirve para nada es más útil que nunca. «Quien hoy elija por oficio —afirma al principio de *La actualidad de la filosofía*— el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento».

Así como Kierkegaard consideraba al individuo como el punto fuera del sistema que podía enfrentarse al sistema (se refería al sistema hegeliano), Adorno quiere conservar a toda costa la subjetividad en un mundo objetivista y cosificador. En su última obra, *Teoría estética*, ve esa subjetividad encarnada en el objeto artístico que lucha por mantener su valor contra la embestida de un mercado que equipara valor y precio, en un mundo de marchantes y críticos que eliminan del objeto artístico su aspecto esencial para convertirlo en mera mercancía. El arte —como la filosofía— debe situarse fuera del sistema de mercado, debe constituir una elite, incomprensible para la mayoría, con el fin de salvaguardar su integridad y no ser absorbido, cosificado, normalizado por la sociedad capitalista.

El propio «pesimismo cultural» adorniano abre una puerta a la esperanza, lo que ocurre es que la puerta es estrecha y no se puede franquear en masa.

Para meter las narices...

Casi todas las obras importantes de Adorno están editadas en castellano: *Dialéctica de la Ilustración* (con M. Horkheimer), *Minima moralia*, *Dialéctica negativa*, *Teoría estética*, *Escritos musicales*, *Kierkegaard: construcción de lo estético* (diversas ediciones en Akal, Taurus y Trotta). También son interesantes: *Bajo el signo de los astros* (Laia, Barcelona, 1986), donde encontramos al filósofo argumentando contra los horóscopos, y *Prismas: crítica de la cultura y la sociedad* (Ariel, Barcelona, 1962).

En esta última, en el artículo dedicado a «Aldous Huxley y la utopía», comienza hablando de la inmigración en Estados Unidos. En el siglo XIX, el emigrante europeo buscaba en el Nuevo

Mundo hacer fortuna y alcanzar el bienestar que le negaban los superpoblados países de Europa. El inmigrante pocas veces conseguía cumplir la utopía, sino que acababa siendo subsumido por el sistema. Cien años más tarde emigraron los intelectuales y les ocurrió otro tanto. Al respecto escribe:

«Lo que pretendían no era vivir mejor, sino sobrevivir; las posibilidades del Nuevo Mundo habían dejado de ser ilimitadas hacía ya tiempo, por lo cual el *Diktat* de la adaptación se impuso a los intelectuales mismos después de triunfar plenamente en el terreno de la competencia económica. [...] El Nuevo Mundo recibe al intelectual de la otra parte del océano declarándole inequívocamente que lo primero que tiene que hacer, si quiere conseguir algo, es extirparse como ser independiente y autónomo. El que se resiste, el que no capitula para ponerse en fila con el alma y el cuerpo, sucumbe al trauma que aquel mundo cósmico cristalizado en bloques gigantescos infiere a todo aquel que intenta no cosificarse. Y el modo de comportamiento con el cual el intelectual reacciona al trauma, impotente en la maquinaria de la relación de mercancía que todo lo envuelve y que es la única reconocida, es el pánico».

El exilio en Estados Unidos le otorgó experiencia de primera mano. Sintió en sus carnes el choque de un espíritu crítico y marcadamente especulativo con una sociedad tremendamente pragmática. El proceder de Adorno provocó frecuentes conflictos con el de los sociólogos americanos, acostumbrados a medirlo todo. Un ejemplo claro es el que se produjo cuando realizaba entrevistas para el Radio Research Project en Nueva York. «Se cuenta la anécdota de que Adorno realizaba de un modo muy peculiar las entrevistas que le encargaban en el marco de este proyecto para conocer las preferencias musicales de los oyentes. El filósofo no seguía el cuestionario diseñado de antemano para recoger los datos, sino que formulaba las preguntas después de hablar con sus interlocutores. Es difícil imaginar un proceder menos científico. Y es que Adorno rechaza completamente la idea de un método que ha adquirido total autonomía respecto de su objeto y lo ha convertido en mero ejemplar. El filósofo, en cambio, busca la experiencia, que siempre es individual, y para ello es preciso, sobre todo, escuchar. Sólo escuchando emerge lo relevante y significativo en las palabras del otro, de lo contrario sólo oiremos aquello para lo cual tenemos una casilla preparada» (Robert Caner-Liese, «Adorno: experiencia y utopía», suplemento *Babelia*, *El País*, 6-9-2003).

43. HEIDEGGER

Nariz nazi, olfato metafísico

La primera parte del subtítulo merece una explicación. No es sólo un juego de palabras, sino que responde a cierta fama que se ganó el propio Heidegger al aceptar el rectorado de la Universidad de Friburgo en pleno 1933. Quizá no fuera nazi, pero lo que sí es cierto es que se aprovechó de la situación. Se ha escrito mucho sobre su vida privada, no sólo sobre sus inclinaciones políticas, sino también sobre sus mezquinas relaciones con Hannah Arendt. Pero a nosotros no nos interesa su ramplona nariz nazi, sino su excelente olfato metafísico, porque realmente se podría considerar a Heidegger el Parménides del siglo xx. Pretendió elaborar una auténtica metafísica del ser, razón por la que no se le puede tener como un pensador existencialista al uso. Piensa que la metafísica hasta ahora ha estudiado el ente y se ha olvidado del ser: el ente ha ocultado el ser.

Esta denuncia del olvido del ser es programática de todo su pensamiento. El ser de los entes no es él mismo un ente, sino lo que hace que el ente sea conocido. Se trata de desvelar el sentido del ser que se oculta en el ente. De este modo, el filósofo alemán ha rescatado el primitivo sentido griego de la verdad como *aletheia*, como desvelamiento o desocultamiento.

Heidegger nació en Messkirch en 1889. Comenzó estudiando teología como novicio en la Compañía de Jesús, pero pronto abandonó el seminario para doctorarse en Filosofía en la Universidad de Friburgo. Tuvo contacto con la fenomenología al ser asistente de Husserl, a quien sucedió en 1928. Ya hemos dicho que llegó a rector en la época nazi, circunstancia que generó una fuerte controversia en torno a sus inclinaciones políticas. Sus obras más importantes son: *Ser y tiempo* (1927), su obra fundamental, *¿Qué es metafísica?* (1929), *La esencia de la verdad* (1943) y *Carta sobre el Humanismo* (1947). Murió, en la misma ciudad donde nació, en 1976.

Según Heidegger, la pregunta por el ser es la pregunta metafísica por excelencia, que, según el pensador alemán, tiene tres elementos: aquello por lo que se pregunta (el ser), aquello a lo que se pregunta (el ente) y lo que encontramos al preguntar (el sentido del ser). La pregunta se dirige a un ente concreto que es el hombre, ya que es el único ente abierto al ser, que se mueve siempre en una comprensión del ser, aunque tal comprensión sea vaga, implícita. Pero éste es el punto de partida que hace posible la pregunta por el ser, ya que no se puede preguntar por lo que es totalmente desconocido.

La comprensión del ser sólo se da en el *Dasein*. Este concepto significa apertura, espacio



abierto, espacio iluminado, donde todos los entes pueden ser vistos y conocidos como tales. El lugar de esta apertura es el hombre, que es *Dasein*. Por eso, Heidegger lleva a cabo un análisis existencial de las determinaciones del *Dasein*:

La primera determinación o el primer existencial del *Dasein* es «ser-en-el-mundo». El ser del hombre consiste en ser-en, es decir, su existencia no se puede concebir sino en relación con otros entes. Esta relación se entiende como «preocupación» por las cosas y como «solicitud» por los demás seres humanos. El mundo con el que se relaciona el *Dasein* es un campo unificado de posibilidades integrado por «cosas a mano», de las que se sirve el hombre, y por otros hombres, razón por la cual, el *Dasein* es «ser-con-otros», es decir, su existencia es coexistencia.

El segundo existencial es la angustia. El *Dasein* se muestra como una estructura indiferenciada, es decir, que puede adoptar cualquier modalidad. La advertencia de esta situación se experimenta como angustia. Gracias a la angustia el hombre descubre tres datos sobre su estructura indiferenciada: sentimiento de estar arrojado en el mundo, «poder-ser» o anticipación y caída o repulsa de sí mismo. Estos tres datos se vinculan con el «cuidado», con la preocupación del *Dasein* por el mundo.

El tercer existencial son las dos modalidades de la existencia: auténtica e inauténtica. La existencia *inauténtica* es una manera de existir en la que yo no soy verdaderamente yo mismo, no logro trascender la mera facticidad y huyo de la responsabilidad de mi propia existencia. La existencia *inauténtica* consiste en vivir huyendo de la muerte, sin asumir la finitud radical del *Dasein*. En cambio, la existencia auténtica se da cuando el hombre se reconoce como un *ser-para-la-muerte*.

El ser no puede ser desvelado, pero sí desvelarse a sí mismo: es el concepto de verdad como *aletheia*, como desocultamiento. El hombre puede continuar su apertura hacia el ser, especialmente mediante el lenguaje, que es «la casa del ser», pero deberá esperar a una automanifestación del propio ser.

Una forma de desocultamiento es la técnica. Para los griegos la técnica era un modo de acceder a la verdad, una forma de desocultar que imitaba a la naturaleza. En cambio, para la técnica moderna ese desocultar será entendido como un *provocar*. «El desocultar imperante en la técnica moderna —dice Heidegger— es un provocar que pone a la Naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas». La técnica entendida como una provocación a la naturaleza no sólo transforma la relación entre el hombre y el medio, sino también el propio desvelamiento de la realidad. En esa actitud provocante, la realidad no se presenta (no se desvela, revela o desoculta) tal y como es, sino como «reserva-disponible», como una gran estación de servicio o un enorme supermercado. El hombre, desde esta mentalidad tecnocéntrica, accede al mundo, a la naturaleza, para coger algo y transformarlo. Si accedemos a una montaña para la extracción de carbón, la montaña se nos desoculta como una región carbonífera, no como montaña.

Cada época tiene una forma de desocultar el ser, de acceder a la verdad. En la nuestra, es la técnica. Por tanto, la técnica es el destino de nuestra época. Destino que no solamente se convierte en peligro, sino en *el peligro*, pues la técnica no permite que el hombre acceda a la esencia de lo real, ya que le presenta el mundo como lo dispuesto, lo utilizable, lo lleno de materia prima: ver la

naturaleza como una fuente de energía impide llegar a la comprensión de su esencia. Pero este peligro pone en peligro al propio hombre. La mentalidad tecnológica, al no poder concebir las cosas como objetos sino como cosas disponibles, hace que el propio hombre sea concebido como disponible. El mundo pierde su carácter de objeto y pasa a convertirse en una especie de producto humano. De esta manera, se ignora la esencia de la realidad y la del hombre mismo. El ser humano se encuentra, entonces, atrapado por las consecuencias de la provocación de la técnica.

Pero la misma esencia de la técnica encierra su propia salvación. Por eso, debemos mantener siempre a la vista, con una actitud humilde y confiada, el peligro más extremo; es decir, debemos velar el surgimiento de la salvación. Para Heidegger la salvación vendrá de la mano de un ámbito emparentado con la esencia de la técnica: el arte.

En septiembre de 1976, la revista alemana *Der Spiegel* publicó postumamente una larga entrevista titulada: «Sólo un Dios puede salvarnos» (por voluntad explícita de Heidegger no se publicó en vida). En ella vuelve sobre su preocupación por la técnica y señala como única posibilidad de salvación «el pensar y el poetizar». Se trata, según Heidegger, de un pensamiento que haga posible la aparición de un Dios, ya que «ante la ausencia de un Dios nos hundimos». Habla de una preparación, por el pensamiento y la poesía, para esperar el advenimiento de un Dios. «No podemos pensar a Dios desde aquí, sólo podemos despertar una predisposición para esperarle».

Para meter las narices...

La última entrevista concedida por Heidegger ha despertado diversas interpretaciones. René Girard, dentro de su línea de investigación, la interpreta como «la esperanza de una total extinción de la influencia cristiana y un nuevo inicio desde cero». Al final de su vida, Heidegger estaría más unido que nunca a Nietzsche (*Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002).

Heidegger es el filósofo complicado entre los complicados. No sólo por lo que comunica, sino por la forma de hacerlo: inventa un lenguaje, crea palabras. No podemos pasar sin meter las narices en alguna parte de su obra principal *El ser y el tiempo* (FCE, Madrid, 2000), cuando menos en su extensa Introducción. Más asequible son otras obras como: *¿Qué es metafísica?* (Alianza, Madrid, 2003), *Carta sobre el humanismo* (Taurus, Madrid, 1970), *Introducción a la metafísica* (Gedisa, Barcelona, 1992) o *Ciencia y técnica* (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984).

Respecto a las relaciones de Heidegger con el nazismo, por una parte, y con Hannah Arendt, por otra, véase: *Heidegger y el nazismo*, de Víctor Farias (El Aleph Editores, Barcelona, 1989) y *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, de Elzbieta Ettinger (Tusquets, Barcelona, 1996). Hay más: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, de O. Pöggeler (Alianza, Madrid, 1993), *Martin Heidegger*, de Hugo Otto (también en Alianza, Madrid, 1992) y el trabajo de E. Nolte, *Martin Heidegger. Política e historia en la vida y el pensamiento* (Tecnos, Madrid, 1997).

Alfred Ayer, en una entrevista publicada en *La Vanguardia*, decía que no le sorprendía en absoluto el compromiso de Heidegger con el nazismo, porque, son sus propias palabras, «era un estafador» (30-5-1989).

Parece que a nivel personal Heidegger no era el mismo que escribía filosofía. Su maestro y «amigo» Edmund Husserl dijo respecto a la ruptura de su amistad: «Durante casi una década fue mi más íntimo amigo; este revés en mi estima intelectual y en mi relación con su persona fue uno de los golpes más duros del destino que recibí en toda mi vida». La relación con Husserl fue tan estrecha que Jaspers, en su *Autobiografía filosófica*, cuenta que, invitado junto a Heidegger a casa de Husserl para celebrar que el maestro cumplía sesenta y un años, la esposa del homenajeado llamó a Heidegger «el niño fenomenológico».

Hace muchos años conocí a una persona que leía a Heidegger. Me llamó la atención porque no era un filósofo, sino un ingeniero industrial retirado que llenaba los días leyendo al profesor de Friburgo. La imagen del anciano leyendo al, por entonces, recién desaparecido filósofo me transmitió la sensación de que la lectura de Heidegger debía de ser sosegada y tranquilizadora para el espíritu. Al poco tiempo descubrí que estaba equivocado.

44. ARENDT

La condición humana

Hannah Arendt está pensativa. La cara apoyada en su mano y los ojos perdidos en el abismo, quizá en el mismo abismo donde se perdieron tantas vidas inocentes en esa centuria de totalitarismos que fue el siglo xx. Hannah Arendt está pensando. Sabe que la actividad de pensar es propia de la condición humana y tan necesaria como el aire que respiramos. Pensar nos permite, sobre todo, distinguir entre el bien y el mal, algo que no supieron hacer los carniceros nazis o estalinistas, como el miserable oficial Adolf Eichmann. Eichmann se inmunizó contra el peligro de pensar y se convirtió en un verdadero peligro para millones de seres humanos. Muchas personas siguen prefiriendo no pensar y, por eso, se refugian en los prejuicios. Les es más fácil vivir sin reflexión, sin darse cuenta de que, de esa manera, se convierten en carne de totalitarismo, sea del signo que sea.

Hannah Arendt nació en Hannover en 1906. Sin embargo, pasó su niñez en Königsberg, la ciudad de Kant. En 1924 ingresó en la Universidad de Marburgo y se hizo discípula y amante de Heidegger. Al año siguiente estudió con Karl Jaspers, quien dirigió su tesis doctoral: *El concepto de amor en san Agustín*. Por su origen judío, en 1933 se vio obligada a huir junto a su marido, Günther Stern, a París; allí coincidió con Walter Benjamin. En 1940 se instaló en Nueva York, donde enseñó, en la Nueva Escuela de Investigaciones Sociales, y donde escribió hasta su muerte, acaecida en 1975. Sus obras principales son: *Los orígenes del totalitarismo* (1951), *La condición humana* (1958), *Sobre la revolución* (1963), *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968) y *La vida del espíritu* (1971).

En *La condición humana*, Hannah Arendt distingue entre labor, trabajo y acción. La labor es la actividad humana, del *animal laborans*, que cubre las necesidades materiales; mediante el trabajo, el *homo faber* crea un mundo artificial donde vive; y, por medio de la acción, el hombre desarrolla su capacidad de iniciativa, de iniciar algo nuevo con otros hombres en el plano de la libertad.

Sin embargo, Arendt se lamenta de haber perdido el espacio de libertad que en la antigua Grecia representaba la *polis*. Habla de «trivialización de la política». El concepto de libertad es netamente moderno; la filosofía griega no se lo planteaba, porque la libertad era una realidad cotidiana, patente y tangible, y la *polis*, el espacio físico donde los ciudadanos ejercían su libertad. La modernidad, al haber encerrado la libertad en la esfera del individuo, en la conciencia, la ha convertido en un concepto meramente negativo, como simple exención de coacciones; para los griegos, por el contrario, la libertad pertenecía al ámbito de la acción. La condición humana, sin



embargo, nunca está fija y es capaz de recuperar esa esfera de libertad mediante los avances tecnológicos. Ellos nos pueden sacar de las limitaciones de la necesidad y abrirnos a una nueva polis.

El holocausto nazi, los campos de exterminio estalinistas y las diversas formas de opresión totalitaria le hicieron reflexionar sobre el concepto de totalitarismo. En los dos primeros volúmenes de *Los orígenes del totalitarismo* estudia los precedentes históricos del modo totalitario de comportamiento político. En el tercero, analiza la estructura administrativa generada por el totalitarismo y convertida a la postre en su ejecutor principal.

El totalitarismo se esfuerza por despojar a sus víctimas de toda apariencia de identidad. Sus víctimas (no tiene enemigos, sino víctimas) son, especialmente, los pueblos sin Estado, como el pueblo judío. Para despojarlas de su identidad deben perder primero su legalidad (la inserción dentro de una comunidad) y, en consecuencia, todos sus derechos, ya que éstos no tienen sentido sin una comunidad. Sus víctimas son siempre inocentes, cuya condición jurídica queda borrada por completo. De esta manera, los regímenes totalitarios ejercen el terror contra una población sometida. En este sentido, habla Arendt del Estado totalitario como una «sociedad secreta a plena luz», que utiliza la propaganda con el fin de borrar la diferencia entre el crimen y la virtud.

Arendt se pregunta por la causa de los dos genocidios mencionados y concluye que fueron debidos a la maldad, impulsada por una especie de heroísmo perverso. Ella siguió, como periodista del *New Yorker*, el proceso del oficial nazi Adolf Eichmann en Jerusalén, entre febrero y marzo de 1963. Lo que más la impresionó fue el contraste que existía entre la figura oficial de Eichmann, un monstruo que mataba judíos, y su figura real, un hombre sin energía, una pieza del sistema. Esta discordancia la llevó a concluir que el genocidio nazi se produjo por motivos triviales, como la seguridad, la eficacia, la burocracia... Es lo que llama, con una expresión que ha devenido famosa, «la trivialidad del mal». Una «sociedad normal» —«terriblemente normal»—, compuesta por personas cívicas y educadas, se convirtió de la noche a la mañana en un monstruo aniquilador.

En su obra *Sobre la revolución* confronta las revoluciones francesa y rusa con la americana: en las primeras primó la cuestión social sobre los derechos y libertades —tanto el terror jacobino como el bolchevique valoraron la igualdad social por encima de la libertad—, mientras que en la americana ocurrió al revés: situó los derechos y libertades por encima de la cuestión social.

Para meter las narices...

La nariz de Hannah Arendt se inmiscuyó como ninguna otra en teoría política. Sus reflexiones, sus análisis y sus propuestas son originales y profundos. Vale la pena leer su obra, porque estamos ante una de las grandes filósofas de todos los tiempos. Comiencese por donde se comience, no hay que perderse *La condición humana* (Paidós, Barcelona, 2005), ni *Eichmann en Jerusalén* (Nuevas Ediciones de Bolsillo, Barcelona, 2006).

Los orígenes del totalitarismo (Alianza, Madrid, 2006) hay que tomárselo con calma, debido a su extensión: en su origen, y en la primera edición española, fue publicado en tres volúmenes,

dedicados respectivamente al antisemitismo, al imperialismo y al totalitarismo.

Más ligeras son otras obras como *Hombres en tiempos de oscuridad* (Gedisa, Barcelona, 2001) o *Sobre la violencia* (Alianza, Madrid, 2005).

Si alguien quiere saborear su tesis doctoral, *El concepto de amor en san Agustín*, ha de buscarla en Ediciones Encuentro (Madrid, 2001).

El pensamiento más maduro de Arendt se encuentra en su obra inacabada *La vida del espíritu* (Paidós, Barcelona, 2002). Su amiga Mary McCarthy nos dice: «Hannah Arendt falleció repentinamente el día 4 de diciembre de 1975; era un jueves al atardecer y estaba departiendo con unos amigos. El sábado precedente había acabado “La voluntad”, la segunda sección de *La vida del espíritu*. Al igual que su obra anterior, *La condición humana*, el trabajo estaba concebido en tres partes [...]: “Pensamiento”, “Voluntad” y “Juicio”, las tres actividades básicas de la vida del espíritu, en opinión de la autora». Véase la correspondencia entre las dos amigas publicada por Lumen: *Entre amigas: correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy, 1949-1975* (Barcelona, 2006).

Cuando Arendt murió, su amigo Hans Jonas le dedicó unas palabras de despedida que muestran que Hannah cuidaba mucho la amistad. «Puesto que ella apreciaba la amistad por encima de todo lo demás, permítanme hablarle como amigo. El año pasado, Hannah, celebramos los cincuenta años de nuestra amistad y recordamos cómo empezó todo entonces, en el seminario de Bultmann sobre el Nuevo Testamento, en el que éramos los únicos judíos, y cómo esta amistad creció con el paso de los años. Por encima de largas épocas de separaciones y una tormentosa diferencia de opiniones estuvimos seguros de un sentimiento compartido: lo que era importante y lo que no lo era, lo que en realidad contaba, lo que se podía honrar y lo que había de ser despreciado. Hay muchos aquí que podrían elogiarte como amiga, que podrían atestiguar que, cuando te vinculabas a alguien de verdad, era para toda la vida. Tú te mantuviste fiel; siempre estuviste allí. Hoy somos un poco más pobres sin ti. Sin tu calidez, el mundo es un lugar más frío. Nos has dejado demasiado pronto. Intentaremos mantenernos fieles a ti».

Recomiendo la biografía de Laure Adler, *Hannah Arendt* (Destino, Barcelona, 2006).

45. SARTRE

Perfume sin esencia

Cierto humorista dijo de Sartre: «¿Cómo creer en un intelectual que tiene un ojo que mira a la derecha y otro a la izquierda?». Quizá no haya que mirarle a los ojos para creer en él, sino más bien, escuchar lo que dijo en sus innumerables conferencias o, mejor, leer lo que escribió. Además, la mala vista no está aquí mal vista, puesto que a falta de mirar torcido se afina el olfato y se va derecho a respirar los aromas de la existencia. Sartre captó el perfume de las cosas, y en especial del ser humano, que a veces huele a tabaco y a agua estancada, como el Autodidacto de *La náusea*, a recién nacido, como la patrona, o a muerte, como el doctor Rogé, personajes de la primera novela existencialista. La existencia tiene su olor propio, que no puede ser enfrascado porque no hay esencia que destilar.

Nació en París en 1905. Ateo por convicción, estudió Filosofía en Francia y Alemania. En 1929 conoció a Simone de Beauvoir, junto a la que permaneció toda su vida. Conoció a Kafka y a Heidegger. En 1964 rechazó el premio Nobel del Literatura. Esto muestra cómo, no sólo en el caso de Sartre, sino también en el de Albert Camus, que había recibido el mismo premio seis años antes, la filosofía existencialista está muy unida a la literatura. Como escritor, podemos destacar *La náusea* (1938) y *El muro* (1939). Fue prisionero durante la Segunda Guerra Mundial y posteriormente se convirtió en el portaestandarte del existencialismo ateo. Aunque rechazó en una primera instancia la ideología marxista, en la década de 1950 se adhirió al marxismo de una forma clara. Sus obras filosóficas más importantes son: *El ser y la nada* (1943), su conferencia *El existencialismo es un humanismo* (1946) y *Crítica de la razón dialéctica* (1960). Murió en 1980.

La distinción entre ser-en-sí y ser-para-sí es esencial para Sartre. El *ser-en-sí* es el ser tal y como se nos presenta. El *ser-para-sí* es la conciencia, un sujeto al que se le manifiesta un objeto. La conciencia no es objeto, porque es nada. Esto significa que el *ser-para-sí* no es, sino que existe. Para Sartre la existencia es anterior a la esencia y la interpreta como pura indeterminación que se va desarrollando a lo largo de la vida. En el vocabulario sartriano la materia «resiste», el objeto «consiste», el animal «subsiste» y sólo el hombre «existe». Esto significa que sólo el sujeto humano tiene conciencia de su ser. Pero muchas veces el hombre se resiste a tomar conciencia de sí y se sumerge en la «mala fe», una falacia consistente en pensar que posee un carácter o una naturaleza propia relacionada con su conducta. Esta *reflexión cómplice* o «mala fe» consiste en



negarse a elegir y refugiarse en el determinismo: prefiere cosificarse a sí mismo, convertirse en objeto, en *ser-en-sí*, antes que enfrentarse con la propia nada que anida en su ser, con la propia angustia de elegir.

Al hombre muchas veces le da miedo elegir, entonces se refugia en la «mala fe» del determinismo y se cosifica. Sartre ilustra esta cosificación con el ejemplo del mozo de café, que imita los gestos y las formas de actuar de un mozo de café. El mozo de café, al igual que el sastre, el tendero, el tasador, que convierten su vida en hacer de sastres, de tenderos y de tasadores, deviene un *ser-en-sí*, sin posibilidad de asumir su propia existencia, su *ser-para-sí*.

Aparte del *ser-en-sí* y *ser-para-sí*, Sartre distingue el *ser-para-otro*, es decir, la intersubjetividad. Los seres humanos no somos robinsones, sino que vivimos en sociedad. Esto significa que mi subjetividad entra en contacto con otras subjetividades, pero no en cuanto subjetividades, sino en cuanto objetos. Al presentarse el otro ante mí, yo lo convierto necesariamente en objeto, porque lo conozco. Lo mismo me ocurre cuando me siento observado por otra persona: ella me está considerando como objeto, como cosa que pertenece a su conciencia, por eso, siento vergüenza. No cabe, por tanto, una auténtica intersubjetividad; en definitiva, «el infierno son los otros».

Como pone de manifiesto en su obra *El ser y la nada*, el hombre no es otra cosa que lo que él mismo se hace: es libertad, libertad que consiste, en el fondo, en asumir la nada que es el hombre. El hombre está condenado a ser libre y llamado a ocupar el lugar de Dios: «El hombre es el ser que proyecta ser Dios», escribe. En fin, si Dios no existe, todo está permitido, y como consecuencia, el hombre queda liberado. El hombre está condenado a ser libre: condenado, ya que no se ha creado a sí mismo; y libre porque, una vez arrojado al mundo, es el único responsable de lo que hace. «Cada uno es lo que quiere ser», dirá Garcín en *A puerta cerrada* (Aguilar, Madrid, 1974).

En un momento de la obra, en diálogo con Leibniz, se plantea si hubiera sido posible que Adán no hubiese comido la manzana. Según el ilustrado alemán, la acción libre de Adán está contenida en su propia esencia, pero la esencia de Adán es, para el propio Adán, algo dado: él no la ha elegido, no ha podido elegir ser Adán. En consecuencia, no carga en modo alguno con la responsabilidad de su ser. Para Sartre, sin embargo, Adán no se define por su esencia, sino por la elección de sus fines; no por el pasado —esencia—, sino por el futuro (*El ser y la nada*, IV, I, 1). En fin, si existiera Dios —quien ha dado la esencia a Adán—, el hombre no podría ser libre; sería como un cortapapeles que responde a las leyes de su diseñador.

Cuando concebimos un Dios creador —explica en su famoso artículo *El existencialismo es un humanismo*—, este Dios se asimila la mayoría de las veces a un artesano superior que, cuando crea, sabe con precisión lo que crea. De modo que el concepto de hombre, en el espíritu de Dios, es asimilable al concepto de cortapapeles en el espíritu del industrial. Así pues, Dios produce al hombre siguiendo su idea y ciertas técnicas, exactamente como lo hace el artesano que fabrica un cortapapeles. Para el pensamiento teísta, el hombre individual realiza cierto concepto que está en el entendimiento divino. El ateísmo precedente ha suprimido la noción de Dios; sin embargo, no la de que la esencia precede a la existencia; no ha eliminado la naturaleza humana, la idea de que cada hombre particular es un ejemplo del concepto universal de hombre, con lo que la idea de

Dios siempre vuelve a presentar sus credenciales para explicar el origen de esa naturaleza.

En cierto modo, los ateísmos anteriores no han sido coherentes, porque la única forma de eliminar a Dios del horizonte humano pasa por eliminar ese horizonte. El hombre no tiene una esencia, sino que es pura existencia que se va haciendo a sí misma. En estos términos, y Sartre tiene razón, no cabe un Dios. Lo dice a renglón seguido: «El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla».

En ese sentido, el existencialismo es un humanismo, pues mantiene que «no hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana», y que no hay más legislador que el propio hombre. Para el existencialismo ateo sartriano el problema no es la existencia o no existencia de Dios, sino que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo. «En este sentido —acaba el artículo—, el existencialismo es un optimismo, una doctrina de acción, y sólo por mala fe, confundiendo su propia desesperación con la nuestra, es como los cristianos pueden llamarnos desesperados».

En la última etapa de su pensamiento, vemos en Sartre a un convencido marxista. Piensa que cada etapa histórica tiene una filosofía que la explica y la trasciende, es decir, da paso a otra: el marxismo se presenta, a ojos del pensador francés, como la filosofía de su tiempo. Por eso, él es marxista.

El marxismo representa el espíritu del proletariado y da impulso a sus aspiraciones, de tal modo que, cuando haya cumplido su misión, el fin de la lucha de clases, trascenderá la época y dará lugar a una nueva filosofía. El marxismo es en su esencia un humanismo, pero se ha corrompido; por eso necesita, según Sartre, el auxilio del existencialismo. Esta combinación hará compatible la libertad con el determinismo histórico marxista, ya que es el hombre el que hace la historia.

La ética existencialista de Sartre entiende que el hombre es libre y depende de él lo que haga de sí mismo. La reflexión moral no es otra cosa que la decisión de elegir un modo de acción voluntario antes que un modo irreflexivo. Desde esta libertad inicial, elegimos unos valores que conforman nuestro proyecto básico. Incluso cuando aceptamos normas impuestas por la sociedad, esta aceptación es una elección personal. Por tanto, no son los valores los que nos determinan, sino la elección que hacemos de esos valores. Nosotros los inventamos, pues la vida por sí misma no es nada: es tarea nuestra darle un sentido y ese sentido no es otra cosa que el valor que escogemos. Lo que ocurre es que esa elección, añade Sartre, no es una pura anarquía moral, porque cuando elegimos un valor lo elegimos por todos los hombres, lo elegimos porque pensamos que tiene un valor intrínsecamente universal.

Para meter las narices...

Quizá por estas ideas, en cierta ocasión, una persona le llamó «la conciencia de la humanidad». Cuentan que durante una estancia en El Cairo, sus anfitriones llevaron a Simone de Beauvoir y a Sartre a un restaurante lujoso. En un momento dado, Sartre tuvo necesidad de ir al lavabo, así que se levantó de la mesa y fue a preguntar dónde estaba el baño. Con tal fin se dirigió al personal de servicio. Uno de los camareros, al ver al famoso filósofo que venía hacia él, le apretó calurosamente la mano diciéndole: «¡Maestro, usted es la conciencia de la humanidad!». Sartre le agradeció «el cumplido» y, sin decir nada más, volvió a su asiento. Simone le preguntó entonces si había encontrado el lavabo, a lo que él respondió: «No; un camarero me ha dicho que soy la conciencia de la humanidad, ¿cómo va a preguntar la conciencia de la humanidad dónde están los cagaderos?».

Las *Obras completas* de Sartre las encontramos en tres tomos muy voluminosos editados por Aguilar (Madrid, 1975, 1977, 1982). Como narrador y autor teatral, hay que leer *La náusea*, *El muro* y *Las moscas* (las tres editadas en Alianza, Madrid). La mejor forma de acceder a su filosofía es comenzar por su famoso artículo *El existencialismo es un humanismo* (Edhasa, Barcelona, 2004), proseguir con *Los caminos de la libertad* (Alianza, Madrid, 1982), para acabar por leer algunos capítulos de su monumental *El ser y la nada* (Alianza, Madrid, 1989), de la que Denis Huisman comenta: «No es exagerado decir que *El ser y la nada* ha sido, de 1943 a 1970, el libro culto, la obra de referencia por excelencia, el texto más a menudo citado por los jóvenes filósofos que se han inscrito masivamente en el movimiento del existencialismo» (*Diccionario de las mil obras clave del pensamiento*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 557).

Sólo queda entonces hurgar en la *Crítica de la razón dialéctica* (Losada, Buenos Aires, 1963), en la que intenta insuflar al marxismo del espíritu del existencialismo.

Aparte de la imprescindible obra de Bernard-Henri Lévy, *El siglo de Sartre* (Ediciones B, Barcelona, 2001), aconsejo al lector un ensayito recientemente editado en castellano de la escritora Iris Murdoch, escrito en 1953, titulado: *Sartre. Un racionalista romántico* (Debolsillo, Barcelona, 2007).

Es conocido el romance que Jean-Paul Sartre mantuvo durante toda su vida con Simone de Beauvoir, una de las más importantes feministas del siglo xx, autora de *El segundo sexo* (Cátedra, Madrid, 2005). A los veinticuatro años, Sartre llegó a un acuerdo con Simone de Beauvoir para mantener una relación libre de compromisos: tanto él como ella podrían tener otras parejas y no se lo ocultarían. Junto a ella vivió toda su vida, pero no fue monógamo. Sobre esta relación, véase el libro de Hazel Rowley, *Sartre y Beauvoir* (Lumen, Barcelona, 2006).

Algunos consideran a Sartre el hippy de la filosofía, no en vano el movimiento hippy se nutrió de las ideas del filósofo francés. Sartre y los hippies tuvieron su época de esplendor, quizá el mundo fue hippy y existencialista durante aquellos maravillosos años. Pero hace tiempo que se sometieron los espíritus rebeldes, hace tiempo que los hippies se convirtieron en burgueses, los instigadores del mayo del 68 murieron ya y sus protagonistas tuvieron que pasar por el tubo de lo

políticamente correcto con la cabeza gacha. Antes de nuestra época había ideales que conformaban la identidad de muchas personas; ahora se han difuminado, el capitalismo los compró a precio de saldo y los recicló. De aquellos sueños sólo queda una borrosa melancolía que se manifiesta en reediciones de las canciones de los *Beatles* en DVD, en libros conmemorativos con tapas duras y algún que otro golpe de timón de la moda que en su continuo ir y venir vuelve de tanto en tanto la mirada al pasado. Los jóvenes siguen fumando marihuana, pero ya no lo hacen para protestar por el sistema, sino, en todo caso, para diluirse en él.

De niño, Sartre había perdido la visión del ojo derecho y ya anciano quedó ciego. Aparte de la ceguera, en los últimos años de su vida mermó severamente su salud una trombosis de una vena temporal; el diagnóstico fue preciso: excesos diversos, entre otros el alcohol, el tabaco (fue inseparable de su pipa) y las drogas (coridrina y mezcalina), lo encerraron en la oscuridad física que acabaría abatiendo su buen humor y, a la postre, su vida.

Murió el 15 de abril de 1980. Cinco días más tarde, se celebró un multitudinario funeral. Miles de personas quisieron despedir al existencialista que se despedía de la existencia.

46. AYER

La metafísica es una tontería

«La metafísica, cualquiera que sea, es una tontería»; así se expresaba sir Alfred Julius Ayer en su última entrevista, publicada el 30 de mayo de 1989, un mes antes de su muerte. O sea, que hacer metafísica, indagar sobre lo que está más allá de lo físico, de lo que podemos ver y palpar, es hacer el payaso. En fin, que las narices de todos los personajes de este libro —a excepción de la de Ayer, claro está— son narices de payaso, bolas postizas que otorgan a la cara un aire risueño, pero que ocultan una profunda melancolía: la de no poder acceder a un saber imposible. Como los payasos, los filósofos disimulan su fracaso distrayendo a los niños con tonterías. Pero, cuando acaba su actuación, regresan al camerino y se quitan el maquillaje, la peluca y la nariz, se miran al espejo y se enfrentan con la realidad vacía de la metafísica.

El neopositivismo o positivismo lógico representa una vuelta al positivismo y al empirismo con las aportaciones de la lógica. El neopositivismo se hizo muy fuerte sobre todo en el mundo anglosajón y se caracterizó por una clara actitud antimetafísica («Todas las afirmaciones metafísicas son absurdas», repetía Ayer); por relegar la filosofía a una función meramente terapéutica (su cometido fundamental consiste en curar a la ciencia de los contagios metafísicos debidos al mal uso del lenguaje); por buscar una ciencia unificada (con un lenguaje común claro y objetivo); y por el ideal del atomismo lógico (toda la experiencia se puede reducir a átomos empíricos, que dan lugar a proposiciones atómicas, que, a su vez, forman proposiciones moleculares).

El llamado Círculo de Viena fue el núcleo del *neopositivismo*. Surgió en la capital austríaca durante la década de 1920 como una forma de recuperar el pensamiento de Hume. Así, sus primeros componentes —Hans Hahn, Otto Neurath, Rudolf Carnap, autores del *Manifiesto* de 1929 que tenía como título *La visión científica del mundo*— criticaron los excesos del apriorismo idealista e intentaron justificar la validez del método inductivo. Por otra parte, insistieron también en la necesidad de una justificación del método analítico en lógica y matemáticas.

Según el Círculo de Viena existen dos tipos de métodos: el deductivo, propio de las matemáticas y la lógica, e independiente de la experiencia; y el inductivo, propio de las ciencias naturales y derivado de la experiencia por repetición. Por tanto, no es necesario un tercer tipo de método como los juicios sintéticos a priori que propuso Kant. Como ya dijo Hume, solamente existen verdades de hecho (inducción) y relaciones de ideas (deducción).

El neopositivismo del Círculo de Viena difundió el método inductivo, que presenta el



siguiente proceso:

La ciencia comienza con la *observación pura*, exenta de cualquier prejuicio.

Después, y gracias al *principio de la inducción*, se generaliza lo singular hasta llegar a proposiciones generales. Si todos los elementos X observados (un número finito, lógicamente) tienen sin excepción la propiedad Z, se puede concluir que todos los X tienen la propiedad Z.

Para que estas proposiciones generales lleguen a considerarse *leyes científicas universales* se han de *verificar*, es decir, se han de contrastar repetida y rigurosamente con la experiencia.

Esto otorga un *valor predictivo* a la ciencia. Ahora, mediante un razonamiento deductivo, el científico puede extraer, a partir de la ley universal, predicciones y explicaciones concretas.

El pensador que más hizo por la difusión de este esquema y de las ideas del neopositivismo fue, sin duda, Alfred Ayer.

Nació en Londres en 1910. A los veintitrés años viajó a Austria y entró en contacto con el Círculo de Viena. En 1936 escribió su obra más importante: *Lenguaje, verdad y lógica*, donde expone las ideas del neopositivismo. Fue profesor en la Universidad de Londres y en el New College de Oxford. Fue miembro de la Academia Británica y honrado con el título de Lord. Murió en 1989.

Su obra de juventud, *Lenguaje, verdad y lógica*, es considerada como la «biblia del neopositivismo», ya que expone de una manera clara sus principales doctrinas, aunque muchas coinciden con las de Moore, Russell y Wittgenstein. Ayer comienza reconociendo la herencia de estos filósofos y del empirismo inglés: «Los puntos de vista que se formulan en este tratado — afirma— proceden de las doctrinas de B. Russell y Wittgenstein, que son, a su vez, el resultado lógico del empirismo lógico de Berkeley y de Hume».

El primer capítulo de su obra lleva un título muy elocuente: «La eliminación de la metafísica», y trata sobre el criterio de «verificabilidad». Ninguna sentencia metafísica, observa Ayer, expresa una proposición auténtica, es decir, que no contiene ni aserción empírica ni es una tautología. Por tanto, todas las afirmaciones metafísicas son «literalmente absurdas», nada más que engaños de la gramática, que intentan, como la mística, expresar lo inexpresable. Ambas, mística y metafísica (filosofía), deben ser excluidas como formas de conocimiento.

Pero si, como defiende Ayer, la filosofía no tiene cabida entre las formas de conocimiento, ¿cómo tiene él cabida en estas páginas? La respuesta hay que buscarla en el hecho de que Ayer no se limita a despachar a la filosofía, sino a buscarle una función que pueda desempeñar todavía. Como al jubilado, al que se le busca una actividad inocente para que no se aburra, a la filosofía le encuentran los positivistas la función de esclarecer las confusiones del lenguaje. La filosofía debe convertirse en analítica, en un departamento de la lógica.

En la entrevista antes citada, Ayer, ya jubilado, dice que aunque no cree que haya una tarea propia de la filosofía, de haberla sería la de resolver los problemas que plantea la ciencia. Por eso, continúa: «Quien se disponga a trabajar seriamente en la filosofía debe prepararse en matemáticas y en física más que en los clásicos o en la historia de la filosofía».

Siguiendo a Schlick y Reichenbach, Ayer mantiene que los juicios de valor, es decir, los juicios morales, no son ni verdaderos ni falsos; no dicen verdad, sino sólo son expresiones de diversos sentimientos que desapruaban o aprueban una acción. Aquí resurge con mucha fuerza la

«falacia naturalista»: «Si las dos premisas de un silogismo —explica H. Poincaré— están en indicativo, la conclusión también lo estará. Para que la conclusión pueda establecerse en imperativo será necesario que, por lo menos, una de las premisas esté igualmente en imperativo».

Ayer lo explica así: si yo digo a alguien: «Usted obró mal al robar este dinero», no estoy afirmando nada más que si dijese simplemente: «Usted robó este dinero». Al añadir que esta acción es «mala», no estoy haciendo ninguna nueva declaración acerca de ella, sólo estoy poniendo de manifiesto la desaprobación moral que me merece. Es como si afirmase que «Usted robó este dinero», pero con especial tono de horror. Pero ese tono no añade nada a su significación literal: lo único que hace es expresar mis sentimientos sobre esa cuestión. Si ahora generalizo y digo que «robar dinero es malo», estoy formulando una oración que no puede ser ni verdadera ni falsa; otra persona, por ejemplo, puede disentir de mí, porque tiene diferentes sentimientos sobre el hecho de robar.

La ética, por tanto, no puede obtener el carácter de ciencia, ya que sus conceptos son «pseudoconceptos». Lo único que queda es una descripción de los sentimientos que provocan ciertas acciones (emotivismo). Pero esta tarea está reservada a la psicología y la sociología. Sin embargo, Ayer admite que la sociedad imponga un código moral para conseguir satisfacer las necesidades del grupo y conseguir un estado de felicidad.

La misma crítica demoledora aplica Ayer a la estética. Los valores estéticos, lo bello y lo feo, sólo expresan sentimientos que no pueden tener validez objetiva. También se ocuparán de ellos la psicología y la sociología.

Para meter las narices...

Aunque se trata de una obra de juventud, escrita a los veintiséis años, *Lenguaje, verdad y lógica*. representa un compendio perfecto del neopositivismo (Planeta, Barcelona, 1986). Otras obras posteriores son igualmente interesantes: *El positivismo lógico* (FCE, Madrid, 1977), *Los problemas centrales de la filosofía* (Alianza, Madrid, 1982), *La filosofía del siglo xx* (Editorial Crítica, Barcelona, 1983) y *Ensayos filosóficos* (Ariel, Barcelona, 1979).

Su autobiografía está publicada bajo el título *Parte de mi vida* (Alianza, Madrid, 1982). La última vez que Ayer visitó Barcelona, el 4 de mayo de 1989, Enrique Lynch le hizo una entrevista, que se publicó el día 30 del mismo mes en *La Vanguardia*. El 27 de junio fallecía en Londres. Respecto a su autobiografía, el periodista le preguntó por qué se dice que es mejor la primera parte que la segunda, a lo que el anciano pero despierto Ayer respondió: «Así es, la segunda parte de mi autobiografía está mal concebida. Recuerdo la primera parte de mi vida mucho más vivamente que la segunda. Cuando te conviertes en un hombre de mediana edad con éxito personal, tu vida se parece mucho a la de cualquier otro con iguales condiciones. Las incidencias pasan a ser una serie indefinida de conferencias y lecciones dadas aquí y allá».

Los neopositivistas, Ayer entre ellos, pretendían jubilar a la filosofía. Ya no hacen falta filósofos, a lo sumo, científicos que reflexionen sobre los problemas de la ciencia. Menos mal que alguien respondió en nombre de la filosofía; fue nuestro José Ferrater Mora, quien, en vista del

panorama de la filosofía durante el segundo tercio del siglo XX, se pregunta también si los filósofos no tendrán más remedio que jubilarse. Responde: «Esperamos que no. Por lo pronto, pueden (y deben) plantear cuestiones que normalmente no se les ocurren a quienes practican su oficio. No son cuestiones arcanas ni herméticas ni relativas a asuntos de los que se supone que los demás seres humanos no tienen noticia. Por el contrario: son cuestiones y asuntos que todos los seres humanos pueden plantearse cuando se hacen cuestión de sus actividades. El “mundo de los filósofos” es el mundo de todos, sólo que hirviendo en cuestiones» (*Indagaciones sobre el lenguaje*, Alianza, Madrid, 1980, p. 10).

47. POPPER

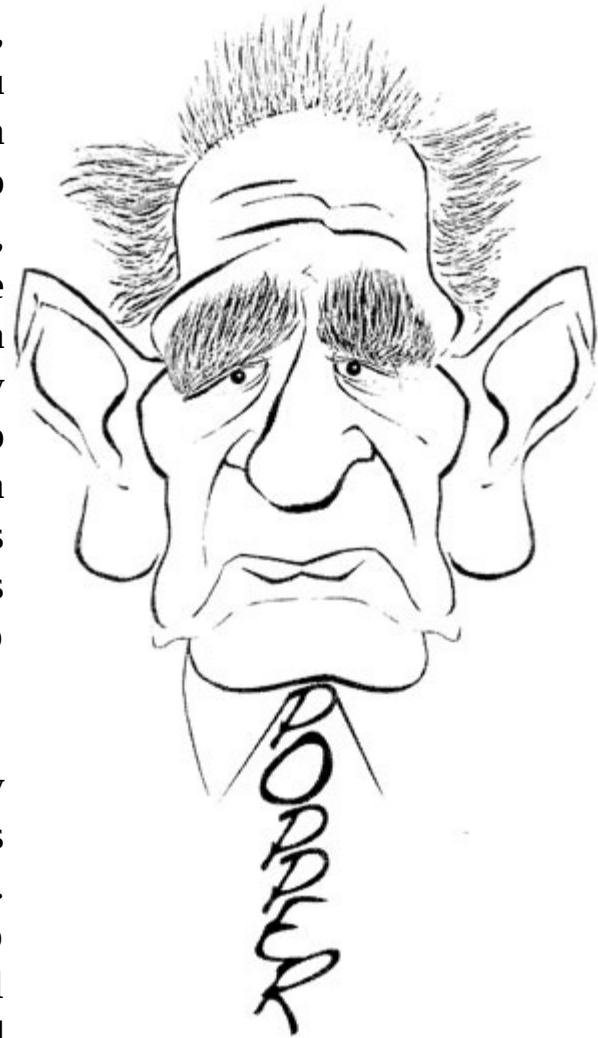
A ciencia cierta

Karl Popper metió las narices en cuestiones de filosofía de la ciencia tales como: ¿son fiables las conclusiones científicas?, ¿es la ciencia un conocimiento definitivo?, ¿es racional su método? Estas preguntas y otras semejantes cuestionaban un saber que para los hombres y mujeres del siglo xx (¡el siglo de la ciencia!) estaba llamado a suprimir todos sus miedos, incertidumbres y preocupaciones. La Ciencia, que ya se comenzaba a escribir con mayúscula, Popper la transcribió en minúscula. Bajó los humos de muchos científicos engreídos y desmontó muchas seguridades fundadas en un conocimiento menos seguro de lo que en un principio se pensaba. La panacea científica resultó ser una pócima con muchos ingredientes, algunos con menos poder y no tan benéficos como se esperaba. Para Popper, las verdades de la ciencia no se pueden verificar, es decir, que no resulta tan sencillo eso de saber algo a ciencia cierta.

Karl Raimund Popper nació en Viena en 1902. Desde muy joven se sintió inclinado hacia el estudio de las cuestiones filosóficas y sociales. Pasó por diferentes etapas ideológicas. A los dieciséis años se hizo comunista, pero pronto se dio cuenta de sus incongruencias. Después abandonó también el socialismo, porque se percató de que negaba la libertad individual. Por razones parecidas también abandonó el psicoanálisis: era demasiado dogmático. En 1928 se doctoró en Filosofía. En esta época se acercó al Círculo de Viena, centro del *neopositivismo*, pero también muy pronto se convirtió en su «crítico oficial». Por ser de origen judío huyó a Nueva Zelanda cuando Hitler subió al poder. Allí fue profesor de la universidad. En 1946 fue llamado por la London School of Economics de Londres, ciudad donde murió en 1994.

La obra popperiana se centra sobre todo en problemas de la filosofía de la ciencia. En 1934 publicó *La lógica de la investigación científica*. En 1946, *La miseria del historicismo* y *La sociedad abierta*. Casi veinte años después salieron otras obras importantes: *Conjeturas y refutaciones* (1963), *Conocimiento objetivo* (1972), *Búsqueda sin término* (1974) —su autobiografía intelectual—, *El yo y su cerebro* (1977). En 1982 recopiló diversos trabajos bajo el título *Universo abierto*.

El teórico vienes puso en tela de juicio el inductivismo sobre el que, según los pensadores neopositivistas, se fundamentaba el método científico y la verdad de la ciencia. La confianza en el



método inductivista le puede acarrear a la ciencia un exceso de prepotencia que le haga engordar de prisa para acabar muriendo, como le ocurrió al *pavo inductivista* de Bertrand Russell.

Este pavo descubrió, durante su primer día en la granja, que le daban de comer a las nueve en punto de la mañana. Después de experimentar que, cada día, ocurría lo mismo y recibía la comida a las nueve en punto, concluyó, convencido de haber encontrado una certeza absoluta: «Siempre como a las nueve de la mañana». Sin embargo, la mañana de Navidad el granjero no le dio de comer, sino que le cortó el cuello.

El desventurado *pavo inductivista* no se dio cuenta de que en series abiertas nunca se consigue la certeza absoluta. La inducción no puede justificar ningún grado de probabilidad, porque ésta sería igual al número de casos favorables dividido por el número de casos posibles, pero, como este último tiende al infinito, y cualquier número dividido por infinito es cero, la probabilidad sería igualmente cero. En conclusión, la *inducción* sólo consigue una probabilidad de orden subjetivo, nunca objetivo.

Para ajustarnos a la lógica y a la realidad, Popper propone sustituir la verificación inductiva por la falsación. Más que de verificar una teoría, se trata de *falsearla*, es decir, de buscar su *refutación*. Y es que la ciencia siempre comienza formulando hipótesis; si las hipótesis son comprobadas, eso significa que todavía no se ha encontrado ningún caso que las refute y, por tanto, se podrán mantener de una manera simplemente hipotética. Pero si se encuentra un solo caso contrario, entonces se tendrá que sustituir por otra hipótesis más adecuada. Es así como progresa la ciencia: por ensayo y error.

Las teorías científicas nunca pueden ser completamente verificadas por la experiencia, de tal suerte que un sistema tiene que aceptar enunciados que no puedan verificarse. Esto no quiere decir que debemos contrastar todo el sistema —lo cual sería imposible— sino que basta con que sea susceptible de ser contrastado. Ahora, las teorías científicas ya no podrán considerarse como definitivas, sino que siempre tendrán un carácter provisional.

La grandeza del hombre de ciencia radica en su humildad. El método de la falsabilidad que propone Popper no puede nunca llegar a leyes definitivamente verdaderas, porque siempre existirá la posibilidad de encontrar un caso contrario que las falsee. Por tanto, las leyes y conclusiones científicas se tomarán siempre con *provisionalidad*.

Una ley científica es provisionalmente verdadera hasta que se demuestre lo contrario, es decir, siempre estará sometida a una continuada revisión. Por tanto, en ciencia no es lícito hablar de verdad, sino de *verosimilitud*. Una teoría es más o menos verosímil en relación a su contenido informativo: será más verosímil en la medida en que se adecue de una manera más perfecta a los hechos. Ahora bien, la adecuación perfecta no existe.

La verdad, en todo caso, es un *ideal regulador* de corte platónico que está más allá de la ciencia, pero que le sirve de arquetipo, podríamos decir, de objetivo tendencia. Las teorías científicas son más o menos verosímiles según estén más o menos cerca de ese ideal y, así, cada vez que eliminamos un error de una teoría nos acercamos más a la verdad, aunque nunca la podremos alcanzar con las solas fuerzas de la ciencia. Con este postulado del *ideal regulador*, Popper apunta a la metafísica, pero se niega, probablemente por influjo del neopositivismo, a seguir sus caminos.

Popper no está para transitar el resbaladizo sendero de la metafísica; sin embargo, no duda en distinguir entre metafísicas transitables e intransitables. Llama a las primeras *metafísicas abiertas*, porque están dispuestas a revisar sus postulados y principios. No acepta de ninguna manera las *metafísicas cerradas*, porque están formuladas desde una actitud dogmática, como, por ejemplo, el marxismo o el psicoanálisis.

En su obra *Conocimiento objetivo*, desarrolló su teoría de los tres mundos. El *mundo 1* es el ámbito de los fenómenos materiales, el universo de entidades físicas. El *mundo 2* lo componen todos los estados subjetivos de la conciencia, las disposiciones psicológicas y los estados inconscientes. El *mundo 3* es el mundo de los contenidos del pensamiento y de los productos de la mente humana. Aquí debemos incluir todos los objetos culturales: las historias, los mitos, las teorías científicas, etc. La raza humana podría muy bien desaparecer, dice Popper, pero los habitantes del *mundo 3*, las teorías en sí, no dejarían de existir porque el *mundo 3* es autónomo. Este mundo podría identificarse con el mundo suprasensible de Platón; sin embargo, Popper no admite que sea inmutable, sino que está sometido a evolución, regida por una suerte de «selección darwiniana» que divide las teorías en caducas (refutadas) y verosímiles.

Tras la crítica al método inductivista y a las metafísicas cerradas, Popper mete las narices en el ámbito sociopolítico. Si en la ciencia funciona el criterio de falsación, ¿por qué no aplicarlo al orden político? El resultado de este experimento es la propuesta de una *sociedad abierta*, es decir, tolerante, democrática y libre. Lo propio de las sociedades abiertas, a diferencia de las sociedades tiránicas, es que en su seno admiten la revisión y la crítica continua. De ahí que los enemigos de la *sociedad abierta* fueran, en la Antigüedad, Platón, que, según Popper, representa la más clara oposición a la sociedad abierta de la democracia ateniense, y en la historia reciente, Hegel y Marx.

En noviembre de 1991, Karl Popper pronunció una conferencia en Barcelona sobre *La sociedad abierta, hoy*. Allí dejó claro que el término «sociedades abiertas» no es sinónimo de «capitalismo» ni de «sociedad de libre mercado». El término «capitalismo» fue utilizado por el marxismo para caracterizar la sociedad de la segunda mitad del siglo pasado. Lógicamente, este concepto tiene connotaciones que no son adecuadas para la sociedad abierta. Tampoco está Popper de acuerdo con el término «libre mercado», ya que piensa que no se puede llevar a cabo un mercado sin una mínima protección legislativa. En definitiva, «la ideología de libre mercado es una de tantas ideologías, cuyo dogmatismo puede poner en peligro la libertad». Como auténtica alternativa, Popper propone una democracia basada en el sentido común, que permita el control del poder y no su utilización al servicio de propósitos ideológicos y partidistas.

Para meter las narices...

Hay dos grandes temas en Popper: la ciencia y la sociedad. Las obras sobre metodología de la ciencia son más especializadas, aunque hay capítulos más accesibles que otros, por ejemplo los capítulos I a V y el X de *La lógica de la investigación científica* (Tecnos, Madrid, 1973), el I de *Conjeturas y refutaciones* (Paidós, Barcelona, 1994) o algunas partes de *Conocimiento objetivo* (Tecnos, Madrid, 2001), donde expone la teoría de los tres mundos. En 1982 recopiló diversos

trabajos bajo el título *El universo abierto* (Tecnos, Madrid, 1986).

Su autobiografía intelectual está recogida en el libro *Búsqueda sin término* (Tecnos, Madrid, 1977).

Respecto a sus ideas sociopolíticas, véase *La sociedad abierta y sus enemigos* (Paidós, Barcelona, 1982) y *La miseria del historicismo* (Alianza, Madrid, 1999). Las ideas políticas de Popper han abierto muchas controversias, como la recogida por Arthur F. Utz en *La sociedad abierta y sus ideologías* (Herder, Barcelona, 1989).

Karl Popper no sólo se dedicó a escribir y a dar conferencias por todo el mundo, sino que también participó en debates televisivos. En uno de ellos, retransmitido en 1971 por la televisión holandesa, exponía de esta manera su teoría de la falsabilidad: «Vamos a suponer que el vaso que tengo frente a mí sobre la mesa empezara a dar saltitos por encima de la misma. Supongamos que nosotros investigásemos tal fenómeno, y viéramos que no había nada extraño en el vaso, y que el resto de las cosas existentes en la habitación seguían como antes. En tal caso tendríamos que considerar que hay muchas teorías —las de Newton, o Einstein— que refutar. Hay muchísimas cosas, en realidad un número infinito de ellas, que pueden acontecer, y que resultan incompatibles con las teorías de Newton y de Einstein. Pero vamos a suponer que el moderador de este debate empezase a dar saltos a lo largo de la mesa; no sería difícil dar ahí una explicación psicoanalítica de semejante comportamiento. Tales reflexiones me inducen a presentar la sugerencia siguiente: una teoría es empírica y científica solamente si resulta refutable. O sea, la teoría en cuestión debe decir, al menos en principio, que determinadas cosas no pueden acontecer; y la teoría será tanto mejor cuanto más osada resulte, cuanto más refutable sea. Así, yo aduje, con semejante base, que las teorías de Freud y Adler no eran buenas teorías científicas (aunque entiendo que las ideas aportadas por Freud son muy interesantes, y que pudieran, eventualmente, desarrollarse hasta convertirse en teorías científicas susceptibles de ser puestas a prueba); también he aducido que las vagas predicciones de los astrólogos no debían contarse entre lo científico» (Fons Elders, *La filosofía y los problemas actuales*, Fundamentos, Madrid, 1981, pp. 81-82).

Para ir un poco más allá se puede leer el libro de Mariano Artigas, quien mantuvo frecuentes conversaciones con Popper, titulado *Lógica y ética en Karl Popper* (Eunsa, Pamplona, 1998) y también el de David Stove: *Popper y después: cuatro irracionalistas contemporáneos* (Tecnos, Madrid, 1995).

Si, como hemos visto, hay una *Viena de Wittgenstein*, también existe *La Viena de Popper*, de Darío Antiseri (Unión Editorial, Madrid, 2001).

48. LÉVI-STRAUSS

El antropólogo triste

Mi mente guarda dos imágenes diferentes, casi contradictorias, de Claude Lévi-Strauss: la del joven explorador, con fular al cuello, barba y pipa, dispuesto a llegarse hasta el fin del mundo, y la del anciano profesor, que, como ponen de manifiesto las fotografías más actuales, transmite reposo, reflexión y paz, como si nunca hubiera estado en el fin del mundo. Allí buscó al «buen salvaje», del que había hablado Jean-Jacques Rousseau; pero lo encontró bruscamente civilizado. Al igual que sus *Tristes trópicos*, el antropólogo está triste: en sus viajes de exploración pudo comprobar cómo el etnocentrismo europeo había cubierto con su sombra la pureza de las culturas primitivas. La obra referida comienza con esta paradójica confesión: «Odio los viajes y a los exploradores...»; él, que había llegado a los más recónditos rincones del mundo; él, que había explorado las entrañas de la humanidad; él, que había viajado hasta el inconsciente de las culturas.

Lo que se denomina estructuralismo, más que una escuela o corriente filosófica, comprende un conjunto de autores preocupados por el estatuto epistemológico de las ciencias humanas: la lingüística, la antropología social, la etnografía, el psicoanálisis, etc. La diversidad de autores que pueden ser considerados estructuralistas coincide con la diversidad de ciencias humanas que han aplicado los principios del método estructuralista: Claude Lévi-Strauss, estructuralismo etnológico; Jacques Lacan, estructuralismo psicoanalítico; Louis Althusser, estructuralismo marxista, Michel Foucault, estructuralismo epistemológico.

Los desarrollos estructuralistas tienen su inspiración en la lingüística de Ferdinand de Saussure (1857-1913) y la Escuela de Praga. Saussure distinguió entre *lengua*, como sistema de signos, y *habla*, como el uso que cada hablante hace de la lengua. La lengua no es tanto un conjunto de elementos fijos, sino que, más bien, forma una estructura, un sistema en el cual los elementos se articulan y cobran sentido. Es como una partida de ajedrez en la que el valor de cada pieza depende de su posición en el tablero. Lo importante, por tanto, en una lengua no son los elementos, sino el sistema que rige sus relaciones.

Claude Lévi-Strauss nació en Bruselas en 1908. Aceptó en 1934 el puesto de profesor de Antropología en Sao Paulo. Posteriormente se trasladó a Estados Unidos, donde conoció a Roman Jakobson (1896-1982). Sus múltiples viajes de exploración, así como sus obras, significaron una revolución en la etnografía y la antropología de mediados del siglo xx. Aparte de *Tristes trópicos*



(1955), publicó *Estructuras elementales del parentesco* (1949), *Antropología estructural* (1958 y 1974), *El pensamiento salvaje* (1972) y su monumental *Mitológicas* (1964-1971). En la actualidad vive en París.

En el pensamiento de Lévi-Strauss, y por lo tanto del estructuralismo, han influido tres diferentes orientaciones, a las que se refiere como «mis tres amantes»:

La *geología*. Reconoce que desde su infancia la geología había despertado en él una gran curiosidad, una fascinación por una ciencia en la que la inteligibilidad de las apariencias naturales viene dada por lo oculto. La investigación geológica le inspira algunos principios del método estructuralista. En primer lugar, la geología enseña que la observación debe aplicarse al análisis de un caso dado; no es necesario el método comparativo, sino estudiar correctamente un caso preciso. En segundo lugar, el tiempo referencial para la geología es casi atemporal en relación a nuestra escala humana.

El *psicoanálisis*. Aparece ante los ojos de Lévi-Strauss como «la aplicación al hombre individual de un método cuyo canon estaba representado por la geología». Las capas profundas de la tierra son para Freud lo inconsciente. Este inconsciente será como la estructura de la vida social, la función simbólica que impone su sintaxis a contenidos no significativos.

El *marxismo*. La teoría marxista recusa la conciencia para explicar lo real, se ha de construir un modelo en el laboratorio que lo explique, sin recurrir a la vía empírica. Del mismo modo, Lévi-Strauss pretende construir un modelo y estudiar sus propiedades y reacciones en el laboratorio, para después aplicarlo a lo que sucede efectivamente.

La «estructura» no es una realidad empírica, sino un modelo teórico hipotético, en el que lo significativo no son los elementos, sino sus relaciones y transformaciones. Lévi-Strauss, en su obra *Antropología estructural*, afirma que para merecer el nombre de «estructura» los modelos deben satisfacer cuatro condiciones:

— *Carácter de sistema*: una modificación de un elemento entraña una modificación en todos los demás.

— *Carácter grupal*: el modelo debe pertenecer a un *grupo de transformaciones*, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto constituye un grupo de modelos.

— *Carácter predictivo*: las propiedades del modelo deben permitir predecir cómo reaccionará el modelo en caso de modificación de uno de sus elementos.

— *Carácter explicativo*: el modelo debe dar cuenta de todos los hechos observados.

En un primer momento, el etnólogo debe llevar a cabo una descripción detallada de las costumbres, creencias, organización social, etc. de la población estudiada, pero el segundo paso debe consistir en buscar la unidad explicativa. Hasta el momento, este segundo paso se había llevado a cabo de dos maneras: por el método comparativo o por el funcionalista. El método comparativo era seguido por las escuelas evolucionistas y las difusionistas. Los evolucionistas buscaban el elemento primitivo y, a partir de él, construían una ley genética que explicara el caso. Lévi-Strauss, sin embargo, pensaba que esta «ilusión arcaica» postulaba hipótesis inverificables. La escuela difusionista, por su parte, suponía una difusión en los procedimientos por contactos y

préstamos culturales. De esta forma, resulta fácil explicar, por ejemplo, las analogías entre el arte facial de los caduveos del Brasil y otras culturas como la China arcaica, los maoríes de Nueva Zelanda o los primitivos de la región de Amour en Siberia. Sin embargo, Lévi-Strauss seguía pensando que se trataba de una explicación conjetural e ideológica.

El método funcionalista, introducido por Malinowski, se preguntaba, desde un punto de vista sincrónico (en el momento presente), las funciones que cumplen en la vida tales costumbres, tales actos, tales instituciones, etc. Pero este método, a juicio del estructuralismo, «cae en un desorden de discontinuidad», en la trampa de la singularidad, y renuncia, en cierto modo, a alcanzar leyes generales.

Frente a estos dos métodos, Lévi-Strauss inicia un nuevo «discurso del método» aplicando la lingüística de Saussure y de Roman Jakobson a la antropología. Una sociedad ha de ser estudiada como un *sistema de signos* y, por tanto, se ha de buscar la estructura que explique los fenómenos sociales. En *El pensamiento salvaje* afirma: «La explicación científica no consiste en el paso de la complejidad a la simplicidad, sino en la sustitución de una complejidad menos inteligible por otra más inteligible». Este método estructuralista tiene tres pasos: primero, observación de lo real considerando los hechos en sus relaciones significativas; segundo, construcción de los modelos, y tercero, análisis de su estructura. La estructura nunca será la misma realidad empírica, pero será la única forma de entenderla, ya que en lo real sólo es inteligible su estructura. Para Lévi-Strauss, la estructura buscada debe ser la más profunda, que es lo mismo que decir la más inconsciente de la comunidad analizada.

En el caso de la antropología, esa ley inconsciente, que origina toda la organización social, es la prohibición del incesto, presente en todas las culturas. La obligación exogámica, la de buscar pareja fuera del círculo familiar, puede adoptar muchas formas diferentes, pero la regla es constante.

Pero el precio que tiene que pagar el estructuralismo es muy elevado, pues al explicar los fenómenos por su estructura inconsciente, la libertad del hombre queda abolida. El estructuralismo supone la prioridad de la estructura sobre lo individual, lo cual entraña, según Foucault, que el hombre está en peligro de perecer, de disolverse absorbido por la estructura. Lo dice al final de *Las palabras y las cosas* (Siglo XXI, Madrid, 1997): «El actor, el hombre, se borra como un rostro dibujado en la arena, a la orilla del mar». El hombre ha quedado disuelto como objeto de las «ciencias humanas», porque las estructuras propiamente no le pertenecen. A éstas las sitúa Lévi-Strauss en el *espíritu humano*, que lo califica de «huésped presente en nuestros debates sin haber sido invitado», una suerte de sujeto colectivo e inconsciente. Él mismo reconoce que el estructuralismo es un «kantismo sin sujeto trascendental».

El antropólogo quiere descubrir esas estructuras profundas, que explican los comportamientos humanos; pero enfocar la mirada allá a lo lejos, comporta que se ve borroso lo que se tiene cerca. Así, el sujeto queda disuelto porque no es al sujeto al que se mira.

Para meter las narices...

Propongo un viaje de exploración por la obra de Lévi-Strauss, comenzando por *Antropología estructural*, *Las estructuras elementales del parentesco* y *Tristes trópicos* (Paidós, Barcelona, 1995, 1998 y 2006) y siguiendo por *El pensamiento salvaje* (FCE, Madrid, 2005) y las *Mitológicas*, obra dividida en cuatro partes: *Lo crudo y lo cocido*, *De la miel a las cenizas* (FCE, México, 1968, 1972), *El origen de las maneras de mesa* y *El hombre desnudo* (Siglo XXI, México, 1970, 1974), donde el autor realiza, según sus propias palabras, «una excursión a través de las mitologías indígenas del Nuevo Mundo que comienza en el corazón de la América tropical y que nos lleva hasta la América del Norte». Los diferentes mitos expresan unas estructuras mentales inconscientes comunes a todos los hombres que no son irracionales, como se han interpretado generalmente, sino que manifiestan las mismas estructuras formales que la ciencia, sólo que con un modo expresivo diferente.

Otras obras interesantes son: *El totemismo en la actualidad* (FCE, Madrid, 2003), *Mito y significado* (Alianza, Madrid, 2002) y *Mirar, escuchar, leer* (Siruela, Madrid, 1994).

Véase también *Entrevistas con Claude Lévi-Strauss*, de Georges Charbonnier (Agora, Madrid, 2006). En una de esas entrevistas, el protagonista habla de la importancia de la escritura en la constitución y el progreso de las sociedades. Así, gracias a la escritura, los pueblos pudieron fijar sus ideas y transmitirlos, y sacar provecho de las adquisiciones anteriores. Pero los descubrimientos básicos de la llamada revolución neolítica tuvieron lugar sin esta habilidad, por lo que hay que reservar a la escritura otra función también esencial; inicialmente tuvo que ver con la jerarquización social: «Cuando observamos los primeros usos de la escritura —explica—, todo indica que estuvieron relacionados inicialmente con el poder» y fueron utilizados para el control de los bienes y de los hombres. Curiosamente, la propia evolución ha llevado a la escritura (y a la lectura) a desempeñar una función totalmente opuesta: la democratización y el acercamiento entre los hombres.

El centenario Claude Lévi-Strauss ilustra el pensamiento del siglo xx; él pasó por el siglo, pero también pasó el siglo por él. En 2005 recibió el Premio Internacional Cataluña, motivo por el que fue entrevistado por Octavi Martí (*El País*, «Babelia», 7-5-2005). Al final de esa entrevista comprobamos que el antropólogo triste se ha vuelto escéptico: «El escepticismo llega con la edad. El espectáculo que ofrece la ciencia contemporánea invita a ello. Durante el siglo xx, esa ciencia ha progresado mucho más que en todos los siglos anteriores, una aceleración enorme en la producción de conocimientos y, al mismo tiempo, ese progreso vertiginoso nos abre abismos insondables, cada descubrimiento nos plantea diez enigmas, de manera que el esfuerzo humano está abocado al fracaso. Pero está bien que sea así».

49. HABERMAS

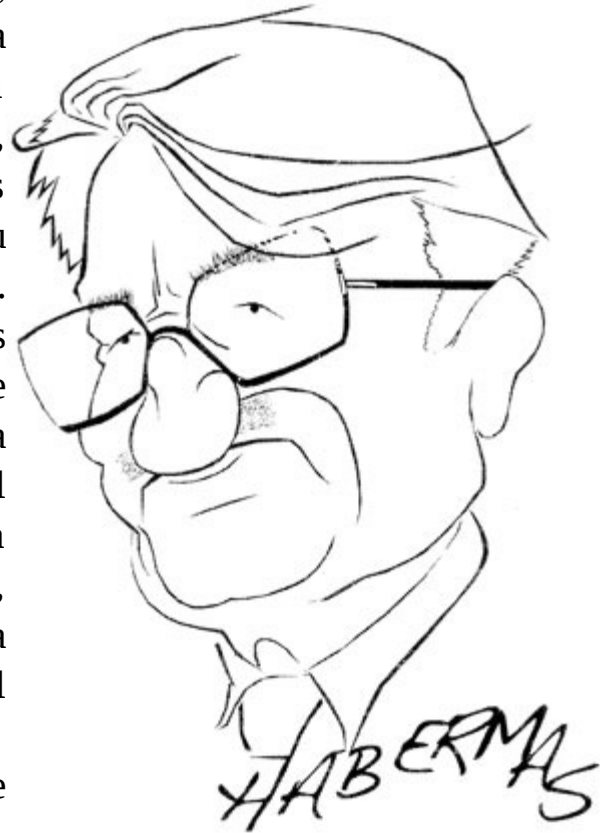
El último moderno

El bigotito, niveo como su pelo, disimula el labio leporino, defecto físico que, según propia declaración, le impedía identificarse con la ideología nazi. Y es que la «histeria de la sospecha», muy difundida en la Alemania de la posguerra, también rozó a nuestro pensador. Pero fijémonos en sus ojos pequeños y azules, detrás de los cristales de sus gafas, y en su frente despeinada, que ocultan una mente lúcida e ilustrada. Mientras todos quieren sentar en el banquillo de los acusados a la Razón, ésa en la que confiaron los ilustrados, él se posiciona como el único abogado defensor de la supervivencia de la modernidad. Cuando en 1980 recibió el premio Adorno, pronunció un discurso titulado: «La modernidad, un proyecto inacabado». Ante la proclamación, por parte del pensamiento postmoderno, del fin de la modernidad, Habermas pretende reconstruir e implementar el proyecto ilustrado. Es, por eso, el último moderno.

Miembro de la segunda generación de la Escuela de Francfort, Jürgen Habermas nació en Düsseldorf en 1929. Sucedió a Adorno en la cátedra de Sociología y Filosofía de la Universidad de Francfort. Actualmente es codirector del Instituto Max Planck y está dedicado a investigaciones sociológicas. Sus obras más importantes son *Conocimiento e interés* (1968) y *Teoría de la acción comunicativa* (1981).

Jürgen Habermas no está de acuerdo con la crítica pesimista de la Ilustración llevada a cabo por los miembros de la primera generación de la Escuela, Horkheimer y Adorno. Cree que no es cuestión de rechazar la razón surgida en la modernidad y consolidada por Hegel, sino de darle una nueva orientación y «completar el proyecto ilustrado». A su juicio, la «teoría crítica» ha tenido que pagar un precio desproporcionado: ha vuelto la espalda a la racionalidad ilustrada. El resultado han sido los planteamientos postmodernos, incapaces de un pensamiento globalizador, a los que se enfrenta Habermas. En contra de los pensadores de la nueva generación postmoderna, cree necesario y posible recuperar la confianza en la razón. Frente a la pluralidad de juegos del lenguaje, que hace, según los postmodernos, imposible un diálogo universal, Habermas propone una teoría general sobre la comunicación y la competencia lingüística que haga posible un entendimiento entre todos los hombres, así como la elaboración de criterios objetivos de moralidad, como son los derechos humanos, mediante una suerte de «ética universal comunicativa».

La primera obra, *Conocimiento e interés*, supone una crítica al positivismo. Según su visión, el



positivismo cosifica la naturaleza y convierte al propio ser humano en un mero objeto. Su error consiste en creer que el conocimiento científico refleja la realidad en toda su pureza, cuando lo que ocurre es que todo conocimiento depende de un contexto social y responde a algún tipo de interés. Existe, por tanto, una alianza, una interrelación entre el conocimiento y los intereses vitales de la especie humana. Así, existen tantos tipos de ciencias como formas de interés.

El interés técnico nos lleva a intentar dominar la naturaleza material, y se manifiesta socialmente en el trabajo e intelectualmente en las ciencias empírico-analíticas. El interés práctico está orientado al mantenimiento y la extensión de la intersubjetividad y se expresa en las ciencias humanas. Habermas introduce un tercer tipo de interés, el llamado interés emancipador, cuyo objetivo es la liberación material y social, y se revela en los principios que una sociedad acepta o critica. A este último tipo de intereses responden las ciencias *críticas*: las teorías sociales e, incluso, la filosofía.

En su monumental obra, *Teoría de la acción comunicativa*, se propone construir una nueva teoría social a partir del concepto de «acción comunicativa», es decir, de aquella acción dirigida a la comprensión y al acuerdo mutuo. Habermas distingue tres tipos de actividades. En primer lugar, están las *actividades instrumentales*, las cuales entrecruzan las acciones orientadas al éxito con situaciones no sociales. Éstas están gobernadas por reglas de acción técnicas. En segundo lugar, se encuentran las que llama *actividades estratégicas*, que entrecruzan las acciones orientadas al éxito con situaciones sociales. Estas actividades están gobernadas por reglas de elección racionales; se evalúan por la influencia que ejercen sobre las decisiones de un compañero racional y están orientadas a buscar los medios que conducen a un fin determinado. Y, por último, se da la *acción comunicativa* cuando se entrecruzan las acciones orientadas a la intercomprensión con situaciones sociales. La acción comunicativa no busca ejercer ninguna influencia, sino que persigue el entendimiento con los otros, para poder interpretar conjuntamente las situaciones y llegar a un acuerdo mutuo sobre los planes de acción.

Las actividades instrumentales y estratégicas tienen por *medium* el dinero y el poder. En cambio, en la acción comunicativa median los «actos de habla», donde se logra la intercomunicación. De esta manera pretende Habermas (y paralelamente Karl Otto Apel, también representante de la segunda generación de la Escuela) salvar la racionalidad moderna, convirtiendo la filosofía trascendental kantiana en una filosofía trascendental de la intersubjetividad. Es decir, la racionalidad ya no viene impuesta por un yo trascendental o un Absoluto, sino por el consenso intersubjetivo de la acción comunicativa. Así pretende Habermas reconstruir la ética kantiana liberándola de su carga solipsista: el imperativo categórico surge de la interacción comunicativa, de una suerte de «subjetividad ampliada», por utilizar las palabras de Michael Theunissen.

La ciencia y la ideología no han atendido al mundo vital humano, lo que Edmund Husserl llamaba la *Lebenswelt*, cuyo aspecto más importante es el acto comunicativo. En la comunicación, tanto el emisor como el receptor tienen un interés a priori por entenderse, es decir, que los participantes en la comunicación llegan a un reconocimiento intersubjetivo, o lo que es lo mismo, a un acuerdo sobre la validez de lo que dicen. En esas experiencias vitales se puede hallar «el núcleo universal de nuestras intuiciones morales» (*Conciencia moral y acción comunicativa*), que,

según el análisis de Habermas, ha sido borrado por el empobrecimiento cultural que produjo el énfasis excesivo en la racionalidad técnica, así como por las patologías y desequilibrios del capitalismo, que separaron el sistema social del mundo de la vida.

Habermas distingue dos planos en la realidad social: el sistema y el mundo de la vida. El primero representa todos aquellos mecanismos administrativos y económicos en los que no intervienen los seres humanos, sino que se rigen por acciones estratégicas, como la eficacia. El mundo de la vida, por el contrario, está constituido por las interrelaciones humanas; es el mundo de la cultura, de las normas sociales y de la personalidad, que está regido por la acción comunicativa. Lo que ocurre es que la sociedad tecnológica ahoga el mundo vital e impide que la acción comunicativa se lleve a cabo. La acción estratégica «coloniza» el mundo de la vida, con lo que la razón instrumental impone sus intereses y hace imposible el diálogo intersubjetivo, garante y generador de vida social. En consecuencia, aparecen las «patologías de la sociedad» actual, que son, entre otras, la pérdida de sentido cultural, la confusión normativa (anomia) social y las diferentes psicopatologías de la personalidad.

La solución sólo puede venir por recuperar el diálogo y el consenso interpersonal, para llevar a cabo un *discurso práctico* en el que intervengan interlocutores válidos, es decir, que busquen en el diálogo un acuerdo consensuado independiente de sus intereses personales. El discurso práctico legitima las normas si tienen aplicación universal, a saber, si pueden ser aceptadas por todos los que puedan resultar afectados.

Para meter las narices...

La obra fundamental de Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, está editada en 2 volúmenes por Taurus (Madrid, 1992). No se trata de un libro fácil, pero sí crucial en su producción. Menos voluminoso es *Conocimiento e interés*, publicado en la misma editorial. Otras obras importantes son: *Ciencia y técnica como «ideología»*, *Teoría y praxis*, *La lógica de las ciencias sociales*, *Identidades nacionales y postnacionales*, *El pensamiento postmetafísico*, *El discurso filosófico de la modernidad*, *La reconstrucción del materialismo histórico* (las cuatro primeras editadas por Tecnos y las tres últimas por Taurus), *Conciencia moral y acción comunicativa* (Península, Barcelona, 1998), *Escritos sobre moral y eticidad* (Paidós, Barcelona, 1998) y *Textos y contextos* (Ariel, Barcelona, 1996).

En enero de 2004, la Academia Católica de Baviera reunió al entonces cardenal Joseph Ratzinger y a Jürgen Habermas para discutir sobre las relaciones entre religión y política a comienzos del siglo XXI. Ambos defendieron sus respectivas posturas con exquisito respeto y apasionada convicción. Habermas, como era de esperar, mantuvo la fundamentación no metafísica de los valores modernos y la racionalización de la cultura política; sin embargo, el que se considera «sin oído musical para la religión» admitió, para sorpresa de todos, la necesidad de contar con la fe para sostener la debilitada vitalidad de la conciencia democrática. El pensador alemán confesó que le preocupaba qué podrá motivar a los ciudadanos laicos, posmetafísicos e individualistas del siglo XXI, a participar en política y a sacrificar algo de lo propio en aras de un

interés común. «La razón puede justificar —aclaró Habermas—, pero no basta para motivar». Es aquí donde está el resquicio por donde la religión se puede colar en la cultura democrática. Su preocupación por el avance del pensamiento postmoderno, que puede llegar a desintegrar los valores democráticos racionales, le hace estar más próximo a Ratzinger de lo que se hubiera podido pensar en un principio a la vista del tema a debatir.

El historiador Joachim Fest, en su autobiografía titulada: *Yo no. El rechazo del nazismo como actitud, moral*, comentaba el caso de cierto intelectual todavía vivo que cuando un amigo de la infancia le enseñó una carta que había escrito muchos años atrás con encendidos elogios a Hitler, la tomó rápidamente, se la metió en la boca, la masticó y se la tragó. Aunque el desaparecido Fest no menciona a Habermas, todo el mundo volvió la cabeza hacia él, porque la anécdota era conocida, aunque, lógicamente, no quedaban pruebas. Para lavar su imagen, Habermas denunció a la editorial y ganó: un juez de Hamburgo ordenó que se retirara la autobiografía de Fest y que las próximas ediciones borrarán la ignominia. A pesar de que a Habermas le dio la razón la justicia, él aclaró su inocencia con este comentario: «Mi defecto físico [se refería a su labio leporino] hacía imposible que me identificara con la ideología nazi».

La autobiografía de Joachim Fest, *Yo no. El rechazo del nazismo como actitud moral*, se encuentra en Taurus, Madrid, 2007. Por desgracia, el lector ya no encontrará en ella la anécdota referida.

En 2003 Habermas recibió el premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales al considerarlo el jurado un «ejemplo de saber humanista y cosmopolita» y, por ello, una «cumbre del pensamiento actual».

Para más información: Richard J. Brenstein (ed.), *Habermas y la modernidad* (Cátedra, Madrid, 1988).

50. VATTIMO

Naso debole

El pasado fin de siglo puso a muchas narices en guardia. El paso de milenio se consideró como el final de una época liderada por los ideales de la modernidad. Se pensó que se había llegado a un callejón sin salida, a un momento de tránsito sin saber qué vendría después. A la nueva etapa se le llamó postmoderna, por cuanto manifiesta el fin de una etapa: la modernidad. Vattimo afirma que «hablamos de postmoderno porque consideramos que, en algún aspecto suyo esencial, la modernidad ha concluido». Las narices firmes, metódicas e ilustradas ya no están preparadas para los nuevos olores; vivimos en un mundo complejo donde los aromas que despide la realidad se han mezclado, se han difuminado. Ya no se trata de tener un fino olfato para discriminar los buenos de los malos olores, sino una nariz lo suficientemente débil que los huelga a todos por igual.

Unos creen que la cultura postmoderna surgió como una reacción frente a los excesos de la modernidad. Otros piensan que la postmodernidad es la modernidad llevada a sus últimas consecuencias. Sea como fuere, no cabe duda de que se puede interpretar la filosofía postmoderna como el fin de la modernidad en la doble acepción que tiene en griego esta palabra: *fin* («peras») como término, frontera, acabamiento, agotamiento; y *fin* («telos») como cumplimiento, consumación, desenlace, conclusión. Parafraseando a Marx podríamos decir que «la modernidad crea sus propios sepultureros», cava su propia tumba, algo que pone de manifiesto el propio pensamiento postmoderno.

Quizá lo que más llama la atención de la actitud postmoderna sea su «debilidad constitutiva». Parece que se trata más bien de un «dejar olvidar» la modernidad, de no querer pensar el fundamento (*Grund*), para que el fundamento se disuelva. Campea un cierto «fanatismo de la duda», una «apoteosis del plural», una «renuncia consciente a encontrar *un* sentido». Para Frederic Jameson, «el modo más seguro de comprender el concepto de lo posmoderno es considerarlo como un intento de pensar históricamente el presente en una época que ha olvidado cómo se piensa históricamente». Van De Pas cree que la conciencia posmoderna consiste «sólo en la teorización de su propia condición de posibilidad». Y Daniel Innerarity afirma que «la postmodernidad es la autoconciencia de una sociedad de la información».

Resulta complicado hablar con propiedad de «filosofía post-moderna», porque más bien se trata de un movimiento socio-cultural, cuyos representantes no son en sentido estricto filósofos,



sino en todo caso sociólogos, como Jean Baudrillard, Jean-Francois Lyotard o Gilíes Lipovetsky. Entre los «pensadores postmodernos», el que muestra un olfato más filosófico es Gianni Vattimo, nacido en Turin en 1936, que actualmente es profesor de Filosofía Teorética de la universidad de su ciudad natal y que adquirió notable fama por su propuesta del *pensiero debole* (pensamiento débil).

Vattimo habla en términos de «fin de la historia» y de «disolución». Para él, en la modernidad dominaban las categorías de «lo nuevo» y de «superación», categorías esenciales para mantener la idea moderna de historia. Idea que surge al haberse consumado un proceso de secularización de la visión providencial de la historia, que llevaba a la fe en el progreso y a «afirmar lo nuevo como valor y como valor fundamental». Pero la postmodernidad no se ha presentado como un estadio diferente, más avanzado, de esa «historia», sino como la disolución de la categoría de lo nuevo y como experiencia del «fin de la historia». Se puede decir que lo nuevo ya no tiene novedad, carece de la fuerza que le otorgaba la modernidad. Unida a esta disolución de lo nuevo aparece la experiencia del «crepúsculo del arte». Para Vattimo, «el ocaso del arte es un aspecto de la situación más general del fin de la metafísica» que lleva a una «estetización general de la existencia».

La irrupción de la sociedad de la comunicación ha sido un factor decisivo para la disolución de la idea de historia y, en definitiva, para acabar con la modernidad. Vattimo mantiene que en el nacimiento de una sociedad postmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación; que esos medios no convierten esta sociedad en una sociedad más «transparente», más consciente de sí, más «ilustrada», sino en una sociedad más compleja, incluso caótica —Alejandro Llano habla de la «nueva complejidad» (*La nueva sensibilidad*, Espasa, Madrid, 1989, cap. I).

Vattimo piensa que los *mass media* han sido la causa determinante de la disolución de los puntos de vista centrales, de lo que Lyotard llama *meta-relatos*, así como de la multiplicación de las *Weltanschauungen*, de las concepciones del mundo. La intensificación de las posibilidades de información acerca de la realidad en sus más variados aspectos hace siempre menos concebible la idea misma de una realidad. Vattimo cree que en el mundo de los medios de comunicación se lleva a cabo una de las «profecías» de Nietzsche: el mundo real, a la postre, se convierte en fábula.

«*El verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo, es la caducidad; el ser no es, sino que su-cede [ac-cadere], quizá también en el sentido de que cae junto a, de que acompaña —como caducidad— a cualquiera de nuestras representaciones*». De esta forma introduce Vattimo la nueva categoría de la postmodernidad: la caducidad. Esta nueva categoría lleva a una transformación de la ontología en una «ontología débil»; por tanto, el pensamiento ya no puede ser sino también «débil», no puede pretender fundamentar, sino justamente al contrario, «poner de manifiesto la caducidad y la mortalidad como constitutivos intrínsecos del ser, es decir, llevar a cabo una *des-fundamentación* o hundimiento».

Gilíes Lipovetsky, en un análisis más sociológico, habla de «imperio de lo efímero», de «seducción de las cosas», de «individualismo neonarcisista», de «estética a la carta» y de «autonomía subjetiva». Según él nos encontramos ante una cultura de la felicidad «aligerada», «en la época de la eliminación y no de la fijación, de la sensibilización fluida y no de la

intensificación», en «la edad del deslizamiento», donde no existe la posibilidad de «echar raíces», sino de resbalarse por la superficie de las cosas. El sociólogo francés afirma también que «todo se desliza en una indiferencia relajada», como si pasáramos por la realidad en una tabla de *windsurf* o desde una estructura de ala delta.

Para otro postmoderno, Jean Baudrillard, esta forma de deslizarse por la realidad es causada por el auge espectacular de los medios de comunicación, que convierten el mundo en puro «simulacro», en un conjunto de imágenes, en pura ilusión. De esta manera, se ha llevado a cabo «el asesinato de la realidad»: «La realidad ha sido expulsada de la realidad». La realidad es un montaje de la razón que se está desmoronando. Las apariencias son las huellas de su inexistencia.

Parece que hay una coincidencia en considerar como precursores del pensamiento postmoderno a Nietzsche y Heidegger. Especialmente es Vattimo quien no duda en referirse continuamente a los dos filósofos alemanes como precursores de la postmodernidad, pues son los primeros en hablar en términos de *Verwindung*.

Vattimo traduce la palabra *Verwindung* como remisión de un dolor o una enfermedad, como convalecencia: superar una enfermedad, curarse, recobrar la salud... y como resignación ante una pérdida, un dolor... Este es el concepto clave de su «ontología débil», de su «ontología del declinar». La metafísica como búsqueda del fundamento (*Grund*) ya no es posible; sin embargo, no podemos dejarla de lado, sino que permanece en nosotros como permanecen los rastros de una enfermedad; la metafísica es algo de lo que nos tenemos que recuperar y a lo que tenemos que retornar, pero excluyendo toda pretensión de carácter absoluto.

Cuando se ha dado la *Verwindung*, la metafísica se convierte en «monumento» y entonces surge la *pietas* como aceptación del pasado convertido en un conjunto de «monumentos» que merecen devoción y respeto. Las narices están así de debilitadas.

En su último libro, *Creer que se cree*, Vattimo subraya la importancia que ha tenido el cristianismo en la cultura occidental y propone una vuelta a una religiosidad débil, poco exigente, poco sobrenatural, poco comprometida. La postmodernidad significa el fin de muchos sueños modernos: uno de ellos era el ateísmo. El filósofo postmoderno, constitutivamente débil, no puede aceptar la fuerza del ateísmo y adopta una religión *light*.

Para meter las narices...

Quien quiera meter las narices con fuerza, con decisión, en la obra de Vattimo, puede comenzar por *Las aventuras de la diferencia* (Península, Barcelona, 1998) y *El pensamiento débil* (Cátedra, Madrid, 1988), para seguir con *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna* (Gedisa, Barcelona, 1987), *La sociedad transparente* (Paidós, Barcelona, 1990) y acabar con *Creer que se cree* (Paidós, Barcelona, 1996).

Para conocer a otros pensadores postmodernos se aconseja meter las narices en: *Las estrategias fatales, América, El crimen perfecto, Pantalla total y Contraseñas* de Jean Baudrillard, publicadas por Anagrama (1984, 1987, 1996, 1999 y 2002 respectivamente); *La era del vacío, El imperio de lo efímero, El crepúsculo del deber y La tercera mujer* de Gilíes Lipovetsky, también

publicadas por Anagrama (1989, 1990, 1992, 1999); *La condición postmoderna* (Cátedra, Madrid, 1984) y *La postmodernidad explicada a los niños* (Gedisa, Barcelona, 1987) de Jean-Francois Lyotard; o *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía* (Paidós, Barcelona, 1993) de Jacques Derrida.

Sobre la postmodernidad en general, tres libros nos pueden servir de orientación: *Los orígenes de la posmodernidad*, de Perry Anderson (Anagrama, Barcelona, 2000); el estudio de la profesora Amalia Quevedo: *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard* (Eunsa, Pamplona, 2001) y el librito de David Lyon titulado *Postmodernidad* (Alianza, Madrid, 1996).

Nótese que la palabra postmodernidad (posmodernidad) se puede escribir con *t* o sin *t*; es cuestión de debilidad. Ahora bien, no sé si de falta de fuerzas para elevar una *t* o de debilidad por las *tes*, que de todo hay.

Epílogo

Narices indiscretas

En nuestros días también hay filósofos. Hay muchas personas que no se conforman con lo que se da por supuesto, sino que siguen metiendo las narices como sus antepasados amantes de la sabiduría: Hillary Putnam, Noam Chomsky, Luce Irigaray, Charles Taylor, Nicolas Grimaldi, Michele Le Doeuff, John Searle, Pierre Bourdieu, Daniel Dennett, Alain de Botton, Julia Kristeva, Alasdair MacIntyre, Carole Pateman, Saul Kripke, Michel Onfray, Peter Sloterdijk, Ágnes Heller, René Girard, Alvin Plantinga, Leszek Kolakowski...

En nuestro país también hay filósofos. Hay muchas narices indiscretas dispuestas a seguir el rastro que nos lleva a una mayor comprensión de la realidad y de nosotros mismos: Xavier Rubert de Ventos, Javier Sádava, Leonardo Polo, Adela Cortina, Javier Echeverría, Eugenio Trías, Amelia Valcárcel, Gustavo Bueno, José Gómez Caffarena, Alejandro Llano, Victoria Camps, Jesús Mosterín, Francesc Canals, Emilio Lledó, Fernando Savater, José Luis Pardo, Francesc Torralba, Celia Amorós, Daniel Innerarity, José Antonio Marina... y un largo etcétera, que demuestra, contra los olfatos más pesimistas, que a la filosofía le quedan todavía muchas, pero que muchas narices.

Ellos seguirán metiendo las narices... y yo también.

Agradecimientos

Este libro es fruto de la lectura y de la experiencia. La primera la brindan los propios protagonistas; la segunda, los años de docencia, sobre todo, en la enseñanza secundaria. Por eso, estoy en deuda con todos mis alumnos, quienes me han obligado a esforzarme para hacer cercana la filosofía.

Mauricio Bach, director de Ariel, confió en el proyecto y me hizo muchas y valiosísimas indicaciones. Le quedo muy agradecido.

Mi gratitud también a Joan Oriach, que ha sabido ilustrar las ideas con sencillez y maestría. Por último, agradezco a mi familia su comprensión por las horas robadas.



CARLOS GOÑI ZUBIETA. Nacido en Pamplona en 1963, es doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Compagina la docencia con una intensa creación literaria. Su obra abarca temáticas diversas como filosofía, historia antigua, mitología o educación, y diferentes géneros: ensayo, divulgación, novela o autoayuda. Entre sus últimas publicaciones, destacan: *El filósofo impertinente* (2013), *Crecer en felicidad* (2013), *Cuéntame un mito* (2012), *Cuéntame una historia* (2011), *Las narices de los filósofos* (2008), *Una de romanos* (2007). Junto a su esposa, Pilar Gumbre, ha escrito libros sobre educación de los hijos, como *Educar sin castigar* (2013), *Aprender de los hijos* (2012) o *No me ralles* (2007). Galardonado con el *Premio de Ensayo Becerro de Bengoa* (2010) y el *Premi de Filosofia Arnau de Vilanova* (2005).