



FERNANDO SAVATER

Las preguntas
de la vida

Ariel

Fernando Savater

Las preguntas de la vida

CÍRCULO DE LECTORES

Barcelona: Ariel

1999

Fernando SAVATER
Las preguntas de la vida

Editorial: ARIEL

ISBN: 9788434453630

Año edición: 2008

Plaza de edición: BARCELONA

Para papyrefb2: jrmaverick

Advertencia

El propósito de este libro es por un lado muy modesto y por otro desmesuradamente ambicioso.

Modesto porque se contentaría con servir como lectura inicial para alumnos de bachillerato que deben acercarse por primera —y quizá última— vez a los temas básicos de la filosofía occidental, planteados no de forma histórica sino como preguntas o problemas vitales. En este sentido, pretende atender fielmente aunque con cierto díscolo sesgo

personal a las indicaciones sobre esta asignatura dictadas por las administraciones educativas.

Pero también desmesuradamente ambicioso, puesto que no renuncia a servir como invitación o proemio a la filosofía para cualquier profano interesado en conocer algo de esta venerable tradición intelectual nacida en Grecia. Sobre todo me dirijo a quienes no se preocupan tanto por ella sólo en cuanto venerable tradición sino como un modo de reflexión aún vigente, que puede serles útil en sus perplejidades cotidianas. No se trata primordialmente de saber cómo se las arreglaba Sócrates

para vivir mejor en Atenas hace veinticinco siglos, sino cómo podemos nosotros comprender y disfrutar mejor la existencia en tanto contemporáneos de Internet, del sida y de las tarjetas de crédito.

Para ello, sin duda, tendremos que remontarnos en ocasiones hasta las lecciones de Sócrates o de otros insignes maestros pero sin limitarnos a levantar acta más o menos crítica de sus sucesivos descubrimientos. La filosofía no puede ser solamente un catálogo de opiniones prestigiosas. Más bien lo contrario, si atendemos por esta vez a la opinión «prestigiosa» de Ortega y

Gasset: «La filosofía es idealmente lo contrario de la noticia, de la erudición [11](#)». Desde luego la filosofía es un estudio no un puñado de ocurrencias de tertulia, y por tanto requiere aprendizaje y preparación. Pero pensar filosóficamente no es repetir pensamientos ajenos, por mucho que nuestras propias reflexiones estén apoyadas en ellos y sean conscientes de esta deuda necesaria. Ciertas introducciones a la filosofía son como tratados de ciclismo que se limitasen a rememorar los nombres y las gestas de los vencedores del Tour de Francia. Me propongo intentar aquí enseñar a montar en bicicleta y hasta dar ejemplo

pedaleando yo mismo, por lejos que estén mis capacidades de las de Eddy Merckx o Miguel Induráin.

Pero el lector tiene que intentar pedalear también conmigo o incluso contra mí. En estas páginas no se ofrece una guía concluyente de pensamientos necesariamente válidos sino un itinerario personal de búsqueda y tanteo. Al final de cada capítulo se propone un memorándum de cuestiones para que el lector repita por sí mismo la indagación que acaba de leer, lo que quizá le llevará a conclusiones opuestas. Nada más necesario que este ejercicio, porque la filosofía no es la revelación hecha

por quien lo sabe todo al ignorante, sino el diálogo entre iguales que se hacen cómplices en su mutuo sometimiento a la fuerza de la razón y no a la razón de la fuerza.

En una palabra, léase lo que sigue como una invitación a filosofar y no como un repertorio de lecciones de filosofía. Pero ¿no son precisamente esas lecciones lo que cuadra dar en el bachillerato? Y ¿acaso no es un gran atrevimiento creer que uno puede guardar el tono accesible del que pretende ser comprendido por adolescentes sin dejar por ello de tratarles como iguales y sin renunciar

tampoco a ser útil a otros lectores no menos neófitos pero adultos? Pues tal es mi atrevida pretensión, en efecto. Me reconforto recordando que, según el poeta surrealista René Crevel, «ningún atrevimiento es fatal».

Introducción

El por qué de la Filosofía

Árbol de sangre, el hombre siente, piensa,
florece
y da frutos insólitos: palabras.
Se enlazan lo sentido y lo pensado,
tocamos las ideas: son cuerpos y son números.

octavio paz

¿Tiene sentido empeñarse hoy, a finales del siglo XX o comienzos del XXI, en mantener la filosofía como una asignatura más del bachillerato? ¿Se

trata de una mera supervivencia del pasado, que los conservadores ensalzan por su prestigio tradicional pero que los progresistas y las personas prácticas deben mirar con justificada impaciencia? ¿Pueden los jóvenes, adolescentes más bien, niños incluso, sacar algo en limpio de lo que a su edad debe resultarles un galimatías? ¿No se limitarán en el mejor de los casos a memorizar unas cuantas fórmulas pedantes que luego repetirán como papagayos? Quizá la filosofía interese a unos pocos, a los que tienen vocación filosófica, si es que tal cosa aún existe, pero éstos ya tendrán en cualquier caso tiempo de descubrirla más adelante.

Entonces, ¿por qué imponérsela a *todos* en la educación secundaria? ¿No es una pérdida de tiempo caprichosa y reaccionaria, dado lo sobrecargado de los programas actuales de bachillerato?

Lo curioso es que los primeros adversarios de la filosofía le reprochaban precisamente ser «cosa de niños», adecuada como pasatiempo formativo en los primeros años pero impropia de adultos hechos y derechos. Por ejemplo, Cálleles, que pretende rebatir la opinión de Sócrates de que «es mejor padecer una injusticia que causarla». Según Calicles, lo verdaderamente justo, digan lo que

quieran las leyes, es que los más fuertes se impongan a los débiles, los que valen más a los que valen menos y los capaces a los incapaces. La ley dirá que es peor cometer una injusticia que sufrirla pero lo natural es considerar peor sufrirla que cometerla. Lo demás son tiquismiquis filosóficos, para los que guarda el ya adulto Cálleles todo su desprecio: «La filosofía es ciertamente, amigo Sócrates, una ocupación grata, si uno se dedica a ella con mesura en los años juveniles, pero cuando se atiende a ella más tiempo del debido es la ruina de los hombres [\[2\]](#)». Cálleles no ve nada de malo aparentemente en enseñar filosofía a los jóvenes aunque considera el vicio

de filosofar un pecado ruinoso cuando ya se ha crecido. Digo «aparentemente» porque no podemos olvidar que Sócrates fue condenado a beber la cicuta acusado de corromper a los jóvenes seduciéndoles con su pensamiento y su palabra. A fin de cuentas, si la filosofía desapareciese del todo, para chicos y grandes, el enérgico Cálleles — partidario de la razón del más fuerte— no se llevaría gran disgusto...

Si se quieren resumir todos los reproches contra la filosofía en cuatro palabras, bastan éstas: *no sirve para nada*. Los filósofos se empeñan en saber más que nadie de todo lo imaginable

aunque en realidad no son más que charlatanes amigos de la vacua palabrería. Y entonces, ¿quién sabe de verdad lo que hay que saber sobre el mundo y la sociedad? Pues los científicos, los técnicos, los especialistas, los que son capaces de dar *informaciones* válidas sobre la realidad. En el fondo los filósofos se empeñan en hablar de lo que no saben: el propio Sócrates lo reconocía así, cuando dijo «sólo sé que no sé nada». Si no sabe nada, ¿para qué vamos a escucharle, seamos jóvenes o maduros? Lo que tenemos que hacer es aprender de los que saben, no de los que no saben. Sobre todo hoy en día, cuando las

ciencias han adelantado tanto y ya sabemos cómo funcionan la mayoría de las cosas... y cómo hacer funcionar otras, inventadas por científicos aplicados.

Así pues, en la época actual, la de los grandes descubrimientos técnicos, en el mundo del microchip y del acelerador de partículas, en el reino de Internet y la televisión digital... ¿qué información podemos recibir de la filosofía? La única respuesta que nos resignaremos a dar es la que hubiera probablemente ofrecido el propio Sócrates: ninguna. Nos informan las ciencias de la naturaleza, los técnicos, los periódicos,

algunos programas de televisión... pero no hay información «filosófica». Según señaló Ortega, antes citado, la filosofía es incompatible con las *noticias* y la información está hecha de noticias. Muy bien, pero ¿es información lo único que buscamos para entendernos mejor a nosotros mismos y lo que nos rodea? Supongamos que recibimos una noticia cualquiera, ésta por ejemplo: un número x de personas muere diariamente de hambre en todo el mundo. Y nosotros, recibida la información, preguntamos (o *nos* preguntamos) qué debemos pensar de tal suceso. Recabaremos opiniones, algunas de las cuales nos dirán que tales muertes se deben a desajustes en el ciclo

macro-económico global, otras hablarán de la superpoblación del planeta, algunos clamarán contra el injusto reparto de los bienes entre poseedores y desposeídos, o invocarán la voluntad de Dios, o la fatalidad del destino... Y no faltará alguna persona sencilla y cándida, nuestro portero o el quiosquero que nos vende la prensa, para comentar: «¡En qué mundo vivimos!». Entonces nosotros, como un eco pero cambiando la exclamación por la interrogación, nos preguntaremos: «Eso: ¿en qué mundo vivimos?».

No hay respuesta científica para esta última pregunta, porque evidentemente

no nos conformaremos con respuestas como «vivimos en el planeta Tierra», «vivimos precisamente en un mundo en el que x personas mueren diariamente de hambre», ni siquiera con que se nos diga que «vivimos en un mundo muy injusto» o «un mundo maldito por Dios a causa de los pecados de los humanos» (¿por qué es injusto lo que pasa?, ¿en qué consiste la maldición divina y quién la certifica?, etc.). En una palabra, no queremos más información sobre lo que pasa sino saber qué *significa* la información que tenemos, cómo debemos interpretarla y relacionarla con otras informaciones anteriores o simultáneas, qué supone todo ello en la

consideración general de la realidad en que vivimos, cómo podemos o debemos comportarnos en la situación así establecida. Éstas son precisamente las preguntas a las que atiende lo que vamos a llamar filosofía. Digamos que se dan tres niveles distintos de entendimiento:

a) la *información*, que nos presenta los hechos y los mecanismos primarios de lo que sucede;

b) el *conocimiento*, que reflexiona sobre la información recibida, jerarquiza su importancia significativa y busca principios generales para ordenarla;

c) la *sabiduría*, que vincula el conocimiento con las opciones vitales o

valores que podemos elegir, intentando establecer cómo vivir mejor de acuerdo con lo que sabemos.

Creo que la ciencia se mueve entre el nivel *a)* y el *b)* de conocimiento, mientras que la filosofía opera entre el *b)* y el *c)*. De modo que. no hay información propiamente filosófica, pero sí puede haber conocimiento filosófico y nos gustaría llegar a que hubiese también sabiduría filosófica. ¿Es posible lograr tal cosa? Sobre todo: ¿se puede *enseñar* tal cosa?

Busquemos otra perspectiva a partir de un nuevo ejemplo o, por decirlo con más exactitud, utilizando una metáfora.

Imaginemos que nos situamos en el museo del Prado frente a uno de sus cuadros más célebres, *El jardín de las delicias* de Hieronymus Bosch, llamado El Bosco. ¿Qué formas de *entendimiento* podemos tener de esa obra maestra? Cabe en primer lugar que realicemos un análisis físico-químico de la textura del lienzo empleado por el pintor, de la composición de los diversos pigmentos que sobre él se extienden o incluso que utilicemos los rayos X para localizar rastros de otras imágenes o esbozos ocultos bajo la pintura principal. A fin de cuentas, el cuadro es un objeto material, una cosa entre las demás cosas que puede ser

pesada, medida, analizada, desmenuzada, etc. Pero también es, sin duda, una superficie donde por medio de colores y formas se representan cierto número de figuras. De modo que para entender el cuadro también cabe realizar el inventario completo de todos los personajes y escenas que aparecen en él, sean personas, animales, engendros demoníacos, vegetales, cosas, etc., así como dejar constancia de su distribución en cada uno de los tres cuerpos del tríptico. Sin embargo, tantos muñecos y maravillas no son meramente gratuitos ni aparecieron un día porque sí sobre la superficie de la tela. Otra manera de entender la obra será dejar constancia

de que su autor (al que los contemporáneos también se referían con el nombre de Jeroen Van Aeken) nació en 1450 y murió en 1516. Fue un destacado pintor de la escuela flamenca, cuyo estilo directo, rápido y de tonos delicados marca el final de la pintura medieval. Los temas que representa, sin embargo, pertenecen al mundo religioso y simbólico de la Edad Media, aunque interpretado con gran libertad subjetiva. Una labor paciente puede desentrañar — o intentar desentrañar— el contenido alegórico de muchas de sus imágenes según la iconografía de la época; el resto bien podría ser elucidado de acuerdo con la hermenéutica onírica del

psicoanálisis de Freud. Por otra parte, *El jardín de las delicias* es una obra del período medio en la producción del artista, como *Las tentaciones de san Antonio* conservadas en el Museo de Lisboa, antes de que cambiase la escala de representación y la disposición de las figuras en sus cuadros posteriores, etc.

Aún podríamos imaginar otra vía para entender el cuadro, una perspectiva que no ignorase ni descartase ninguna de las anteriores pero que pretendiera abarcarlas juntamente en la medida de lo posible, aspirando a comprenderlo en su *totalidad*. Desde este punto de vista más ambicioso, *El jardín de las delicias* es

un objeto material pero también un testimonio histórico, una lección mitológica, una sátira de las ambiciones humanas y una expresión plástica de la personalidad más recóndita de su autor. Sobre todo, es algo profundamente significativo que nos interpela *personalmente* a cada uno de quienes lo vemos tantos siglos después de que fuera pintado, que se refiere a cuanto sabemos, fantaseamos o deseamos de la realidad y que nos remite a las demás formas simbólicas o artísticas de habitar el mundo, a cuanto nos hace pensar, reír o cantar, a la condición vital que compartimos todos los humanos tanto vivos como muertos o aún no nacidos...

Esta última perspectiva, que nos lleva desde lo que es el cuadro a lo que somos nosotros, y luego a lo que es la realidad toda para retornar de nuevo al cuadro mismo, será el ángulo de consideración que podemos llamar filosófico. Y, claro está, hay una perspectiva de entendimiento filosófico sobre cada cosa, no exclusivamente sobre las obras maestras de la pintura.

Volvamos otra vez a intentar precisar la diferencia esencial entre *ciencia* y *filosofía*. Lo primero que salta a la vista no es lo que las distingue sino lo que las asemeja: tanto la ciencia como la filosofía intentan contestar *preguntas*

suscitadas por la realidad. De hecho, en sus orígenes, ciencia y filosofía estuvieron unidas y sólo a lo largo de los siglos la física, la química, la astronomía o la psicología se fueron independizando de su común matriz filosófica. En la actualidad, las ciencias pretenden explicar cómo están hechas las cosas y cómo funcionan, mientras que la filosofía se centra más bien en lo que significan para nosotros; la ciencia debe adoptar el punto de vista impersonal para hablar sobre todos los temas (¡incluso cuando estudia a las personas mismas!), mientras que la filosofía siempre permanece consciente de que el conocimiento tiene

necesariamente un sujeto, un protagonista humano. La ciencia aspira a conocer lo que hay y lo que sucede; la filosofía se pone a reflexionar sobre cómo cuenta para nosotros lo que sabemos que sucede y lo que hay. La ciencia multiplica las perspectivas y las áreas de conocimiento, es decir fragmenta y especializa el saber; la filosofía se empeña en relacionarlo todo con todo lo demás, intentando enmarcar los saberes en un panorama teórico que sobrevuele la diversidad desde esa aventura unitaria que es pensar, o sea ser humanos. La ciencia desmonta las apariencias de lo real en elementos teóricos invisibles, ondulatorios o

corpúsculares, matematizables, en elementos abstractos inadvertidos; sin ignorar ni desdeñar ese análisis, la filosofía rescata *la realidad humanamente vital de lo aparente*, en la que transcurre la peripecia de nuestra existencia concreta (v. gr.: la ciencia nos revela que los árboles y las mesas están compuestos de electrones, neutrones, etc., pero la filosofía, sin minimizar esa revelación, nos devuelve a una realidad humana entre árboles y mesas). La ciencia busca saberes y no meras suposiciones; la filosofía quiere saber lo que supone para nosotros el conjunto de nuestros saberes... ¡y hasta si son verdaderos saberes o ignorancias

disfrazadas! Porque la filosofía suele preguntarse principalmente sobre cuestiones que los científicos (y por supuesto la gente corriente) dan ya por supuestas o evidentes. Lo apunta bien Thomas Nagel, actualmente profesor de filosofía en una universidad de Nueva York:

«La principal ocupación de la filosofía es cuestionar y aclarar algunas ideas muy comunes que todos nosotros usamos cada día sin pensar sobre ellas. Un historiador puede preguntarse qué sucedió en tal momento del pasado, pero un filósofo preguntará: ¿qué es el tiempo? Un matemático puede investigar

las relaciones entre los números pero un filósofo preguntará: ¿qué es un número? Un físico se preguntará de qué están hechos los átomos o qué explica la gravedad, pero un filósofo preguntará: ¿cómo podemos saber que hay algo fuera de nuestras mentes? Un psicólogo puede investigar cómo los niños aprenden un lenguaje, pero un filósofo preguntará: ¿por qué una palabra significa algo? Cualquiera puede preguntarse si está mal colarse en el cine sin pagar, pero un filósofo preguntará: ¿por qué una acción es buena o mala? [\[3\]](#)».

En cualquier caso, tanto las ciencias

como las filosofías contestan a preguntas suscitadas por lo real. Pero a tales preguntas las ciencias brindan *soluciones.*, es decir, contestaciones que satisfacen de tal modo la cuestión planteada que la anulan y disuelven. Cuando una contestación científica funciona como tal ya no tiene sentido insistir en la pregunta, que deja de ser interesante (una vez establecido que la composición del agua es H₂O deja de interesarnos seguir preguntando por la composición del agua y este conocimiento deroga automáticamente las otras soluciones propuestas por científicos anteriores, aunque abre la posibilidad de nuevos interrogantes). En

cambio, la filosofía no brinda soluciones sino *respuestas* las cuales no anulan las preguntas pero nos permiten convivir racionalmente con ellas aunque sigamos planteándonoslas una y otra vez: por muchas respuestas filosóficas que conozcamos a la pregunta que inquiere sobre qué es la justicia o qué es el tiempo, nunca dejaremos de preguntarnos por el tiempo o la justicia ni descartaremos como ociosas o «superadas» las respuestas dadas a esas cuestiones por filósofos anteriores. Las respuestas filosóficas no solucionan las preguntas de lo real (aunque a veces algunos filósofos lo hayan creído así...) sino que más bien cultivan la pregunta,

resaltan lo esencial de ese preguntar y nos ayudan a seguir preguntándonos, a preguntar cada vez mejor, a humanizarnos en la convivencia perpetua con la interrogación. Porque, ¿qué es el hombre sino *el animal que pregunta* y que seguirá preguntando más allá de cualquier respuesta imaginable?

Hay preguntas que admiten solución satisfactoria y tales preguntas son las que se hace la ciencia; otras creemos imposible que lleguen a ser nunca totalmente solucionadas y responderlas —siempre insatisfactoriamente— es el empeño de la filosofía. Históricamente ha sucedido que algunas preguntas

empezaron siendo competencia de la filosofía —la naturaleza y movimiento de los astros, por ejemplo— y luego pasaron a recibir solución científica. En otros casos, cuestiones en apariencia científicamente solventadas volvieron después a ser tratadas desde nuevas perspectivas científicas, estimuladas por dudas filosóficas (el paso de la geometría euclidiana a las geometrías no euclidianas, por ejemplo). Deslindar qué preguntas parecen hoy pertenecer al primero y cuáles al segundo grupo es una de las tareas críticas más importantes de los filósofos... y de los científicos. Es probable que ciertos aspectos de las preguntas a las que hoy

atiende la filosofía reciban mañana solución científica, y es seguro que las futuras soluciones científicas ayudarán decisivamente en el replanteamiento de las respuestas filosóficas venideras, así como no sería la primera vez que la tarea de los filósofos haya orientado o dado inspiración a algunos científicos. No tiene por qué haber oposición irreductible, ni mucho menos mutuo menosprecio, entre ciencia y filosofía, tal como creen los malos científicos y los malos filósofos. De lo único que podemos estar ciertos es que *jamás* ni la ciencia ni la filosofía carecerán de preguntas a las que intentar responder...

Pero hay otra diferencia importante entre ciencia y filosofía, que ya no se refiere a los resultados de ambas sino al modo de llegar hasta ellos. Un científico puede utilizar las soluciones halladas por científicos anteriores sin necesidad de recorrer por sí mismo todos los razonamientos, cálculos y experimentos que llevaron a descubrirlas; pero cuando alguien quiere filosofar no puede contentarse con aceptar las respuestas de otros filósofos o citar su autoridad como argumento incontrovertible: ninguna respuesta filosófica será válida para él si no vuelve a recorrer por sí mismo el camino trazado por sus antecesores o intenta otro nuevo

apoyado en esas perspectivas ajenas que habrá debido considerar personalmente. En una palabra, el itinerario filosófico tiene que ser *pensado* individualmente por cada cual, aunque parta de una muy rica tradición intelectual. Los logros de la ciencia están a disposición de quien quiera consultarlos, pero los de la filosofía sólo sirven a quien se decide a meditarlos por sí mismo.

Dicho de modo más radical, no sé si excesivamente radical: los avances científicos tienen como objetivo mejorar nuestro conocimiento colectivo de la realidad, mientras que filosofar ayuda a transformar y ampliar la visión personal

del mundo de quien se dedica a esa tarea. Uno puede investigar científicamente por otro, pero no puede pensar filosóficamente por otro... aunque los grandes filósofos tanto nos hayan a todos ayudado a pensar. Quizá podríamos añadir que los descubrimientos de la ciencia hacen más fácil la tarea de los científicos posteriores, mientras que las aportaciones de los filósofos hacen cada vez más complejo (aunque también más rico) el empeño de quienes se ponen a pensar después que ellos. Por eso probablemente Kant observó que no se puede enseñar filosofía sino sólo a filosofar: porque no se trata de

transmitir un saber ya concluido por otros que cualquiera puede aprenderse como quien se aprende las capitales de Europa, sino de un *método*, es decir un camino para el pensamiento, una forma de mirar y de argumentar.

«Sólo sé que no sé nada», comenta Sócrates, y se trata de una afirmación que hay que tomar —a partir de lo que Platón y Jenofonte contaron acerca de quien la profirió— de modo *irónico*, «Sólo sé que no sé nada» debe entenderse como: «No me satisfacen ninguno de los saberes de los que vosotros estáis tan contentos. Si saber consiste en eso, yo no debo saber nada

porque veo objeciones y falta de fundamento en vuestras certezas. Pero por lo menos sé que no sé, es decir que encuentro argumentos para no fiarme de lo que comúnmente se llama saber. Quizá vosotros sepáis verdaderamente tantas cosas como parece y, si es así, deberíais ser capaces de responder mis preguntas y aclarar mis dudas. Examinemos juntos lo que suele llamarse saber y desechemos cuanto los supuestos expertos no puedan resguardar del vendaval de mis interrogaciones. No es lo mismo saber de veras que limitarse a repetir lo que comúnmente se tiene por sabido. Saber que no se sabe es preferible a considerar como sabido lo

que no hemos pensado a fondo nosotros mismos. Una vida sin examen, es decir la vida de quien no sopesa las respuestas que se le ofrecen para las preguntas esenciales ni trata de responderlas personalmente, no merece la pena de vivirse». O sea que la filosofía, antes de proponer teorías que resuelvan nuestras perplejidades, debe quedarse perpleja. Antes de ofrecer las respuestas verdaderas, debe dejar claro por qué no le convencen las respuestas falsas. Una cosa es saber después de haber pensado y discutido, otra muy distinta es adoptar los saberes que nadie discute para no tener que pensar. Antes de llegar a saber, filosofar es

defenderse de quienes creen saber y no hacen sino repetir errores ajenos. Aún más importante que establecer conocimientos es ser capaz de criticar lo que conocemos mal o no conocemos aunque creamos conocerlo: antes de saber por qué afirma lo que afirma, el filósofo debe saber al menos por qué duda de lo que afirman los demás o por qué no se decide a afirmar a su vez. Y esta función negativa, defensiva, crítica, ya tiene un valor en sí misma, aunque no vayamos más allá y aunque en el mundo de los que creen que saben el filósofo sea el único que acepta no saber pero conoce al menos su ignorancia.

¿Enseñar a filosofar aún, a finales del siglo XX, cuando todo el mundo parece que no quiere más que soluciones inmediatas y prefabricadas, cuando las preguntas que se aventuran hacia lo insoluble resultan tan incómodas? Planteemos de otro modo la cuestión: ¿acaso no es *humanizar* de forma plena la principal tarea de la educación?, ¿hay otra dimensión más propiamente humana, más necesariamente humana que la inquietud que desde hace siglos lleva a filosofar?, ¿puede la educación prescindir de ella y seguir siendo humanizadora en el sentido libre y antidogmático que necesita la sociedad democrática en la que queremos vivir?

De acuerdo, aceptemos que hay que intentar enseñar a los jóvenes filosofía o, mejor dicho, a filosofar. Pero ¿cómo llevar a cabo esa enseñanza, que no puede ser sino una invitación a que cada cual filosofe por sí mismo? Y ante todo: ¿por dónde empezar?

Capítulo Primero

La muerte para empezar

Recuerdo muy bien la primera vez que comprendí de veras que antes o después *tenía* que morirme. Debía andar por los diez años, nueve quizá, eran casi las once de una noche cualquiera y estaba ya acostado. Mis dos hermanos, que dormían conmigo en el mismo cuarto, roncaban apaciblemente. En la habitación contigua mis padres charlaban sin estridencias mientras se

desvestían y mi madre había puesto la radio que dejaría sonar hasta tarde, para prevenir mis espantos nocturnos. De pronto me senté a oscuras en la cama: ¡yo *también* iba a morirme!, ¡era lo que me tocaba, lo que irremediablemente me correspondía!, ¡no había escapatoria! No sólo tendría que soportar la muerte de mis dos abuelas y de mi querido abuelo, así como la de mis padres, sino que yo, yo mismo, no iba a tener más remedio que morirme. ¡Qué cosa tan rara y terrible, tan peligrosa, tan incomprensible, pero sobre todo qué cosa tan irremediablemente *personal*.

A los diez años cree uno que todas

las cosas importantes sólo les pueden pasar a los mayores: repentinamente se me reveló la primera gran cosa importante —de hecho, la más importante de todas que sin duda ninguna me iba a pasar a mí. Iba a morirme, naturalmente dentro de muchos, muchísimos años, después de que se hubieran muerto mis seres queridos (todos menos mis hermanos, más pequeños que yo y que por tanto me sobrevivirían), pero de todas formas iba a morirme. Iba a morirme *yo*, a pesar de ser yo. La muerte ya no era un asunto ajeno, un problema de otros, ni tampoco una ley general que me alcanzaría cuando fuese mayor, es decir: cuando

fuese otro. Porque también me di cuenta entonces de que cuando llegase mi muerte seguiría siendo yo, tan yo mismo como ahora que me daba cuenta de ello. Yo había de ser el protagonista de la verdadera muerte, la más auténtica e importante, la muerte de la que todas las demás muertes no serían más que ensayos dolorosos. ¡Mi muerte, la de mi yo! ¡No la muerte de los «tú», por queridos que fueran, sino la muerte del único «yo» que conocía personalmente! Claro que sucedería dentro de mucho tiempo pero... ¿no me estaba pasando en cierto sentido ya? ¿No era el darme cuenta de que iba a morirme —yo, yo mismo— también parte de la propia

muerte, esa cosa tan importante que, a pesar de ser todavía un niño, me estaba pasando ahora a mí mismo y a nadie más?

Estoy seguro de que fue en ese momento cuando por fin empecé a *pensar*. Es decir, cuando comprendí la diferencia entre aprender o repetir pensamientos ajenos y tener un pensamiento verdaderamente *mío* un pensamiento que me comprometiera personalmente, no un pensamiento alquilado o prestado como la bicicleta que te dejan para dar un paseo. Un pensamiento que se apoderaba de mí mucho más de lo que yo podía

apoderarme de él. Un pensamiento del que no podía subirme o bajarme a voluntad, un pensamiento con el que no sabía qué hacer pero que resultaba evidente que me urgía a hacer algo, porque no era posible pasarlo por alto. Aunque todavía conservaba sin crítica las creencias religiosas de mi educación piadosa, no me parecieron ni por un momento alivios de la certeza de la muerte. Uno o dos años antes había visto ya mi primer cadáver, por sorpresa (¡y qué sorpresa!): un hermano lego recién fallecido expuesto en el atrio de la iglesia de los jesuitas de la calle Garibay de San Sebastián, donde mi familia y yo oíamos la misa dominical.

Parecía una estatua cerúlea, como los Cristos yacentes que había visto en algunos altares, pero con la diferencia de que yo sabía que antes estaba vivo y ahora ya no. «Se ha ido al cielo», me dijo mi madre, algo incómoda por un espectáculo que sin duda me hubiese ahorrado de buena gana. Y yo pensé: «Bueno, estará en el cielo, pero también está aquí, muerto. Lo que desde luego no está es *vivo* en ninguna parte. A lo mejor estar en el cielo es mejor que estar vivo, pero no es lo mismo. Vivir se vive en este mundo, con un cuerpo que habla y anda, rodeado de gente como uno, no entre los espíritus... por estupendo que sea ser espíritu. Los espíritus también

están muertos, también han tenido que padecer la muerte extraña y horrible, aún la padecen». Y así, a partir de la revelación de mi muerte impensable, empecé a pensar.

Quizá parezca extraño que un libro que quiere iniciar en cuestiones filosóficas se abra con un capítulo dedicado a la muerte. ¿No desanimará un tema tan lúgubre a los neófitos? ¿No sería mejor comenzar hablando de la libertad o del amor? Pero ya he indicado que me propongo invitar a la filosofía a partir de mi propia experiencia intelectual y en mi caso fue la revelación de la muerte —de *mi* muerte— como

certidumbre lo que me hizo ponerme a pensar. Y es que la evidencia de la muerte no sólo le deja a uno pensativo, sino que le vuelve a uno pensador. Por un lado, la conciencia de la muerte nos hace *madurar* personalmente: todos los niños se creen inmortales (los muy pequeños incluso piensan que son omnipotentes y que el mundo gira a su alrededor; salvo en los países o en las familias atroces donde los niños viven desde muy pronto amenazados por el exterminio y los ojos infantiles sorprenden por su fatiga mortal, por su anormal *veteranía*...) pero luego crecemos cuando la idea de la muerte crece dentro de nosotros. Por otro lado,

la certidumbre personal de la muerte nos *humaniza*, es decir nos convierte en verdaderos humanos, en «mortales». Entre los griegos «humano» y «mortal» se decía con la misma palabra, como debe ser.

Las plantas y los animales no son mortales porque no saben que van a morir, no saben que *tienen* que morir: se mueren pero sin conocer nunca su vinculación individual, la de cada uno de ellos, con la muerte. Las fieras presienten el peligro, se entristecen con la enfermedad o la vejez, pero ignoran (¿o parece que ignoran?) su abrazo esencial con la necesidad de la muerte.

No es mortal quien muere, sino quien está seguro de que va a morir. Aunque también podríamos decir que ni las plantas ni los animales están por eso mismo vivos en el mismo sentido en que lo estamos nosotros. Los auténticos vivientes somos sólo los mortales, porque sabemos que dejaremos de vivir y que en eso precisamente consiste la vida. Algunos dicen que los dioses inmortales existen y otros que no existen, pero nadie dice que estén *vivos*: sólo a Cristo se le ha llamado «Dios vivo» y eso porque cuentan que encarnó, se hizo hombre, vivió como nosotros y como nosotros tuvo que morir.

Por tanto no es un capricho ni un afán de originalidad comenzar la filosofía hablando de la conciencia de la muerte. Tampoco pretendo decir que el tema único, ni siquiera principal de la filosofía, sea la muerte. Al contrario, más bien creo que de lo que trata la filosofía es de la vida, de qué significa vivir y cómo vivir mejor. Pero resulta que es la muerte prevista la que, al hacernos mortales (es decir, humanos), nos convierte también en vivientes. Uno empieza a pensar la vida cuando se da por muerto. Hablando por boca de Sócrates en el diálogo *Fedón*, Platón dice que filosofar es «prepararse para morir». Pero ¿qué otra cosa puede

significar «prepararse para morir» que pensar sobre la vida humana (mortal) que vivimos? Es precisamente la certeza de la muerte la que hace la vida —*mi* vida, única e irrepetible— algo tan mortalmente importante para mí. Todas las tareas y empeños de nuestra vida son formas de resistencia ante la muerte, que sabemos ineluctable. Es la conciencia de la muerte la que convierte la vida en un asunto muy serio para cada uno, algo que debe pensarse. Algo misterioso y tremendo, una especie de milagro precioso por el que debemos luchar, a favor del cual tenemos que esforzarnos y reflexionar. Si la muerte no existiera habría mucho que ver y mucho tiempo

para verlo pero muy poco que hacer
(casi todo lo hacemos para evitar morir)
y nada en que pensar.

Desde hace generaciones, los
aprendices de filósofos suelen iniciarse
en el razonamiento lógico con este
silogismo:

Todos los hombres son mortales;
Sócrates es hombre
luego
Sócrates es mortal.

No deja de ser interesante que la
tarea del filósofo comience recordando
el nombre ilustre de un colega

condenado a muerte, en una argumentación por cierto que nos condena también a muerte a todos los demás. Porque está claro que el silogismo es igualmente válido si en lugar de «Sócrates» ponemos tu nombre, lector, el mío o el de cualquiera. Pero su significación va más allá de la mera corrección lógica. Si decimos

Todo A es B

C es A

luego

C es B

seguimos razonando formalmente bien y sin embargo las implicaciones

materiales del asunto han cambiado considerablemente. A mí no me inquieta ser B si es que soy A, pero no deja de alarmarme que como soy hombre deba ser mortal. En el silogismo citado en primer lugar., además, queda seca pero claramente establecido el paso entre una constatación genérica e impersonal —la de que corresponde a todos los humanos el morir— y el destino individual de alguien (Sócrates, tú, yo...) que resulta ser humano, lo que en principio parece cosa prestigiosa y sin malas consecuencias para luego convertirse en una sentencia fatal. Una sentencia ya cumplida en el caso de Sócrates, aún pendiente en el nuestro. ¡Menuda

diferencia hay entre saber que a *todos* debe pasarles algo terrible y saber que debe pasarme *a mí*. El agravamiento de la inquietud entre la afirmación general y la que lleva mi nombre como sujeto me revela lo único e irreductible de mi individualidad, el asombro que me constituye:

Murieron otros, pero ello aconteció en el pasado,
Que es la estación (nadie lo ignora) más propicia a la
muerte.

¿Es posible que yo, subdito de Yaqub Almansur,
Muera como tuvieron que morir las rosas y
Aristóteles? [\[4\]](#)

Murieron otros, murieron todos,
morirán todos, pero... ¿y yo? ¿Yo
también? Nótese que la amenaza

implícita, tanto en el silogismo antes citado como en los prodigiosos versos de Borges, estriba en que los protagonistas individuales (Sócrates, el moro medieval súbdito de Yaqub Almansur o Almanzor, Aristóteles...) están *ya* necesariamente muertos. Ellos también tuvieron que plantearse en su día el mismo destino irremediable que yo me planteo hoy: y no por planteárselo escaparon a él...

De modo que la muerte no sólo es necesaria sino que resulta el prototipo mismo de lo necesario en nuestra vida (si el silogismo empezara estableciendo que «todos los hombres comen, Sócrates

es hombre, etc.», sería igual de justo desde un punto de vista fisiológico pero no tendría la misma *fuerza* persuasiva). Ahora bien, aparte de saberla necesaria hasta el punto de que ejemplifica la necesidad misma («necesario» es etimológicamente aquello que no cesa, que no cede, con lo que no cabe transacción ni pacto alguno), ¿qué otras cosas conocemos acerca de la muerte? Ciertamente bien pocas. Una de ellas es que resulta absolutamente personal e intransferible: nadie puede morir por otro. Es decir, resulta imposible que nadie con su propia muerte pueda evitar a otro definitivamente el trance de morir también antes o después. El padre

Maximilian Kolbe, que se ofreció voluntario en un campo de concentración nazi para sustituir a un judío al que llevaban a la cámara de gas, sólo le reemplazó ante los verdugos pero no ante la muerte misma. Con su heroico sacrificio le concedió un plazo más largo de vida y no la inmortalidad. En una tragedia de Eurípides, la sumisa Alcestis se ofrece para descender al Hades —es decir, para morir— en lugar de su marido Admeto, un egoísta de mucho cuidado. Al final tendrá que ser Hércules el que baje a rescatarla del reino de los muertos y arregle un tanto el desafuero. Pero ni siquiera la abnegación de Alcestis hubiera logrado

que Admeto escapase para siempre a su destino mortal, sólo habría podido retrasarlo: la deuda que todos tenemos con la muerte la debe pagar cada cual con su propia vida, no con otra. Ni siquiera otras funciones biológicas esenciales, como comer o hacer el amor, parecen tan intransferibles: después de todo, alguien puede consumir mi ración en el banquete al que debería haber asistido o hacer el amor a la persona a la que yo hubiera podido y querido amar también, incluso me podrían alimentar por la fuerza o hacerme renuncia de la muerte es muy seguro (a ella se refieren algunos de los conocimientos más *indudables* que tenemos) pero no nos la

hacen más familiar ni menos inescrutable. En el fondo, la muerte sigue siendo lo más desconocido. Sabemos cuándo alguien está muerto pero ignoramos qué es morirse *visto desde dentro*. Creo saber más o menos lo que es morirse, pero no lo que es morirme. Algunas grandes obras literarias —como el incomparable relato de León Tolstói *La muerte de Iván Illich* o la tragicomedia de Eugéne Ionesco *El rey se muere*— pueden aproximarnos a una comprensión mejor del asunto, aunque dejando siempre abiertos los interrogantes fundamentales. Por lo demás, a través de los siglos ha habido sobre la muerte muchas leyendas,

muchas promesas y amenazas, muchos cotilleos. Relatos muy antiguos —tan antiguos verosímilmente como la especie humana, es decir, como esos animales que se hicieron humanos al comenzar a preguntarse por la muerte— y que forman la base universal de las religiones. Bien mirado, todos los dioses del santoral antropológico son dioses de la muerte, dioses que se ocupan del significado de la muerte, dioses que reparten premios, castigos o reencarnación, dioses que guardan la llave de la vida eterna frente a los mortales. Ante todo, los dioses son inmortales: nunca mueren y cuando juegan a morirse luego resucitan o se

convierten en otra cosa, pasan por una metamorfosis. En todas partes y en todos los tiempos la religión ha servido para dar sentido a la muerte. Si la muerte no existiese, no habría dioses: mejor dicho, los dioses seríamos nosotros, los humanos mortales, y viviríamos en el ateísmo *divinamente*...

Las leyendas más antiguas no pretenden consolarnos de la muerte sino sólo explicar su inevitabilidad. La primera gran epopeya que se conserva, la historia del héroe Gilgamesh, se compuso en Sumeria aproximadamente 2.700 años a. de C. Gilgamesh y su amigo Enkidu, dos valientes guerreros y

cazadores, se enfrentan a la diosa Ishtar, que da muerte a Enkidu. Entonces Gilgamesh emprende la búsqueda del remedio de la muerte, una hierba mágica que renueva la juventud para siempre, pero la pierde cuando está a punto de conseguirla. Después aparece el espíritu de Enkidu, que explica a su amigo los sombríos secretos del reino de los muertos, al cual Gilgamesh se resigna a acudir cuando llegue su hora. Ese reino de los muertos no es más que un siniestro reflejo de la vida que conocemos, un lugar profundamente triste. Lo mismo que el Hades de los antiguos griegos. En la *Odisea* de Hornero, Ulises convoca los espíritus de

los muertos y entre ellos acude su antiguo compañero Aquiles. Aunque su sombra sigue siendo tan majestuosa entre los difuntos como lo fue entre los vivos, le confiesa a Ulises que preferiría ser el último porquerizo en el mundo de los vivos que rey en las orillas de la muerte. Nada deben envidiar los vivos a los muertos. En cambio, otras religiones posteriores, como la cristiana, prometen una existencia más feliz y luminosa que la vida terrenal para quienes hayan cumplido los preceptos de la divinidad (por contrapartida, aseguran una eternidad de refinadas torturas a los que han sido desobedientes). Digo «existencia» porque a tal promesa no le

cuadra el nombre de «vida» verdadera. La vida, en el único sentido de la palabra que conocemos, está hecha de cambios, de oscilaciones entre lo mejor y lo peor, de imprevistos. Una eterna bienaventuranza o una eterna condena son formas inacabables de congelación en el mismo gesto pero no modalidades de vida. De modo que ni siquiera las religiones con mayor garantía *post mortem* aseguran la «vida» eterna: sólo prometen la eterna existencia o duración, lo que no es lo mismo que la vida humana, que nuestra vida.

Además, ¿cómo podríamos «vivir» de veras donde faltase la posibilidad de

morir? Miguel de Unamuno sostuvo con fiero ahínco que sabernos mortales como especie pero no querer morirnos-como personas es precisamente lo que individualiza a cada uno de nosotros. Rechazó vigorosamente la muerte — sobre todo en su libro admirable *Del sentimiento trágico de la vida*- pero con no menos vigor sostuvo que en este mundo y en el otro, caso de haberlo, quería conservar su personalidad, es decir no limitarse a seguir existiendo de cualquier modo sino como don Miguel de Unamuno y Jugo. Ahora bien, aquí se plantea un serio problema teórico porque si nuestra individualidad personal proviene del conocimiento

mismo de la muerte y de su rechazo, ¿cómo podría Unamuno seguir siendo Unamuno cuando fuese ya inmortal, es decir cuando no hubiese muerte que temer y rechazar? La única vida eterna compatible con nuestra personalidad individual sería una vida en la que la muerte estuviese presente pero como posibilidad perpetuamente aplazada, algo siempre temible pero que no llegase de hecho jamás. No es fácil imaginar tal cosa ni siquiera como esperanza trascendente, de ahí lo que Unamuno llamó «el sentimiento trágico de la vida». En fin, quién sabe...

Desde luego, la idea de seguir

viviendo de algún modo bueno o malo después de haber muerto es algo a la par inquietante y contradictorio. Un intento de no tomarse la muerte en serio, de considerarla mera apariencia. Incluso una pretensión de rechazar o disfrazar en cierta manera nuestra mortalidad, es decir, nuestra humanidad misma. Es paradójico que denominemos habitualmente «creyentes» a las personas de convicciones religiosas, porque lo que les caracteriza sobre todo no es aquello en lo que creen (cosas misteriosamente vagas y muy diversas) sino aquello en lo que *no* creen: lo más obvio, necesario y omnipresente, es decir, en la muerte. Los llamados

«creyentes» son en realidad los «incrédulos» que niegan la realidad última de la muerte. Quizá la forma más sobria de afrontar esa inquietud — sabemos que vamos a morir pero no podemos *imaginarnos* realmente muertos— es la de Hamlet en la tragedia de William Shakespeare, cuando dice: «Morir, dormir... ¡tal vez soñar!». En efecto, la suposición de una especie de supervivencia después de la muerte debe habersele ocurrido a nuestros antepasados a partir del parecido entre alguien profundamente dormido y un muerto. Creo que si no soñásemos al dormir, nadie hubiese pensado nunca en la posibilidad asombrosa de una vida

después de la muerte. Pero si cuando estamos quietos, con los ojos cerrados, aparentemente ausentes, profundamente dormidos, sabemos que en sueños viajamos por distintos paisajes, hablamos, reímos o amamos... ¿por qué a los muertos no debería ocurrirles lo mismo? De este modo los sueños placenteros debieron dar origen a la idea del paraíso y las pesadillas sirvieron de premonición al infierno. Si puede decirse que «la vida es sueño», como planteó Calderón de la Barca en una famosa obra teatral, aún con mayor razón cabe sostener que la llamada otra vida —la que habría más allá de la muerte— está también inspirada por

nuestra facultad de soñar...

Sin embargo, el dato más evidente acerca de la muerte es que suele producir dolor cuando se trata de la muerte ajena pero sobre todo que causa *miedo* cuando pensamos en la muerte propia. Algunos temen que después de la muerte haya algo terrible, castigos, cualquier amenaza desconocida; otros, que no haya nada y esa nada les resulta lo más aterrador de todo. Aunque ser algo —o mejor dicho, alguien— no carezca de incomodidades y sufrimientos, no ser nada parece todavía mucho peor. Pero ¿por qué? En su *Carta a Meneceo*, el sabio Epicuro trata de

convencernos de que la muerte no puede ser nada temible para quien reflexione sobre ella. Por supuesto, los verdugos y horrores infernales no son más que fábulas para asustar a los díscolos que no deben inquietar a nadie prudente a juicio de Epicuro. Pero tampoco en la muerte misma, por su propia naturaleza, hay nada que temer porque nunca *coexistimos* con ella: mientras estamos nosotros, no está la muerte; cuando llega la muerte, dejamos de estar nosotros. Es decir, según Epicuro, lo importante es que indudablemente nos morimos pero nunca *estamos* muertos. Lo temible sería quedarse consciente de la muerte, quedarse de algún modo presente pero

sabiendo que uno ya se ha ido del todo, cosa evidentemente absurda y contradictoria. Esta argumentación de Epicuro resulta irrefutable y sin embargo no acaba de tranquilizarnos totalmente, quizá porque la mayoría no somos tan razonables como Epicuro hubiera querido.

¿Acaso resulta tan terrible no ser? A fin de cuentas, durante mucho tiempo no fuimos y eso no nos hizo sufrir en modo alguno. Tras la muerte iremos (en el supuesto de que el verbo «ir» sea aquí adecuado) al mismo sitio o ausencia de todo sitio donde estuvimos (¿o no estuvimos?) antes de nacer. Lucrecio, el

gran discípulo romano del griego Epicuro, constató este paralelismo en unos versos merecidamente inolvidables:

Mira también los siglos infinitos que han precedido a nuestro nacimiento y nada son para la vida nuestra. Naturaleza en ellos nos ofrece como un espejo del futuro tiempo, por último, después de nuestra muerte. ¿Hay algo aquí de horrible y enfadoso? ¿No es más seguro que un profundo sueño? [\[5\]](#)

Inquietarse por los años y los siglos en que *ya* no estaremos entre los vivos resulta tan caprichoso como preocuparse

por los años y los siglos en que *aún* no habíamos venido al mundo. Ni antes nos dolió no estar ni es razonable suponer que luego nos dolerá nuestra definitiva ausencia. En el fondo, cuando la muerte nos hiere a través de la imaginación — ¡pobre de mí, todos tan felices disfrutando del sol y del amor, todos menos yo, que ya nunca más, nunca más...!— es precisamente *ahora* que todavía estamos vivos. Quizá deberíamos reflexionar un poco más sobre el asombro de haber nacido, que es tan grande como el espantoso asombro de la muerte. Si la muerte es no ser, ya la hemos vencido una vez: el día que nacimos. Es el propio Lucrecio

quien habla en su poema filosófico de la *mors aeterna* la muerte eterna de lo que nunca ha sido ni será. Pues bien, nosotros seremos mortales pero de la muerte eterna ya nos hemos escapado. A esa muerte enorme le hemos robado un cierto tiempo —los días, meses o años que hemos vivido, cada instante que seguimos viviendo— y ese tiempo pase lo que pase siempre será nuestro, de los triunfalmente nacidos, y nunca suyo, pese a que también debamos luego irremediablemente morir. En el siglo XVIII, uno de los espíritus más perspicaces que nunca han sido —Lichtenberg— daba la razón a Lucrecio en uno de sus célebres aforismos:

«¿Acaso no hemos ya resucitado? En efecto, provenimos de un estado en el que sabíamos del presente menos de lo que sabemos del futuro. Nuestro estado anterior es al presente lo que el presente es al futuro».

Pero tampoco faltan objeciones contra el planteamiento citado de Lucrecio y alguna precisamente a partir de lo observado por Lichtenberg. Cuando yo aún no era, no había ningún «yo» que echase de menos llegar a ser; nadie me privaba de nada puesto que yo aún no existía, es decir, no tenía conciencia de estarme perdiendo nada no siendo nada. Pero ahora ya he vivido,

conozco lo que es vivir y puedo prever lo que perderé con la muerte. Por eso hoy la muerte me preocupa, es decir, me ocupa de antemano con el temor a perder lo que tengo. Además, los males futuros son peores que los pasados porque nos torturan ya con su temor desde ahora mismo. Hace tres años padecí una operación de riñón; supongamos que supiese con certeza que dentro de otros tres debo sufrir otra semejante. Aunque la operación pasada ya no me duele y la futura aún no debiera dolerme, lo cierto es que no me impresionan de idéntico modo: la venidera me preocupa y asusta mucho más, porque se me está acercando

mientras la otra se aleja... Aunque fuesen objetivamente idénticas, subjetivamente no lo son porque no es tan inquietante un recuerdo desagradable como una amenaza. En este caso el espejo del pasado no refleja simétricamente el daño futuro y quizá en el asunto de la muerte tampoco.

De modo que la muerte nos hace pensar, nos convierte a la fuerza en pensadores, en seres pensantes, pero a pesar de todo seguimos sin saber qué pensar de la muerte. En una de sus *Máximas* asegura el duque de La Rochefoucauld que «ni el sol ni la muerte pueden mirarse de frente». Nuestra

recién inaugurada vocación de pensar se estrella contra la muerte, no sabe por dónde cogerla. Vladimir Jankélevitch, un pensador contemporáneo, nos reprocha que frente a la muerte no sabemos qué hacer, por lo que oscilamos «entre la siesta y la angustia». Es decir, que ante ella procuramos aturdimos para no temblar o temblamos hasta la abyección. Existe en castellano una copla popular que se inclina también por la siesta, diciendo más o menos así:

Cuando algunas veces pienso
que me tengo que morir,
tiendo la manta en el suelo
y me hartó de dormir.

Resulta un pobre subterfugio, cuando la única alternativa es la angustia. Ni siquiera hay tal alternativa, porque muy bien pudiéramos constantemente ir de lo uno a lo otro, oscilando entre el aturdimiento que no quiere mirar y la angustia que mira pero no ve nada. ¡Mal dilema!

En cambio, uno de los mayores filósofos, Spinoza, considera que este bloqueo no debe desanimarnos: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida [16](#)». Lo que pretende señalar Spinoza, si no me equivoco, es que en la muerte no

hay nada *positivo* que pensar. Cuando la muerte nos angustia es por algo negativo, por los goces de la vida que perderemos con ella en el caso de la muerte propia o porque nos deja sin las personas amadas si se trata de la muerte ajena; cuando la vemos con alivio (no resulta imposible considerar la muerte un bien en ciertos casos) es también por lo negativo, por los dolores y afanes de la vida que su llegada nos ahorrará. Sea temida o deseada, en sí misma la muerte es pura negación, reverso de la vida que por tanto de un modo u otro nos remite siempre a la vida misma, como el negativo de una fotografía está pidiendo siempre ser positivado para que lo

veamos mejor. Así que la muerte sirve para hacernos pensar, pero no sobre la muerte sino sobre la vida. Como en un frontón impenetrable, el pensamiento despertado por la muerte rebota contra la muerte misma y vuelve para botar una y otra vez sobre la vida. Más allá de cerrar los ojos para no verla o dejarnos cegar estremecedoramente por la muerte, se nos ofrece la alternativa mortal de intentar comprender la vida. Pero ¿cómo podemos comprenderla? ¿Qué instrumento utilizaremos para ponernos a pensar sobre ella?

Da que pensar...

¿En qué sentido nos hace la muerte realmente humanos? ¿Hay algo más personal que la muerte? ¿No es pensar precisamente hacerse consciente de nuestra personal humanidad? ¿Sirve la muerte como paradigma de la necesidad, incluso de la necesidad lógica? ¿Son mortales los animales en el mismo sentido en que lo somos nosotros? ¿Por qué puede decirse que la muerte es intransferible? ¿En qué sentido la muerte es siempre inminente y no depende de la edad o las enfermedades? ¿Puede haber vinculación entre los sueños y la esperanza de inmortalidad? ¿Por qué dice Epicuro que no debemos temer a

la muerte? ¿Y cómo apoya Lucrecio esa argumentación? ¿Logran efectivamente consolarnos o sólo buscan darnos serenidad? ¿Hay algo positivo que pensar en la muerte? ¿Por qué puede la muerte despertarnos a un pensamiento que se centrará después sobre la vida?

Capítulo Segundo

Las verdades de la razón

La muerte, con su urgencia, ha despertado mi apetito de saber cosas sobre la vida. Quiero dar respuesta a mil preguntas sobre mí mismo, sobre los demás, sobre el mundo que nos rodea, sobre los otros seres vivos o inanimados, sobre cómo vivir mejor: me pregunto qué significa todo este lío en que me veo metido —un lío necesariamente mortal— y cómo me las

puedo arreglar en él. Todas esas interrogaciones me asaltan una y otra vez; procuro sacudírmelas de encima, reírme de ellas, aturdirme para no pensar, pero vuelven con insistencia tras breves momentos de tregua. ¡Y menos mal que vuelven! Porque si no volviesen sería señal de que la noticia de mi muerte no ha servido más que para asustarme, de que ya estoy muerto en cierto sentido, de que no soy capaz más que de esconder la cabeza bajo las sábanas en lugar de utilizarla. Querer saber, querer pensar: eso equivale a querer estar verdaderamente vivo. Vivo frente a la muerte, no atontado y anestesiado esperándola.

Bien, tengo muchas preguntas sobre la vida. Pero hay una previa a todas ellas, fundamental: la de cómo contestarlas aunque sea de modo parcial. La pregunta previa a todas es: ¿cómo contestaré a las preguntas que la vida me sugiere? Y si no puedo responderlas convincentemente, ¿cómo lograr entenderlas mejor? A veces entender mejor lo que uno pregunta ya es casi una respuesta. Pregunto lo que no sé, lo que aún no sé, lo que quizá nunca llegue a saber, incluso a veces ni siquiera sé del todo lo que pregunto. En una palabra, la primera de todas las preguntas que debo intentar responder es

ésta: ¿cómo llegaré a saber lo que no sé? O quizá: ¿cómo puedo saber qué es lo que quiero saber?, ¿qué busco preguntando?, ¿de dónde puede venirme alguna respuesta más o menos válida?

Para empezar, la pregunta nunca puede nacer de la pura ignorancia. Si no supiera nada o no creyese al menos saber algo, ni siquiera podría hacer preguntas. Pregunto desde lo que sé o creo saber, porque me parece insuficiente y dudoso. Imaginemos que bajo mi cama existe sin que yo lo sepa un pozo lleno de raras maravillas: como no tengo ni idea de que haya tal escondrijo, es imposible que me

pregunte jamás cuántas maravillas hay, en qué consisten ni por qué son tan maravillosas. En cambio puedo preguntarme de qué están hechas las sábanas de mi cama, cuántas almohadas tengo en ella, cómo se llama el carpintero que la fabricó, cuál es la postura más cómoda para descansar en ese lecho y quizá si debo compartirlo con alguien o mejor dormir solo. Soy capaz de plantearme estas cuestiones porque al menos parto de la base de que estoy en una cama, con sábanas, almohadas, etc. Incluso podría asaltarme también la duda de si estoy realmente en una cama y no en el interior de un cocodrilo gigante que me ha devorado

mientras hacía la siesta. Todas estas dudas sobre si estoy en una cama o cómo es mi cama sólo son posibles porque al menos creo saber aproximadamente lo que es una cama. Acerca de lo que no sé absolutamente nada (como el supuesto agujero lleno de maravillas bajo mi lecho) ni siquiera puedo dudar o hacer preguntas.

Así que debo empezar por someter a examen los conocimientos que ya creo tener. Y sobre ellos me puedo hacer al menos otras tres preguntas:

a) ¿cómo los he obtenido? (¿cómo he llegado a saber lo que sé o creo saber?);

b) ¿hasta qué punto estoy seguro de ellos?;

c) ¿cómo puedo ampliarlos, mejorarlos o, en su caso, sustituirlos por otros más fiables?

Hay cosas que sé porque me las han dicho otros. Mis padres me enseñaron, por ejemplo, que es bueno lavarse las manos antes de comer y que cuatro esquinitas tiene mi cama y cuatro angelitos que me la guardan. Aprendí que las canicas de cristal valen más que las de barro porque me lo dijeron los niños de mi clase en el patio de recreo. Un amigo muy ligón me reveló en la adolescencia que cuando te acercas a

dos chicas hay que hablar primero con la más fea para que la guapa se vaya fijando en ti. Más tarde otro amigo, éste muy viajero, me informó de que el mejor restaurante de la mítica Nueva York se llama Four Seasons. Y hoy he leído en el periódico que el presidente ruso Yeltsin es muy aficionado al vodka. La mayoría de mis conocimientos provienen de fuentes semejantes a éstas.

Hay otras cosas que sé porque las he estudiado. De los borrosos recuerdos de la geografía de mi infancia tengo la noticia de que la capital de Honduras se llama asombrosamente Tegucigalpa. Mis someros estudios de geometría me

convencieron de que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos mientras que las líneas paralelas sólo se juntan en el infinito. También creo recordar que la composición química del agua es H₂O. Como aprendí francés de pequeño puedo decir «*j'ai perdu ma plume dans le jardin de ma tante*» para informar a un parisino de que he perdido mi pluma en el jardín de mi tía (cosa, por cierto, que nunca me ha pasado). Lástima no haber sido nunca demasiado estudioso porque podría haber obtenido muchos más conocimientos por el mismo método.

Pero también sé muchas cosas por

experiencia propia. Así, he comprobado que el fuego quema y que el agua moja, por ejemplo. También puedo distinguir los diferentes colores del arco iris, de modo que cuando alguien dice «azul» yo me imagino cierto tono que a menudo he visto en el cielo o en el mar. He visitado la plaza de San Marcos, en Venecia, y por tanto creo firmemente que es notablemente mayor que la entrañable plaza de la Constitución de mi San Sebastián natal. Sé lo que es el dolor porque he tenido varios cólicos nefríticos, lo que es el sufrimiento porque he visto morir a mi padre y lo que es el placer porque una vez recibí un beso estupendo de una chica en cierta

estación. Conozco el calor, el frío, el hambre, la sed y muchas emociones, para algunas de las cuales ni siquiera tengo nombre. También conservo experiencia de los cambios que produjo en mí el paso de la infancia a la edad adulta y de otros más alarmantes que voy padeciendo al envejecer. Por experiencia sé también que cuando estoy dormido tengo sueños, sueños que se parecen asombrosamente a las visiones y sensaciones que me asaltan diariamente durante la vigilia... De modo que la experiencia me ha enseñado que puedo sentir, padecer, gozar, sufrir, dormir y tal vez soñar.

Ahora bien, ¿hasta qué punto estoy

seguro de cada una de esas cosas; que sé? Desde luego, no todas las creo con el mismo grado de certeza ni me parecen conocimientos igualmente fiables. Pensándolo bien, cualquiera de ellas puede suscitarme dudas. Creerme algo sólo porque otros me lo han dicho no es demasiado prudente. Podrían estar ellos mismos equivocados o querer engañarme: quizá mis padres me amaban demasiado para decirme siempre la verdad, quizá mi amigo viajero sabe poco de gastronomía o el ligón nunca fue un verdadero experto en psicología femenina... De las noticias que leo en los periódicos, para qué hablar; no hay más que comparar lo que se escribe en

unos con lo que cuentan otros para ponerlo todo como poco en entredicho. Aunque ofrezcan mayores garantías, tampoco las materias de estudio son absolutamente fiables. Muchas cosas que estudié de joven hoy se explican de otra manera, las capitales de los países cambian de un día para otro (¿sigue siendo Tegucigalpa la capital de Honduras?) y las ciencias actuales descartan numerosas teorías de los siglos pasados: ¿quién puede asegurarme que lo hoy tenido por cierto no será también descartado mañana? Ni siquiera lo que yo mismo puedo experimentar es fuente segura de conocimiento: cuando introduzco un

palo en el agua me parece verlo quebrarse bajo la superficie aunque el tacto desmiente tal impresión y casi juraría que el sol se mueve a lo largo del día o que no es mucho mayor que un balón de fútbol (¡si me tumbo en el suelo puedo taparlo con sólo alzar un pie!), mientras que la astronomía me da noticias muy distintas al respecto. Además también he sufrido a veces alucinaciones y espejismos, sobre todo después de haber bebido demasiado o estando muy cansado...

¿Quiere todo esto decir que *nunca* debo fiarme de lo que me dicen, de lo que estudio o de lo que experimento? De

ningún modo. Pero parece imprescindible revisar de vez en cuando algunas cosas que creo saber, compararlas con otros de mis conocimientos, someterlas a examen crítico, debatirlas con otras personas que puedan ayudarme a entender mejor. En una palabra, buscar *argumentos* para asumirlas o refutarlas. A este ejercicio de buscar y sopesar argumentos antes de aceptar como bueno lo que creo saber es a lo que en términos generales se le suele llamar utilizar la *razón*. Desde luego, la razón no es algo simple, no es una especie de faro luminoso que tenemos en nuestro interior para alumbrar la realidad ni cosa parecida.

Se parece más bien a un conjunto de hábitos deductivos, tanteos y cautelas, en parte dictados por la experiencia y en parte basados en las pautas de la lógica. La combinación de todos ellos constituye «una facultad capaz —al menos en parte— de establecer o captar las relaciones que hacen que las cosas dependan unas de otras, y estén constituidas de una determinada forma y no de otra» (le plagio esta definición —modificándola a mi gusto— a un filósofo del siglo XVII, Leibniz). En ocasiones puedo alcanzar algunas certezas racionales que me servirán como criterio para fundar mis conocimientos: por ejemplo, que dos cosas iguales a una

tercera son iguales entre sí o que algo no puede ser y no ser a la vez en un mismo respecto (una cosa puede ser blanca o negra, blanquinegra, gris, pero no al mismo tiempo totalmente blanca y totalmente negra). En muchos otros casos debo conformarme con establecer racionalmente lo más probable o verosímil: dados los numerosos testimonios que coinciden en afirmarlo, puedo aceptar que en Australia hay canguros; no parece insensato asumir que el aparato con que caliento las pizzas en mi cocina es un horno microondas y no una nave alienígena; puedo tener cierta confianza en que el portero de mi casa (que se llama Juan

como ayer, tiene el mismo aspecto y la misma voz que ayer, me saluda como ayer, etc.) es efectivamente la misma persona que vi ayer en la portería. Aunque no espero que ningún acontecimiento altere mi creencia racional en los principios de la lógica o de la matemática, debo admitir en cambio —también por cautela racional— que en otros campos lo que hoy me resulta verosímil o aún probable siempre puede estar sujeto a revisión...

De modo que la razón no es algo que me cuentan los demás, ni el fruto de mis estudios o de mi experiencia, sino un procedimiento intelectual crítico que

utilizo para organizar las noticias que recibo, los estudios que realizo o las experiencias que tengo, aceptando unas cosas (al menos provisionalmente, en espera de mejores argumentos) y descartando otras, intentando siempre vincular mis creencias entre sí con cierta armonía. Y lo primero que la razón intenta armonizar es mi punto de vista meramente personal o subjetivo con un punto de vista más objetivo o intersubjetivo, el punto de vista desde el que cualquier otro ser racional puede considerar la realidad. Si una creencia mía se apoya en argumentos racionales, no pueden ser racionales *sólo para mí*. Lo característico de la razón es que

nunca es exclusivamente *mi* razón. De aquí proviene la esencial *universalidad* de la razón, en la que los grandes filósofos como Platón o Descartes siempre han insistido. Esa universalidad significa, primero, que la razón es universal en el sentido de que todos los hombres la poseen, incluso los que la usan peor (los más tontos, para entendernos), de modo que con atención y paciencia todos podríamos convenir en los mismos argumentos sobre algunas cuestiones; y segundo, que la fuerza de convicción de los razonamientos es comprensible para cualquiera, con tal de que se decida a seguir el método racional, de modo que la razón puede

servir de árbitro para zanjar muchas disputas entre los hombres. Esa facultad (¿ese conjunto de facultades?) llamado razón es precisamente lo que todos los humanos tenemos en común y en ello se funda nuestra humanidad compartida. Por eso Sócrates previene al joven Fedón contra dejarse invadir por el odio a los razonamientos «como algunos llegan a odiar a los hombres. Porque no existe un mal mayor que caer presa de ese odio de los razonamientos» {*Fedón*, 890-9 ib). Detestar la razón es detestar a la humanidad, tanto a la propia como a la ajena, y enfrentarse a ella sin remedio como enemigo suicida...

El objetivo del método racional es establecer la *verdad*, es decir, la mayor concordancia posible entre lo que creemos y lo que efectivamente se da en la realidad de la que formamos parte. «Verdad» y «razón» comparten la misma vocación universalista, el mismo propósito de validez tanto para mí mismo como para el resto de mis semejantes, los humanos. Lo expresó concisamente muy bien Antonio Machado en estos versos:

Tu verdad, no: la Verdad. Y ven conmigo a buscarla. La tuya, guárdatela.

Buscar la verdad por medio del

examen racional de nuestros conocimientos consiste en intentar aproximarnos más a lo real: ser racionalmente veraces debería equivaler a llegar a ser lo más *realistas* posible. Pero no todas las verdades son del mismo género porque la realidad abarca dimensiones muy diversas. Si por ejemplo le digo a mi novia «soy tu pichoncito del alma» y al amigo en el bar «soy ingeniero de caminos» puedo afirmar la verdad en ambos casos, aunque haya pocos pichones que hayan llegado a ingenieros. Las ciudades medievales solían tener en sus afueras una explanada llamada «campo de la verdad» donde se libraban los combates

que dirimían agravios y litigios: se suponía que el ganador de la riña estaba en posesión de la verdad de acuerdo con el veredicto de la ordalía o juicio de Dios. Pues bien, una de las primeras misiones de la razón es delimitar los diversos *campos de la verdad* que se reparten la realidad de la que formamos parte. Consideremos por ejemplo el sol: de él podemos decir que es una estrella de mediana magnitud, un dios o el rey del firmamento. Cada una de estas afirmaciones responde a un campo distinto de verdad, la astronomía en el primer caso, la mitología en el segundo o la expresión poética en el tercero. Cada una en su campo, las tres

afirmaciones sobre el sol son razonablemente verdaderas pero el engaño o ilusión proviene de mezclar los campos (dando la respuesta propia para un campo en otro campo distinto) o, aún peor, no distinguir los campos, creer que no hay más que un solo campo para todo tipo de verdades. Hace tiempo escuché a un catedrático de física explicar con la mejor voluntad divulgadora a unos periodistas la compleja teoría del *big bang* como origen físico del universo. Impaciente, uno de ellos le interrumpió: «De acuerdo, muy bien, pero... ¿existe o no existe el Dios creador?». He aquí un caso flagrante de confusión entre

campos de verdad distintos, porque Dios no es un principio físico.

También los tipos de veracidad a que puede aspirarse varían según los campos de la realidad que se pretenden conocer. En matemáticas, por ejemplo, debemos exigir *exactitud* en los cálculos, mientras que el *rigor* en los razonamientos es todo lo que podemos esperar en cuestiones éticas o políticas (según indicó con tino Aristóteles al comienzo de su *Ética para Nicómaco*). Si nos movemos en la poesía tendremos que intentar alcanzar la *expresividad* emotiva (!aunque sea tan modesta como la de proclamarnos «pichoncitos» para

nuestra amada!) o una *verosimilitud* bien fundada si intentamos comprender lo que ocurrió en un período histórico. Hay verdades meramente *convencionales* (como la de que el fuego haya de llamarse «fuego», «*fire*» o «*feu*») y otras que provienen de nuestras impresiones sensoriales (como la de que el fuego quema, se llame como se llame): muchas verdades convencionales cambiarán si nos mudamos de país, pero las otras no. A veces la fiabilidad necesaria y suficiente en un campo de verdad es imposible en otro, incluso es intelectualmente perjudicial exigirla allí. Después de todo, nuestra vida abarca formas de

realidad muy distintas y la razón debe servirnos para pasar convenientemente de unas a otras.

Ortega y Gasset distinguió entre *ideas y creencias*: son ideas nuestras construcciones intelectuales —por ejemplo, la función fanerógama de ciertas plantas o la teoría de la relatividad—, mientras que constituyen nuestras creencias esas certezas que damos por descontadas hasta el punto de no pensar siquiera en ellas (por ejemplo que al cruzar nuestro portal saldremos a una calle conocida y no a un paisaje lunar o que el autobús que vemos de frente lleva otro par de ruedas en su

parte posterior). *Tenemos* tales o cuales ideas, pero en cambio *estamos* en tales o cuales creencias. Quizá la extraña tarea de la filosofía sea cuestionar de vez en cuando nuestras creencias (¡de ahí la desazón que nos causan a menudo las preguntas filosóficas!) y tratar de sustituirlas por ideas argumentalmente sostenidas. Por eso Aristóteles dijo que el comienzo de la filosofía es el *asombro*, es decir la capacidad de maravillarnos ante lo que todos a nuestro alrededor consideran obvio y seguro. Sin embargo, incluso el más empecinado filósofo necesita para vivir cotidianamente apoyarse en útiles creencias de sentido común (¡lo cual no

quiere decir que sean irrefutablemente verdaderas!) sin ponerlas constantemente en entredicho...

De acuerdo: la razón nos sirve para examinar nuestros supuestos conocimientos, rescatar de ellos la parte que tengan de verdad y a partir de esa base tantear hacia nuevas verdades. Pasamos así de unas creencias tradicionales, semiadvertidas, a otras racionalmente contrastadas. Pero ¿y la creencia en la razón misma, a la que algunos han considerado «una vieja hembra engañadora», como Nietzsche decía de la gramática? ¿Y la creencia en la verdad? ¿No podrían ser también

acaso ilusiones nada fiables y fuentes de otras ilusiones perniciosas? Muchos filósofos se han hecho estas preguntas: lejos de ser todos ellos decididos racionalistas, es decir creyentes en la eficacia de la razón, abundan los que han planteado serias dudas sobre ella y sobre la noción misma de verdad que pretende alcanzar. Algunos son *escépticos*, es decir que ponen en cuestión o niegan rotundamente la capacidad de la razón para establecer verdades concluyentes; otros son *relativistas*, o sea, creen que no hay verdades absolutas sino sólo relativas según la etnia, el sexo, la posición social o los intereses de cada cual y que

por tanto ninguna forma universal de razón puede ser válida para todos; los hay también que desestiman la razón por su avance laborioso, lleno de errores y tanteos, para declararse partidarios de una forma de conocimiento superior, mucho más intuitiva o directa, que no deduce o concluye la verdad sino que la descubre por *revelación* o *visión* inmediata. Antes de ir más adelante debemos considerar sucintamente las objeciones de estos disidentes.

Empecemos por el escepticismo que pone en duda todos y cada uno de los conocimientos humanos; más aún, que duda incluso de la capacidad humana de

llegar a tener algún conocimiento digno de ese nombre. ¿Por qué la razón no puede dar cuenta ni darse cuenta de cómo es la realidad? Supongamos que estamos oyendo una sinfonía de Beethoven y que, con papel y lápiz, intentamos *dibujar* la armonía que escuchamos. Pintaremos diversos trazos, quizá a modo de picos cuando la música es más intensa y líneas hacia abajo cuando se suaviza, círculos cuando nos envuelve de modo grato y dientes de sierra cuando nos desasosiega, florecitas para indicar que suena líricamente y botas militares al tronar la trompetería, etc. Después, muy satisfechos, consideraremos que en ese

papel está la «verdad» de la sinfonía. Pero ¿habrá alguien capaz de enterarse realmente de lo que la sinfonía es sin otra ayuda que tales garabatos? Pues del mismo modo quizá la razón humana fracasa al intentar reproducir y captar la realidad, de cuyo registro está tan alejada como el dibujo de la música... Para el escéptico, todo supuesto conocimiento humano es cuando menos dudoso y a fin de cuentas nos descubre poco o nada de lo que pretendemos saber. No hay conocimiento verdaderamente seguro ni siquiera fiable cuando se lo examina a fondo.

La primera respuesta al

escepticismo resulta obvia: ¿tiene el escéptico por segura y fiable al menos su creencia en el escepticismo? Quien dice «sólo sé que no sé nada», ¿no acepta al menos que conoce una verdad, la de su no saber? Si nada es verdad, ¿no resulta ser verdad al menos que nada es verdad? En una palabra, se le reprocha al escepticismo ser contradictorio consigo mismo: si es verdad que no conocemos la verdad, al menos ya conocemos una verdad... luego no es verdad que no conozcamos la verdad. (A esta objeción el escéptico podría responder que no duda de la verdad, sino de que podamos distinguirla siempre fiablemente de lo

falso...) Otra contradicción: el escéptico puede dar buenos argumentos contra la posibilidad de conocimiento racional pero para ello necesita utilizar la razón argumentativa: tiene que razonar para convencernos (¡y convencerse a sí mismo!) de que razonar no sirve para nada. Por lo visto, ni siquiera se puede descartar la razón sin utilizarla. Tercera duda frente a la duda: podemos sostener que cada una de nuestras creencias concretas es falible (ayer creíamos que la Tierra era plana, hoy que es redonda y mañana... ¡quién sabe!) pero si nos equivocamos debe entenderse que podríamos acertar, porque si no hay posibilidad de acierto —es decir, de

conocimiento verdadero, aunque todavía nunca se haya dado—, tampoco hay posibilidad de error. Lo peor del escepticismo no es que nos impida afirmar algo verdadero sino que incluso nos veda decir nada *falso*. Cuarta refutación, de lo más grosero: quien no cree en la verdad de ninguna de nuestras creencias no debería tener demasiado inconveniente en sentarse en la vía del tren a la espera del próximo expreso o saltar desde un séptimo piso, pues puede que el temor inspirado por tales conductas se base en simples malentendidos. Se trata de un golpe bajo, ya lo sé.

De todas formas, el escepticismo señala una cuestión muy inquietante: ¿cómo puede ser que conozcamos algo de la realidad, sea poco o mucho? Nosotros los humanos, con nuestros toscos medios sensoriales e intelectuales... ¿cómo podemos alcanzar lo que la realidad verdaderamente *es*? ¡Resulta chocante que un simple mamífero pueda poseer alguna clave para interpretar el universo! El físico Albert Einstein, quizá el científico más grande del siglo XX, comentó una vez: «Lo más incomprensible de la naturaleza es que nosotros podamos al menos en parte comprenderla». Y Einstein no dudaba de que la comprendemos al

menos en parte. ¿A qué se debe este milagro? ¿Será porque hay en nosotros una chispa divina, porque tenemos algo de dioses, aunque sea de serie Z? Pero quizá no sea nuestro parentesco con los dioses lo que nos permita conocer, sino nuestra pertenencia a aquello mismo que aspiramos a que sea conocido: somos capaces —al menos parcialmente— de comprender la realidad porque formamos parte de ella y estamos hechos de acuerdo a principios semejantes. Nuestros sentidos y nuestra mente son reales y por eso logran mejor o peor reflejar el resto de la realidad.

Quizá la respuesta más perspicaz

dada hasta la fecha al problema del conocimiento la brindó Immanuel Kant a finales del siglo XVIII en su *Crítica de la razón pura*. Según Kant, lo que llamamos «conocimiento» es una combinación de cuanto aporta la realidad con las formas de nuestra sensibilidad y las categorías de nuestro entendimiento. No podemos captar las cosas en sí mismas sino sólo tal como las descubrimos por medio de nuestros sentidos y de la inteligencia que ordena los datos brindados por ellos. O sea, que no conocemos la realidad pura sino sólo cómo es lo real *para nosotros*. Nuestro conocimiento es verdadero pero no llega más que hasta donde lo

permiten nuestras facultades. De aquello de lo que no recibimos información suficiente a través de los sentidos —que son los encargados de aportar la materia prima de nuestro conocimiento— no podemos *saber* realmente nada, y cuando la razón especula en el vacío sobre absolutos como Dios, el alma, el Universo, etc., se aturulla en contradicciones insalvables. El pensamiento es abstracto, o sea que procede a base de *síntesis* sucesivas a partir de nuestros datos sensoriales: sintetizamos todas las ciudades que conocemos para obtener el concepto «ciudad» o de las mil formas imaginables de sufrimiento llegamos a

obtener la noción de «dolor», agrupando los rasgos intelectualmente relevantes de lo diverso. Pensar consiste luego en volver a descender desde la síntesis más lejana a los particulares datos concretos hasta los casos individuales y viceversa, sin perder nunca el contacto con lo experimentado ni limitarnos solamente a la abrumadora dispersión de sus anécdotas. Tal explicación está de alguna manera presente ya en Aristóteles y, sobre todo, en Locke. Desde luego, la respuesta de Kant es muchísimo más compleja de lo aquí esbozado, pero lo destacable de su esfuerzo genial es que intenta salvar *a la vez* los celos del escepticismo y la realidad efectiva de

nuestros conocimientos tal como se manifiestan en la ciencia moderna, que para él representaba el gran Newton.

También el *relativismo* pone en cuestión que seamos alguna vez capaces de alcanzar la verdad por medio de razonamientos. Como ya ha quedado dicho, en la argumentación racional debe conciliarse el punto de vista subjetivo y personal con el objetivo o universal (siendo este último el punto de vista de cualquier otro ser humano que por así decir «mirase por encima de mi hombro» mientras estoy razonando). Pues bien, los relativistas opinan que tal cosa es imposible y que mis

condicionamientos subjetivos siempre se imponen a cualquier pretensión de objetividad universal. A la hora de razonar., cada cual lo hace según su etnia, su sexo, su clase social, sus intereses económicos o políticos, incluso su carácter. Cada cultura tiene su lógica diferente y cada cual su forma de pensar idiosincrásica e intransferible. Por tanto hay tantas verdades como culturas, como sexos, como clases sociales, como intereses... ¡como caracteres individuales! Quienes no hablan de verdades sino de la verdad y sostienen la pertinencia de los versos de Antonio Machado que antes citábamos suelen ser considerados por los

relativistas diversas cosas feas: etnocéntricos, logocéntricos, falocéntricos y en general concéntricos en torno a sí mismos; es decir gente despistada o abusona que toma su propio punto de vista por la perspectiva de la razón universal.

Resulta imposible (y sin duda indeseable) negar la importancia de nuestros condicionamientos socioculturales o psicológicos cuando nos ponemos a razonar pero... ¿puede asegurarse que invaliden totalmente el alcance universal de ciertas verdades alcanzadas a partir de ellos y *a pesar* de ellos? Los hallazgos científicos de la

única mujer ganadora de dos premios Nobel, Madame Curie, ¿son válidos sólo para las *madames* y no también para los *monsieurs*? ¿Deben desconfiar los japoneses del siglo XX del valor que tenga para ellos la ley de gravitación descubierta por un inglés empelucado del siglo XVII llamado Newton? ¿Se equivocaron nuestros antepasados renacentistas europeos al cambiar la numeración romana, tan propia de su identidad cultural, por los mucho más operativos guarismos árabes? ¿Utilizaron una lógica y una observación experimental de la naturaleza muy distinta a la nuestra los indígenas peruanos que descubrieron las

propiedades febrífugas de la quinina siglos antes que los europeos? ¿Invalida los análisis de Marx sobre el proletariado el hecho indudable de que él mismo perteneciese a la pequeña burguesía? ¿Debería Martín Luther King por ser negro haber renunciado a reclamar los derechos de ciudadanía iguales para todos establecidos por los padres fundadores de la constitución estadounidense, los cuales fueron blancos sin excepción? Por último: ¿es una verdad racional universal y objetiva la de que no existen o no pueden ser alcanzadas por los humanos las verdades universales racionalmente objetivas?

Parece evidente que el peso de los condicionamientos subjetivos varía grandemente según el «campo de la verdad» que en cada caso estemos considerando: si de lo que hablamos es de mitología, de gastronomía o de expresión poética, el peso de nuestra cultura o nuestra idiosincrasia personal es mucho más concluyente que cuando nos referimos a ciencias de la naturaleza o a los principios de la convivencia humana. En cualquier caso, también para determinar hasta qué punto nuestros conocimientos están teñidos de subjetivismo necesitamos un punto de vista objetivo desde el que compararlos

unos con otros... ¡y todos con una cierta realidad más allá de ellos a la que se refieren! En fin, hasta para desconfiar de los criterios universales de razón y de verdad necesitamos algo así como una razón y una verdad que sirvan de criterio universal. Sin embargo, la aportación más valiosa del relativismo consiste en subrayar la imposibilidad de establecer una fuente última y absoluta de la que provenga todo conocimiento verdadero. Y ello no se debe a las insuficiencias accidentales de nuestra sabiduría que el progreso científico podría remediar, sino a la naturaleza misma de nuestra capacidad de conocer. Quizá por eso un teórico importante de

nuestro siglo, Karl R. Popper, ha insistido en que no existe ningún criterio para establecer que se ha alcanzado la verdad, sin dejar al tiempo de conservar para la epistemología un criterio último y definitivo de verdad (la noción tarskiana [171](#) de verdad). Lo único que está a nuestro alcance en la mayoría de los casos, según Popper, es descubrir los sucesivos *errores* que existen en nuestros planteamientos y purgarnos de ellos. De este modo, la tarea de la razón resultaría ser más bien negativa (señalar las múltiples equivocaciones e inconsistencias en nuestro saber) que afirmativa (establecer la autoridad definitiva de la que proviene toda

verdad).

Seamos modestos: decir que algo «es verdad» significa que es «más verdad» que otras afirmaciones concurrentes sobre el mismo tema, aunque no represente la verdad absoluta. Por ejemplo, es «verdad» que Colón descubrió el continente americano a los europeos (aunque sin duda navegantes vikingos llegaron antes, pero sin dar la misma publicidad a su logro ni intentar la colonización) y es «verdad» que el vino de Rioja es un alimento más sano que el arsénico (aunque bebido en dosis excesivas también puede ser letal, mientras que pequeñas cantidades de

arsénico se utilizan en la farmacopea para fabricar medicinas). Etcétera. Como resumió muy bien otro gran filósofo contemporáneo, George Santayana: «La posesión de la verdad absoluta no se halla tan sólo por accidente más allá de las mentes particulares; es incompatible con el estar vivo, porque excluye toda situación, órgano, interés o fecha de investigación particulares: la verdad absoluta no puede descubrirse justo porque no es una perspectiva»[\[8\]](#). Pero que toda verdad que alcanzamos racionalmente responda a cierta perspectiva no la invalida como verdad, sino que sólo la identifica como

«humana».

El último grupo de adversarios de la razón (o, más bien, del razonar argumentalmente) no lo son también de la verdad, como ocurría en los dos casos anteriores. Al contrario, éstos creen en la verdad, incluso en la Verdad con mayúscula, eterna, resplandeciente, sin nada que ver con las construcciones trabajosas que mediatizan el conocimiento humano: en una palabra, esta Verdad absoluta e indiscutible no nos debe nada. Tampoco piensan que puede llegar hasta ella por el laborioso y vacilante método racional sino que es una Verdad que se nos *revela*, bien sea

porque nos la descubran algunos maestros sobrehumanos (dioses, ancestros inspirados, etcétera), porque se nos manifieste en alguna forma privilegiada de *visión* o porque sólo sea alcanzable a través de intuiciones no racionales, sentimientos, pasiones, etc. Es curioso que los partidarios de estos atajos sublimes hacia el conocimiento suelen fustigar el «orgullo» de los racionalistas (cuando precisamente la racionalidad se caracteriza por la humilde desconfianza de sí misma y de ahí sus tanteos, sus laboriosas deliberaciones, sus pruebas y contrapruebas) o ridiculicen su fe en «la omnipotencia de la razón», disparate

irracional en el que jamás ha creído ningún racionalista en su sano juicio. Desde luego la Verdad así revelada — la Verdad visionaria— es irrefutable, porque cualquier intento de cuestionarla demuestra precisamente que el incrédulo carece de la iluminación requerida para su disfrute, bien sea por su impiedad ante los Maestros adecuados o por el embotamiento de las emociones necesarias para intuirlos.

Y en ello mismo estriba sin embargo la principal objeción que puede hacersele. Porque esta forma de acceso a la Verdad mayúscula es algo así como un *privilegio* de unos cuantos, que los

menos afortunados sólo lograrían compartir indirectamente por obediencia intelectual ante los iniciados o quedando a la espera de una revelación semejante. Pero en ningún caso pueden repetir por sí mismos el camino del conocimiento, que se presenta como inefable y repentino. La Verdad así alcanzada debe ser aceptada en bloque, incuestionada, no sometida al proceso de dudas y objeciones que son fruto del ejercicio racional. El método de la razón en cambio es totalmente diferente. Para empezar, está abierto a cualquiera y no hace distinciones entre las personas: en el diálogo *Menón*, Sócrates demuestra que también un joven esclavo sin instrucción

ninguna puede llegar por sus propias deducciones a avanzar en el campo de la geometría. La razón no exige nada especial para funcionar, ni fe, ni preparación espiritual, ni pureza de alma o de sentimientos, ni pertenecer a un determinado linaje o a determinada etnia: sólo pide ser *usada*. La revelación elige a unos cuantos; la razón puede ser elegida por cualquiera, por todos. Es lo común de la condición humana. Se puede *fingir* una revelación sublime o una intuición emotiva pero no se puede fingir el ejercicio racional, porque cualquiera puede repetirlo con nosotros o en nuestro lugar: no hay conclusión racional si otro (cualquier

otro con voluntad de razonar) no está facultado para seguir al menos nuestro razonamiento y compartirlo o señalar sus errores. Frente a tantos vehículos privados, supuestamente velocísimos pero que quizá no se mueven de donde están, la razón es un servicio público intelectual: un *ómnibus*.

En este sentido, la razón no sólo es un instrumento para conocer sino que tiene relevantes consecuencias *políticas*. El proceso de razonamiento — argumentos, datos, dudas, pruebas, contrapruebas, preguntas capciosas, refutaciones, etc.— está tomado del método que seguimos para discutir con

nuestros semejantes los temas que nos interesan. Es decir, todo razonamiento es *social* porque reproduce el procedimiento de preguntas y respuestas que empleamos para el debate con los demás. Tal es precisamente el origen de la razón, si hemos de hacer caso a Giorgio Colli: «Muchas generaciones de dialécticos elaboraron en Grecia un sistema de la razón, del *logos*, como fenómeno vivo, concreto, puramente oral. Evidentemente, el carácter oral de la discusión es esencial en ella: una discusión escrita, traducida a obra literaria, como la que encontramos en Platón, es un pálido subrogado del fenómeno originario, ya sea porque

carece de la más mínima inmediatez, de la presencia de los interlocutores, de la inflexión de sus voces, de la alusión de sus miradas, o bien porque describe una emulación pensada por un solo hombre y exclusivamente pensada, por lo que carece del arbitrio, de la novedad, de lo imprevisto, que pueden surgir únicamente del encuentro verbal de dos individuos de carne y hueso» [\[9\]](#).

Razonar no es algo que se aprende en soledad sino que se inventa al comunicarse y confrontarse con los semejantes: toda razón es fundamentalmente *conversación*. A veces los filósofos modernos parecen olvidar este aspecto esencial de la

cuestión.

«Conversar» no es lo mismo que escuchar sermones o atender voces de mando. Sólo se conversa —sobre todo, sólo se discute— entre iguales. Por eso el hábito filosófico de razonar nace en Grecia junto con las instituciones políticas de la *democracia*. Nadie puede discutir con Asurbanipal o con Nerón, ni nadie puede conversar abiertamente en una sociedad en la que existen castas sociales inamovibles. Desde luego la Grecia clásica no fue una sociedad plenamente igualitaria (¿lo ha sido alguna, habrá alguna que lo sea alguna vez?) y las mujeres o los esclavos no

tenían los mismos derechos de ciudadanía que los varones libres: pero en el *Banquete* platónico interviene Diotima como interlocutora y en *Menón* Sócrates ayuda a razonar al esclavo. Y es que razonar consecuentemente exige la universalidad humana de la razón, el no excluir a nadie del diálogo donde se argumenta. De modo que la razón fue por delante en Grecia de su propio sistema social y va siempre por delante de los sistemas sociales desiguales que conocemos, hacia la verdadera comunidad de todos los seres pensantes. A fin de cuentas, la disposición a filosofar consiste en decidirse a tratar a los demás *como si fueran también*

filósofos: ofreciéndoles razones, escuchando las suyas y construyendo la verdad, siempre en tela de juicio, a partir del encuentro entre unas y otras.

Actualmente se ha extendido una versión que me parece errónea de la relación entre la capacidad de argumentación y la igualdad democrática. Se da por supuesto que cada cual tiene derecho a sus propias opiniones y que intentar buscar la verdad (no la tuya ni la mía) es una pretensión dogmática, casi totalitaria. En el fondo, no hay planteamiento más directamente antidemocrático que éste. La democracia se basa en el supuesto de

que no hay hombres que nazcan para mandar ni otros nacen para obedecer, sino que todos nacemos con la capacidad de pensar y por tanto con el derecho político de intervenir en la gestión de la comunidad de la que formamos parte. Pero para que los ciudadanos puedan ser políticamente iguales es imprescindible que en cambio no todas sus opiniones lo sean: debe haber algún medio de jerarquizar las ideas en la sociedad no jerárquica, potenciando las más adecuadas y desechando las erróneas o dañinas. En una palabra, buscando la verdad. Tal es precisamente la misión de la razón cuyo uso todos compartimos (antaoño las

verdades sociales las establecían los dioses, la tradición, los soberanos absolutos, etcétera). En la sociedad democrática, las opiniones de cada cual no son fortalezas o castillos donde encerrarse como forma de autoafirmación personal: «tener» una opinión no es «tener» una propiedad que nadie tiene derecho a arrebatarnos. Ofrecemos nuestra opinión a los demás para que la debatan y en su caso la acepten o la refuten, no simplemente para que sepan «dónde estamos y quiénes somos». Y desde luego no todas las opiniones son igualmente válidas: valen más las que tienen mejores argumentos a su favor y las que mejor

resisten la prueba de fuego del debate con las objeciones que se les plantean.

Si no queremos que sean los dioses o ciertos hombres privilegiados los que usurpen la autoridad social (es decir., quienes decidan cuál es la verdad que conviene a la comunidad) no queda otra alternativa que someternos a la autoridad de la razón como vía hacia la verdad. Pero la razón no está situada como un árbitro semidivino por encima de nosotros para zanjar nuestras disputas sino que funciona *dentro* de nosotros y *entre* nosotros. No sólo tenemos que ser capaces de ejercer la razón en nuestras argumentaciones sino también —y esto

es muy importante y quizá aún más difícil— debemos desarrollar la capacidad de ser *convencidos* por las mejores razones, vengan de quien vengan. No acata la autoridad democrática de la razón quien sólo sabe manejarla a favor de sus tesis pero considera humillante ser persuadido por razones opuestas. No basta con ser *racional*, es decir, aplicar argumentos racionales a cosas o hechos, sino que resulta no menos imprescindible ser *razonable*, o sea acoger en nuestros razonamientos el peso argumental de otras subjetividades que también se expresan racionalmente. Desde la perspectiva racionalista, la verdad

buscada es siempre *resultado*, no punto de partida: y esa búsqueda incluye la conversación entre iguales, la polémica, el debate, la controversia. No como afirmación de la propia subjetividad sino como vía para alcanzar una verdad objetiva a través de las múltiples subjetividades. Si sabemos argumentar pero no sabemos dejarnos persuadir hará falta un jefe, un Dios o un Gran Experto que finalmente decida qué es lo verdadero para todos. Probablemente tendremos que volver más adelante sobre esta cuestión de lo racional y lo razonable.

De momento, creo que basta lo

dicho. Recapitulemos. Acosados por la muerte, debemos pensar la vida. Pensarla, es decir: conocerla mejor a ella, a cuanto contiene y a cuanto significa. Tenemos múltiples fuentes de conocimiento, pero todas han de pasar la criba crítica de la razón, que verifica, organiza y busca la coherencia en lo que sabemos... aunque sea provisionalmente. Pero la vida está llena de preguntas. ¿Por cuál empezar, tras habernos preguntado cómo responderlas? La primera de todas bien puede ser ésta: ¿quién soy yo? O quizá: ¿qué soy yo?

Da que pensar...

¿Cuál es la pregunta previa a las restantes preguntas de la vida? ¿De dónde nos viene lo que creemos saber? ¿Podemos estar medianamente seguros de tales conocimientos? ¿A qué llamamos razón? ¿Cuál es la relación entre la razón y la verdad? ¿Cuánto hay en la razón de subjetivo y cuánto de objetivo? ¿Se puede compartir la razón y la verdad con otros, quizá con todos? ¿Cuáles son los argumentos de los escépticos y cómo se les puede responder? ¿En qué consiste el relativismo? Si todo es relativo, ¿será el relativismo relativo también? ¿Podrá llegarse a la Verdad sin utilizar la razón, por fe o por intuición, quizá por

una corazonada? ¿Por qué no puede haber una razón muda y qué tiene que ver «conversar» con «razonar»? ¿Tiene implicaciones políticas el método racional de llegar a la verdad? Para utilizar correctamente la razón ¿basta con ser racional o hay que ser también razonable? Puedo ser racional contra mi prójimo pero ¿puedo ser razonable contra los demás? ¿Consiste la democracia en el derecho a defender públicamente las propias opiniones o en la obligación de tenerlas a todas por igualmente válidas? ¿Es irracional o humillante dejarse convencer por los argumentos racionales?

Capítulo Tercero

Yo adentro, yo afuera

Muy bien, razonemos cuanto queramos pero... ¿podemos estar realmente *seguros* de algo? Los escépticos de pura cepa vuelven a la carga sin darse por vencidos (después de todo, lo característico del buen escéptico es que nunca se da por vencido... ¡ni mucho menos por convencido!). En el capítulo anterior hemos intentado explicar cómo llegamos

a sustentar racionalmente ciertas creencias, pero el escéptico radical — quizá escondido dentro de nosotros mismos— sigue gruñendo sus objeciones. Bueno, nos dice, de acuerdo, ustedes se conforman con saber por qué creen lo que creen; pero ¿pueden explicarme por qué no creen lo que no creen? ¿Y si fuésemos sólo cerebros flotando en un frasco de algún fluido nutritivo, a los que despiadados sabios marcianos someten a un experimento virtual? ¿Y si los extraterrestres nos estuvieran haciendo percibir un mundo que no existe, un mundo inventado por ellos para engañarnos con falsas concatenaciones

causales, con falsos paisajes y falsas leyes aparentemente científicas? ¿Y si nos hubieran creado en su laboratorio hace cinco minutos, con los fingidos recuerdos de una vida anterior inexistente (como a los replicantes de la película *Blade Runner*)? Por muy fantástica que sea esta hipótesis, es al menos *posible* imaginarla y, si fuera cierta, explicaría también todo lo que creemos ver, oír, palpar o recordar. ¿Podemos estar seguros entonces de algo, si ni siquiera somos capaces de descartar la falsificación universal?

René Descartes, el gran pensador del siglo XVII, es considerado

plausiblemente como el fundador de la filosofía moderna precisamente por haber sido el primero en plantearse una duda de tamaño semejante y también por su forma de superarla. Desde luego. Descartes no mencionó a los extraterrestres (mucho menos populares en su siglo que en el nuestro) ni habló de cerebros conservados artificialmente en frascos. En cambio planteó la hipótesis de que todo lo que consideramos real pudiera ser simplemente un sueño —el filósofo francés fue más o menos coetáneo del dramaturgo español Calderón de la Barca, autor de *La vida es sueño*- y que las cosas que creemos percibir y los sucesos que parecen

ocurrirnos fueran sólo incidentes de ese sueño. Un sueño total, inacabable, en el que soñamos dormirnos y también a veces despertar (¿acaso no nos ha ocurrido a veces en sueños creer que despertamos y nos reímos de nuestro sueño anterior?), lleno de personas soñadas y paisajes soñados, un sueño en el que somos reyes o mendigos, un sueño extraordinariamente vivido... pero sueño al fin y al cabo, sólo un sueño. No contento con esta suposición alarmante, Descartes propuso otra mucho más siniestra: quizá somos víctimas de un genio maligno, una entidad poderosa como un dios y mala como un demonio dedicada a engañarnos constantemente,

haciéndonos ver, tocar y oler lo que no existe sin otro propósito que disfrutar de nuestras permanentes equivocaciones. Según la primera hipótesis, la del sueño permanente, nos engañamos solitos; según la segunda, la del genio malvado, alguien poderoso (¡alguien parecido a un extraterrestre, aunque como la misma tierra sería un engaño no podemos llamarle así!) nos engaña a propósito: en ambos casos tendríamos que equivocarnos sin remedio y tomar *constantemente* lo falso por verdadero.

Para una persona corriente, estas dudas gigantescas resultan bastante raras: ¿no estaría un poco loco

Descartes? ¿Cómo vamos a estar soñando *siempre*, si la noción de sueño no tiene sentido más que por contraste con los momentos en que estamos despiertos? Y además sólo soñamos con cosas, personas o situaciones conocidas durante los períodos de vigilia: soñamos con la realidad porque de vez en cuando tenemos contacto con realidades no soñadas. Si siempre estuviéramos soñando, sería igual que no soñar nunca. Además, ¿de dónde saca Descartes su genio maligno? Si existe tal dios o demonio dedicado constantemente a urdir una realidad coherente para nosotros ¿por qué no le llamamos «realidad» y acabamos de una vez?

¿Cómo va a engañarnos si nada nunca es verdad? Si siempre nos engaña, ¿en qué se diferencia su engaño de la verdad? ¿Y qué más da conocer un mundo real en el que hay muchas cosas o conocer muchas cosas fabricadas por un demonio juguetero pero real?

Desde luego, Descartes no estaba loco ni desvariaba arrastrado por una imaginación desbordante. Como todo buen filósofo, se dedicaba nada más (¡ni nada menos!) que a formularse preguntas en apariencia muy chocantes pero destinadas a explorar lo que consideramos más evidente, para ver si es tan evidente como creemos... al modo

de quien da varios tirones a la cuerda que debe sostenerle, para saber si está bien segura antes de ponerse a trepar confiadamente por ella. Puede que la cuerda parezca amarrada como es debido a algo sólido, puede que todo el mundo nos diga que podemos confiar en ella pero... es nuestra vida la que está en juego y el filósofo quiere asegurarse lo más posible antes de iniciar su escalada. No, ese filósofo no es un loco ni un extravagante (¡por lo menos no suele serlo en la mayoría de los casos!): sólo resulta algo más desconfiado que los demás. Pretende saber por sí mismo y comprobar por sí mismo lo que sabe. Por eso Descartes llamó «metódica» a

su forma de dudar: trataba de encontrar un *método* (palabra que en griego significa «camino») para avanzar en el conocimiento fiable de la realidad. Su escepticismo quería ser el comienzo de una investigación, no el rechazo de cualquier forma de investigar o conocer.

Bien, supongamos que todo cuanto creo saber no es más que un sueño o la ficción producida para engañarme por un genio maligno. ¿No me quedaría en tal caso alguna certeza donde hacer pie, a pesar de mis inacabables equivocaciones? ¿No habrá algo tan seguro que ni el sueño ni el genio puedan convertirlo en falso? Puede que

no haya árboles, mares ni estrellas, puede que no haya otros seres humanos semejantes a mí en el mundo, puede que yo no tenga el cuerpo ni la apariencia física que creo tener... pero al menos sé con toda certeza una cosa: existo. Tanto si me equivoco como si acierto, al menos estoy seguro de que existo. Si dudo, si sueño, debo existir indudablemente para poder soñar y dudar. Puedo ser alguien muy engañado pero también para que me engañen necesito *ser*. «De modo que después de haberlo pensado bien —dice Descartes en la segunda de sus *Meditaciones*- y de haber examinado todas las cosas cuidadosamente, al final debo concluir y

tener por constante esta proposición: *yo soy, yo existo* es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.» *Cogito, ergo sum*: pienso, luego existo. Y cuando dice «pienso» Descartes no sólo se refiere a la facultad de razonar, sino también a dudar, equivocarse, soñar, percibir... a cuanto mentalmente ocurre o se me ocurre. Todo pueden ser ilusiones mías salvo que existo con ilusiones o sin ellas. Si digo «veo un árbol frente a mí» puedo estar soñando o ser engañado por un extraterrestre burlón; pero si afirmo «creo ver un árbol frente a mí y por tanto existo» *tengo* que estar en lo cierto, no hay dios que pueda engañarme

ni sueño que valga. Ahí la cuerda está bien amarrada y puedo comenzar a trepar.

¿Quién o qué es ese «yo» de cuya existencia ya no cabe dudar? Para Descartes, se trata de una *res cogitans*, una cosa que piensa (entendiendo «pensar» en el amplio sentido antes mencionado). Quizá traducir la palabra latina *res* por «cosa» no sea muy adecuado y resultase mejor traducirla por «algo» o incluso por «asunto», en el sentido genérico que tiene también en *res publica* (el asunto o asuntos públicos, el Estado): el yo es un algo que piensa, un asunto mental. Sea como

fuere, por aquí le han venido después a Descartes las más serias objeciones a su planteamiento. ¿Por qué esa «cosa que piensa» y que por tanto existe soy yo, un sujeto personal? ¿No podríamos decir simplemente «se piensa» o «se existe» de modo impersonal, como cuando afirmamos «llueve» o «es de día»? ¿Por qué lo que piensa y existe debe ser una cosa, un algo subsistente y estable, en lugar de ser una serie de impresiones momentáneas que se suceden? Existen pensamientos, existe el existir, pero... ¿por qué llama Descartes «yo» al supuesto sujeto que sostiene esos pensamientos y esa existencia? Veo árboles, noto sensaciones, razono y

calculo, deseo, siento miedo... pero nunca percibo una cosa a la que pueda llamar «yo».

Cien años después de Descartes, el escocés David Hume apunta en su *Tratado de la naturaleza humana*: «Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo "yo mismo", siempre tropiezo con una u otra percepción particular, de frío o de calor, de luz o de sombra, de dolor o de placer. Nunca puedo captar un "yo mismo" sin encontrar siempre una percepción, y nunca puedo observar nada más que la percepción». Según Hume, aquí también existe un espejismo,

a pesar de los esfuerzos de Descartes por evitar el engaño. Lo mismo que creo «ver» un bastón roto al introducirlo en el agua —a causa de la refracción de la luz—, también creo «sentir» una sustancia ininterrumpida y estable a la que llamo «yo» tras la serie sucesiva de impresiones diversas que percibo: como siempre noto algo, creo que hay un algo que está siempre notando y sintiendo. Pero a ese mismo sujeto personal que Descartes parece dar por descartado —perdón por el chiste horrible— no lo percibo nunca y por tanto no es más que otra ilusión.

O puede que no sea una ilusión, sino

una exigencia del lenguaje que manejamos. Quizá la palabra «yo» no sea el nombre de una cosa, pensante o no pensante, sino una especie de *localizador* verbal, como los términos «aquí» o «ahora». ¿Acaso creemos que hay un sitio, fijo y estable, llamado «aquí»? ¿O un momento especial, identificable entre todos los demás de una vez por todas, llamado «ahora»? Decir «yo pienso, yo percibo, yo existo» es como asegurar «se piensa, se percibe, se existe aquí y ahora». Según Kant, la fórmula «yo pienso» puede acompañar a todas mis representaciones mentales pero lo mismo podría decirse de «aquí» y «ahora». No me puedo expresar de

otro modo y sin duda algo estoy expresando al hablar así, pero es abusivo suponer que esas palabras descubren una cosa o una persona fija, estable y duradera. En este caso, como en tantos otros, quizá filosofar consista en intentar aclarar los embrollos producidos por el lenguaje que manejamos. Uno de ellos es suponer que a cada palabra debe corresponderle en el mundo «algo» sustantivo y tangible, cuando muchas palabras no designan más que posiciones, relaciones o principios abstractos. Otro desvarío lingüístico consiste en considerar todos los verbos como nombres de *acciones* y buscar por tanto en cualquier caso el

sujeto que las realiza. Si digo por ejemplo «yo existo», el verbo existir funciona en mi imaginación como si señalase algún tipo de acción, igual que cuando digo «yo paseo» o «yo como». Pero ¿y si «existir» no fuera en absoluto nada parecido a una acción ni por tanto necesitase un sujeto concreto para llevarla a cabo? ¿Y si «existir» funcionase más bien como «es de día» o «llueve», es decir como algo que *pasa* pero que nadie *hace*?

Probablemente, al plantear como irrefutable la existencia de su yo (que es también el nuestro, no le creamos egoísta). Descartes estaba pensando en

su *alma*. Desde luego el alma es una noción cargada de referencias religiosas —cristianas, claro está, pero también anteriores al cristianismo— muy respetables e interesantes, aunque ni mucho menos tan indudables como exigía el filósofo francés cuando buscaba la certeza definitiva por medio de su procedimiento dubitativo. Aunque Descartes trata de ponerlo todo en duda, parece admitir de rondón y sin mayor crítica la noción de «alma» o «yo» personal, sobre cuya certeza tanto cabe dudar siguiendo su propio método. Los escépticos más aguerridos dirán que Descartes no fue verdaderamente uno de ellos, sino sólo un falso escéptico

demasiado interesado en salir de dudas cuanto antes... Según Descartes, el alma es una realidad separada y totalmente distinta del cuerpo, al que controla desde una cabina de mando situada en la glándula pineal (un adminículo de nuestro sistema cerebral al que en su época aún no se le había descubierto ninguna función fisiológica concreta). Los neurólogos y psiquiatras actuales sonríen ante este punto de vista pero tampoco sus explicaciones sobre la relación entre nuestras funciones *mentales* y nuestros órganos *físicos* son siempre claras ni del todo convincentes. La gente corriente, ustedes o yo (ustedes, cada uno de los cuales también

dice «yo»), ¿acaso hemos renunciado verdaderamente a creer que somos «almas» en un sentido bastante parecido al de Descartes?

Volvamos otra vez a la cuestión del «yo». ¿Podemos despacharlo como un mero error del lenguaje? Cada uno estamos convencidos de que de algún modo poseemos una cierta identidad, algo que permanece y dura a través del torbellino de nuestras sensaciones, deseos y pensamientos. Yo estoy convencido de ser yo, en primer lugar para mí pero también para los demás. Yo soy yo porque me mantengo a través del tiempo y porque me distingo de los

otros. Creo ser el mismo que fui ayer, incluso el mismo que era hace cuarenta años; aún más, creo que seguiré siendo yo mientras viva y si me preocupa la muerte es precisamente porque significará el final de mi yo. Pero ¿cómo puedo estar tan seguro de que sigo siendo el mismo que aquel niño de cinco o diez años, inmensamente diferente a mi yo actual en lo físico y lo espiritual? ¿Acaso es la *memoria* lo que explica tal continuidad? Pero la verdad es que he olvidado la mayoría de las sensaciones e incidentes de mi vida pasada. Supongamos que alguien me enseña una foto mía de hace décadas, tomada en una fiesta infantil de la que no recuerdo

absolutamente nada. La veo y digo complacido «sí, soy yo», a pesar de mi radical olvido: aunque no recuerdo nada, estoy seguro de que entonces me *sentía* tan yo como ahora mismo y que esa sensación nunca se ha interrumpido. También creo haber seguido siendo siempre yo por las noches mientras duermo, pese a recordar rara vez lo que sueño —y nunca por mucho tiempo— o incluso durante la completa inconsciencia producida por la anestesia. Aun suponiendo que un accidente me dejase completamente amnésico, incapaz de recordar nada de mi vida pasada, ni siquiera lo que me ocurrió ayer, probablemente seguiré

pensando —¿con algunas dudas, quizá?
— que siempre fui el mismo «yo» que
ahora soy... aunque ya no me acuerde.

El psiquiatra Oliver Sacks, en su libro *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, cuenta el caso de uno de sus pacientes —un tal Mr. Thomson— cuya memoria había sido destruida por el síndrome de Korsakov y que se dedicaba a inventarse constante y frenéticamente nuevos pasados. Era su forma de poder seguir considerándose «el mismo» a través del tiempo, como le pasa a usted y como me pasa a mí. «El mismo» quiere decir que, aunque evidentemente cambiamos de un año a

otro, de un día para otro, algo sigue permaneciendo estable bajo los cambios (para que una cosa cambie es necesario que en cierto aspecto siga siendo la misma: si no, en vez de cambiar se destruye y es sustituida por otra). Pero ¿cuántos cambios puede sufrir una cosa para que sigamos diciendo que es la misma que era, aunque transformada? Si a un cuchillo se le rompe la hoja y la cambio por otra, sigue siendo el mismo; si le cambio el mango por otro, también será el mismo; pero si le he cambiado la hoja y el mango, ¿continuará siendo el mismo, aunque yo siga llamándole «mi» cuchillo? ¿Y respecto al futuro? ¿Cómo puedo estar tan convencido de que

seguiré siendo también «yo» mañana y el año que viene, si aún vivo, a pesar de cuantas transformaciones me ocurran, aunque el mal de Alzheimer destruya mis recuerdos y me haga olvidar hasta mi nombre o el de mis hijos? ¿Y por qué estoy tan *preocupado* por ese yo futuro que se me ha de parecer tan poco?

En defensa del «yo» cartesiano, sin embargo, también pueden objetársele ciertas cosas a quienes piensan como Hume. Dice el filósofo escocés que cuando entra en su fuero interno para buscar su yo (¿para *buscarse*?) sólo encuentra percepciones y sensaciones de diverso tipo: tropiezo con contenidos de

conciencia, nunca con la conciencia misma. Pero ¿quién o qué realiza esa interesante comprobación? Sin duda ni la percepción ni la sensación son lo mismo que comprobar que uno tiene una sensación o una percepción. Una cosa es notar el frío, por ejemplo, y otra *darse cuenta* de que uno está sintiendo frío [10], es decir, clasificar esa desagradable sensación, imaginar sus posibles efectos negativos, buscarle rápido remedio. Hay en mí una sensación de frío y también algo que se da cuenta de que estoy sintiendo eso (no otra cosa) y lo relaciona con todo lo que recuerdo, deseo o temo, o sea con mi vida en su conjunto. Lo que siento o

percibo en este momento preciso no vaga desligado de toda referencia al complejo formado por mis otros recuerdos y expectativas sino que inmediatamente se aloja más o menos estructuradamente entre ellas. En eso me parece que consiste el que yo pueda llamar *mías* a mis sensaciones y percepciones: en la especial adhesión que tengo por ellas y también en la necesidad de tomarlas en cuenta vinculándolas con otras no menos mías. Si noto un dolor de muelas, por ejemplo, no podré desentenderme de él o ignorar sus implicaciones diciendo: «Vaya, parece que hay un dolor de muelas por aquí. ¡Espero que no sea mío!». De un

modo u otro, no sólo lo notaré sino que deberé tomarlo en cuenta. Y ese tomarlo en cuenta no es en la mayoría de los casos una mera reacción refleja sino más bien una reflexión por la que me apropio de lo que me ocurre y lo conecto con el resto de mis experiencias. En una palabra, no sólo tengo conciencia —como cualquier otro animal— sino también *autoconciencia*, conciencia de mi conciencia, la capacidad de objetivar aquello de lo que soy consciente y situarlo en una serie con cuya continuidad me veo especialmente comprometido. No sólo siento y percibo, sino que puedo preguntarme qué siento y percibo, así

como indagar lo que *significa* para mí cuanto siento y percibo.

Quizá la primera vez que en nuestra tradición occidental aparece testimonio literario de esta reflexión la encontramos cuando, al final de la *Odisea*, el largo tiempo errante Ulises llega por fin a su palacio de Ítaca. Al ver a su mujer acosada por los impúdicos pretendientes, que se están comiendo y bebiendo su hacienda, Ulises se inflama de cólera vengativa. Pero no se abalanza imprudentemente sobre ellos sino que se contiene diciéndose: «¡Paciencia, corazón mío!». Esta breve recomendación que el héroe

se hace a sí mismo, a la vez constatando y calmando el ardor de su ira, es quizá el comienzo de toda nuestra psicología, la primera muestra culturalmente testimoniada de autoconciencia, según ha señalado muy bien Jacqueline de Romilly en un precioso libro que lleva precisamente por título las citadas palabras de Ulises.

¿No será algo semejante a lo que Descartes se refiere cuando habla de un yo como *res cogitans*, es decir como una cosa pensante o conjunto de asuntos pensados, que puedo englobar en la fórmula «yo soy, yo pienso»? ¿Y a lo que se refiere, quizá con abuso,

llamándolo «alma», aunque ese alma bien puede tener muchos más agujeros y sobresaltos de los que su visión sustancialista supone?

En cualquier caso, mi «yo» no sólo está formado por ese fuero interno o mental del que venimos hablando. Esa dimensión interior o íntima también viene acompañada por una exteriorización del yo en el mundo de lo percibido, fuera del ámbito de lo que percibe: mi *cuerpo*. Del mismo modo que considero mía mi conciencia aunque en ella haya lagunas de olvido o interrupciones inconscientes, también tengo a mi cuerpo por mío aunque sufra

transformaciones, pierda el pelo, las uñas o los dientes, incluso aunque se le amputen órganos y miembros. Mi cuerpecillo infantil y mi cuerpo adulto, crecido o envejecido, siguen teniendo para mí una continuidad irrefutable no siempre fácil de explicar pero de la que no dudo salvo como experimento teórico... de esos que suele hacer la filosofía. Ahora bien, ¿qué es mi cuerpo?

Supongamos que uno de esos extraterrestres de los que ya hemos hablado antes (aunque a éste no le sospecharemos malas intenciones, sólo curiosidad) viene a nuestro mundo y

empieza a estudiarnos a usted o a mí. Tiene delante un ser vivo, quizá incluso lo considere inteligente (¡seamos optimistas!) pero una de las primeras preguntas que se hará es: ¿dónde empieza y dónde acaba este bicho? La pregunta no es absurda: hay mucha gente que al ver un cangrejo ermitaño dentro de su concha no sabe si ésta forma parte o no del cangrejo, ni tampoco es fácil determinar si el capullo de la crisálida debe ser considerado también crisálida como el resto del animal que la ha segregado. De igual modo, el extraterrestre puede creer que yo soy también mi casa y que acabo en la puerta de la calle, o que al menos mi sillón

favorito y mi bata forman parte de mí, o que el puro que estoy fumando es uno de mis apéndices y el humo constituye mi maloliente aliento. A usted, que tiene coche y se pasa el día dentro de él, seguro que el marciano lo clasificaría entre los terrícolas de cuatro ruedas. Pero si el forastero interplanetario llega a comunicarse con nosotros le explicaremos que se equivoca, que nuestras fronteras las establece nuestro tejido celular y que —por mucho que amemos nuestras posesiones y nuestro alojamiento urbano— nuestro yo viviente sólo llega hasta donde abarca nuestra piel. Es decir, nuestro cuerpo. A lo que el marciano podría respondernos:

«Bueno, y eso ¿cómo han llegado a saberlo?».

Responderle adecuadamente no es tan obvio como parece. No podríamos explicarle que cuando menciono al cuerpo me refiero a aquello que *'siempre* va conmigo, a diferencia de otras posesiones, porque mi pelo, mis uñas, mis dientes, mi saliva, mi orina, mi apéndice, etc., son partes de mi cuerpo muy mías pero sólo transitoriamente. Antes o después dejan de ser yo sin que yo deje de ser yo, tal como la serpiente se deshace en primavera de esa bata vieja que es su piel usada. Ni siquiera podríamos

asegurarle al curioso interplanetario que el cuerpo es todo aquello de lo que no podemos prescindir y seguir vivos, puesto que a veces deben cambiarme mi corazón por otro para no morir y ciertos enfermos dependen de los aparatos de diálisis que sustituyen a sus riñones, por no hablar del aire o el alimento que me son tan corporalmente imprescindibles como los pulmones o el estómago y que sin embargo no forman parte de mi yo.

Si la estudiada por el extraterrestre fuese una mujer embarazada el problema se complicaría aún más porque no es fácil zanjar si el feto es simplemente una parte de su cuerpo o algo distinto.

¡Cuántas complicaciones! El muy perspicaz Lichtenberg, a finales del siglo XVIII, dijo en uno de sus aforismos que «mi cuerpo es la parte del mundo que mis pensamientos pueden cambiar». Una idea ingeniosa, porque para operar la mayoría de las modificaciones de la realidad — trasladar un sillón, hacer arrancar un coche, cambiarme de ropa— necesito operar a través de mi cuerpo, mientras que me basta desearlo o pensarlo para levantar el brazo o abrir la boca. Y sin embargo, no parece ser mi pensamiento el que me hace respirar o digerir, ni puede mi voluntad devolverme el pelo o los dientes perdidos... ¡por no hablar de

cambiar mi color de piel o mi sexo! Las metamorfosis de Michael Jackson o de los transexuales necesitan intervenciones externas para poder llevarse a cabo. Francamente, satisfacer la curiosidad del extraterrestre puede ponernos en una situación comprometida...

Y sin embargo, mi convicción profunda es que yo empiezo y acabo en mi cuerpo, sean cuales fueren los embrollos teóricos que tal seguridad me traiga. Quizá viendo mi nerviosismo, el amable marciano me conceda este punto para no azorarme más; aunque entonces podría plantearme la pregunta del

millón: «De acuerdo, usted empieza y acaba en su cuerpo, pero... ¿debo asumir que *tiene* usted un cuerpo o que *es* usted un cuerpo?». ¡Semejante interrogación podría ser causa justificada para una guerra interplanetaria! Probablemente Descartes, que suponía que el alma es un espíritu y el cuerpo una especie de máquina (según él, los animales —que no tienen alma— son meras máquinas... ¡que ni siquiera pueden experimentar dolor o placer!), respondería al extraterrestre que yo —el espíritu— *tengo* un cuerpo y me las arreglo con él lo mejor que puedo. Según cierta visión popular, estamos *dentro* de nuestro cuerpo al modo de fantasmas encerrados

en una especie de robots a los que debemos dirigir y mover. Incluso hay místicos que piensan que el cuerpo es casi tan malo como una cárcel y que sin él nos moveríamos con mucha mayor ligereza. En la antigua Grecia, los órficos —seguidores de una antiquísima religión mitológica— hacían un tenebroso juego de palabras: *soma* (el cuerpo) = *sema* (el sepulcro). ¡El alma está encerrada en un zombi, en un cadáver viviente! De modo que la muerte definitiva del cuerpo, que deja volar libremente el alma (la palabra griega para alma, *psijé*, significa también «mariposa»), es una auténtica liberación. Quizá fuera a esto a lo que se

refirió Sócrates en sus últimas palabras, según nos las refiere Platón en *Fedón*, cuando al notar que el efecto de la cicuta le llegaba ya al corazón dijo a sus discípulos: «Debemos un gallo a Esculapio». Había costumbre de ofrecer algún animal como sacrificio de gratitud a Esculapio, dios de la medicina, al curarse de cualquier enfermedad: ¿le pareció quizá a Sócrates que el veneno asesino estaba a punto de librarle de esa enfermedad del alma que consiste en padecer un cuerpo? La verdad es que con un tipo tan irónico nunca se sabe...

Pero ¿creemos en realidad estar *subidos* en nuestro cuerpo y al volante,

como quien pilota un vehículo? Si es así, ¿dónde nos ubicamos, en qué parte del cuerpo? Descartes habló de la glándula pineal, pero la mayoría de la gente no sabe dónde está ese cachivache. Cuando decimos «yo» solemos señalarnos en el pecho, más o menos a la altura del corazón. Si reflexionamos un poco más, quizá lleguemos a la conclusión de que estamos en nuestra cabeza, en un punto situado en el cruce de la línea que puede trazarse entre los dos ojos y la que va desde una oreja hasta la otra. Por eso mi amigo el escritor Rafael Sánchez Ferlosio —que puede ser a veces tan irónico como Sócrates— me comentó un

día acerca de lo insoportable de los dolores de muelas, otitis, jaquecas, etc.: «Son muy malos. ¡Los tenemos tan *cerca!*». Pero no conozco a nadie que esté convencido de habitar en el dedo gordo de su pie izquierdo, por ejemplo. Por lo común, quienes creen *tener* un cuerpo y estar *dentro* de él se refieren a un «dentro» que no es el interior del saco corporal, lleno de órganos, venas y músculos, sino a una interioridad diferente, que está en todas partes del cuerpo y en ninguna, de la que sólo el cerebro podría aspirar a ser la sede privilegiada. Además, si no soy mi cuerpo, ¿de dónde he venido para llegar finalmente a parar dentro de él?

En cambio hay quien cree que no *tenemos* sino que *somos* nuestro cuerpo. Aristóteles pensaba que el alma es la forma del cuerpo, entendiendo por «forma» no la figura externa sino el principio vital que nos hace existir. Y la neurobiología actual piensa casi unánimemente que los fenómenos mentales de nuestra conciencia están producidos por nuestro sistema nervioso, cuyo centro operativo es el cerebro. De modo que cuando hablamos del «alma» o del «espíritu» nos estamos refiriendo a uno de los efectos del funcionamiento corporal, lo mismo que cuando hablamos de la luz que esparce

una bombilla nos referimos a un efecto producido por la bombilla y que cesa cuando ésta se apaga... o se funde. Resultaría ingenuo creer que la luz está dentro de la bombilla como algo distinto y separado de ésta, y aún más preguntarnos adonde se va la luz cuando la bombilla se apaga. Pero también parece evidente que la luz de la bombilla aporta algo a la bombilla misma y tiene propiedades distintas a ella: no hay luz sin bombilla, pero la luz no es lo mismo que el cristal de la bombilla, ni su filamento eléctrico, ni el cordón que la une con el enchufe de la corriente general, etc. Sería injusto, por lo menos, decir que la luz *no es más que*

la bombilla o la central eléctrica que la alimenta. Del mismo modo, aunque el pensamiento es producido por el cerebro tampoco es sin más idéntico al cerebro. A esta actitud de asegurar que algo —la luz, la mente...— «no es más que» la bombilla o el cerebro suele llamársele *reduccionismo*. Algunos reduccionistas estarían de acuerdo en aceptar que la mente (luz) es un estado del cerebro (bombilla), esto es, lo primero es un «modo» en que está lo segundo. Con todo parecen simplificar demasiado una realidad más compleja.

En una novela del escritor inglés Aldous Huxley podemos leer este

párrafo: «El aire en vibración había sacudido la *membrana tympani* de lord Edward; la cadena de huesecillos — martillo, yunque y estribo— se puso en movimiento de modo que agitara la membrana de la ventana ovalada y levantara una tempestad infinitesimal en el fluido del laberinto. Los extremos filamentosos del nervio auditivo temblaron como algas en un mar picado; un gran número de milagros oscuros se efectuaron en el cerebro y lord Edward murmuró extáticamente: ¡Bach!» [\[11\]](#). Sin duda lord Edward percibió la música gracias a los mecanismos de su oído y a las terminaciones nerviosas de su cerebro; si hubiera sido sordo o le

hubieran extirpado determinadas zonas de la corteza cerebral, en vano se habría esforzado la orquesta por agradarle. Pero el goce mismo de la música que estaba oyendo, su capacidad de apreciarla y de identificar a su autor, el *significado* vital que todo ello encerraba para el oyente no puede reducirse al simple mecanismo auditivo y cerebral. No se hubiera dado sin él, no existiría sin él, pero no se reduce meramente a él. Tal como la luz producida por la bombilla no es lo mismo que la bombilla, el disfrute musical de Bach no es lo mismo que el sistema corporal que capta los sonidos aunque no se daría sin tal base material.

A veces lo producido tiene cualidades distintas que *emergen* a partir de aquello que lo produce. Por eso Lucrecio, el gran materialista de la antigüedad romana, aun estando convencido de que somos un conjunto de átomos configurados de tal o cual manera, señala que los átomos no pueden reírse o pensar, mientras que nosotros sí. Somos un conjunto formado por átomos materiales, pero ese conjunto tiene propiedades de las que los átomos mismos carecen. *Somos* nuestro cuerpo, no podemos reír ni pensar sin él, pero la risa y el pensamiento tienen dimensiones añadidas —¿espirituales?— que no lograremos entender por completo sin ir

más allá de las explicaciones meramente fisiológicas que dan cuenta de su imprescindible fundamento material.

Yo adentro, yo afuera. Soy un cuerpo en un mundo de cuerpos, un objeto entre objetos, y me desplazo, choco o me froto con ellos; pero también sufro, gozo, sueño, imagino, calculo y conozco una aventura íntima que *siempre* tiene que ver con el mundo exterior pero que no figura en el catálogo de la exterioridad. Porque si alguien pudiera anotar en un libro (o mejor, en un CD-Rom) todas las cosas que tienen bulto y ocupan sitio en la realidad, hasta el último de mis átomos figuraría en la lista, junto al

Amazonas, los grandes tiburones blancos y la estrella Polar... pero no lo que he soñado esta noche o lo que estoy pensando ahora. De modo que hay dos formas de leer mi vida y lo que yo soy: por un lado —el lado de afuera— se me puede juzgar por mi *funcionamiento*, valorando si todos mis órganos marchan como es debido (tal como miramos el piloto luminoso de un electrodoméstico para saber si está apagado o encendido), determinando cuáles son mis capacidades físicas o mi competencia profesional, si me porto como manda la ley o cometo fechorías, etc.; por otro lado —el de adentro— resulto ser un *experimento* del que sólo yo mismo, en

mi interioridad, puedo opinar sopesando lo que obtengo y lo que pierdo, comparando lo que deseo con lo que rechazo, etc. Y desde luego mi funcionamiento influye decisivamente en mi experimento, así como a la inversa.

En cuanto al viejo debate entre las relaciones de mi alma —pero ¿de dónde puede brotar el alma más que del cuerpo?— con mi cuerpo —¿acaso puedo llamar *mío* a un cuerpo sin alma? — quizá deba desviarme un momento de los filósofos y acudir a los poetas:

El alma vuelve al cuerpo
se dirige a los ojos
y choca. —¡Luz! Me invade

todo mi ser. ¡Asombro!

jorge guillén

«Más allá», en Cántico

Así me encuentro, invadido y poseído por todo mi ser que es tanto la mirada interior del alma como la luz del mundo, inseparables, indudables. ¿Será ésta la certeza que buscó el maestro Descartes?

Después de intentar explorar mi yo, lo que soy, me asalta otra duda: ¿hay alguien ahí fuera?, ¿estoy solo?, ¿existe algún otro «yo» aparte del mío? Desde luego, constato que me rodean seres aparentemente semejantes a mí pero de

los cuales sólo conozco sus manifestaciones exteriores, gestos, exclamaciones, etc. ¿Cómo puedo saber si también gozan y padecen realmente una interioridad como la mía, si también para ellos existen dolores, placeres, sueños, pensamientos y significados? La pregunta parece arbitraria, demente incluso —¡ya hemos visto que muchas preguntas filosóficas suenan así de raras en primera instancia!—, pero no es nada fácil de contestar. Al que llega a la conclusión de que en el mundo no hay más «yo» que el suyo —pues de todos los demás sólo conoce comportamientos y apariencias que no certifican el respaldo de una visión interior como la

suya propia— se le llama en la historia de la filosofía «solipsista». Y ha habido muchos, no se crean, porque no resulta sencillo refutar esta extravagante convicción. Después de todo, ¿cómo llegar a saber que los demás tienen también una *mente* como la mía, si por definición mi mente es aquello a lo que sólo yo tengo acceso directo? El asunto es tan grave que uno de los mayores filósofos de nuestro siglo, el inglés Bertrand Russell, cuenta que en cierta ocasión recibió la carta de un solipsista explicándole su posición teórica y extrañándose de que, siendo tan irrefutable, no hubiera más solipsistas en el mundo...

A mi juicio, el más sólido argumento antisolipsista lo brindó otro gran pensador contemporáneo —que fue además amigo y discípulo de Russell—, el austriaco Ludwig Wittgenstein. Según Wittgenstein, no puede haber un lenguaje privado: todo idioma humano, para serlo, necesita poder ser comprendido por otros y tiene como objeto compartir el mundo de los significados con ellos. En mi interior, desde que comienzo a reflexionar sobre mí mismo, encuentro un lenguaje sin el que no sabría pensar, ni soñar siquiera: un lenguaje que yo no he inventado, un lenguaje que como todos los lenguajes tiene que ser

forzosamente *público*, es decir que comparto con otros seres capaces como yo de entender significados y manejar palabras. Términos como «yo», «existir», «pensar», «genio maligno», etc., no son productos espontáneos de un ser aislado sino creaciones simbólicas que tienen su posición en la historia y la geografía humanas: diez siglos antes o en una latitud distinta nadie se hubiera hecho las preguntas de Descartes. Por medio del lenguaje que da forma a mi interioridad puedo postular —*debo postular*— la existencia de otras interioridades entre las que se establece el vínculo revelador de la palabra. Soy un «yo» porque puedo llamarme así

frente a un «tú» en una lengua que permite después al «tú» hablar desde el lugar del «yo». Establecer el ámbito de las significaciones lingüísticas compartidas es marcar las fronteras de lo humano: ¿no será precisamente ahí, en lo humano, en lo que comparto con otros semejantes capaces de hablar y por tanto pensar donde podré encontrar una respuesta mejor a la cuestión sobre qué o quién soy yo?

Da que pensar...

¿Puedo estar seguro realmente de alguno de mis conocimientos? ¿Es imaginable que me encuentre

perpetuamente soñando o que sea engañado por alguna entidad poderosa y malvada? ¿Por qué Descartes planteó estas hipótesis y las consideró parte de una duda metódica? ¿Era el mayor de los escépticos o el primero de los investigadores modernos, en busca de la certeza racional? ¿Es indudable que «yo» existo o sólo es indudable la existencia de «algo», que podría ser impersonal y fragmentario? ¿Qué era el «yo» para Descartes? ¿Qué entendía por res cogitans? ¿Es el «yo» una sustancia estable y personal o podría resultar tan sólo un efecto localizador del lenguaje? Cuando practico la introspección, ¿encuentro alguna vez

un «yo» como cree Descartes o sólo percepciones como asegura Hume? ¿Es lo mismo ser consciente que ser autoconsciente? ¿Es mi cuerpo puramente que percibe o tiene también una prolongación en el mundo de los objetos percibidos? Visto desde fuera ¿cuáles son los límites de mi «yo»? ¿Por qué llamo «mío» al cuerpo? ¿Soy mi cuerpo o tengo un cuerpo? Si el alma tiene un cuerpo pero no es el cuerpo, ¿qué lugar ocupa en él? ¿Desde dónde ha llegado a él? Si el alma o la mente es el cerebro ¿podemos decir que no sea más que el cerebro? Aunque no haya conciencia sin cerebro, ¿tiene el cerebro las mismas

propiedades que la conciencia? ¿Cómo puedo establecer si hay otras mentes en el mundo semejantes a la mía? ¿Qué es el solipsismo? ¿Podríamos ser todos solipsistas? ¿He inventado yo el lenguaje que encuentro en mí? ¿Podría haber un lenguaje para mi exclusivo uso personal, sin referencia a otras mentes semejantes a la mía?

Capítulo Cuarto

El animal simbólico

Los tanteos exploratorios buscando algún conocimiento cierto respecto a mi yo, a mi mente y/o mi cuerpo me han traído muchas más perplejidades que certezas. Pero al menos mis pocas certezas han dejado de ser ingenuas rutinas irreflexivas, mientras que mis perplejidades son ahora dudas filosóficas, es decir, lo suficientemente estimulantes como para que no corra

prisa deshacerme de ellas. Lo más seguro que sé respecto a mí es que soy un ser parlante, un ser que habla (¡consigo mismo, para empezar!), alguien que posee un lenguaje y que por tanto debe tener semejantes. ¿Por qué? Porque yo no he inventado el lenguaje que hablo —me lo han enseñado, inculcado— y porque todo lenguaje es público, sirve para objetivar y compartir lo subjetivo, está necesariamente abierto a la comprensión de seres inteligentes... hechos a mi imagen y semejanza. El lenguaje es el certificado de pertenencia de mi especie, el verdadero código genético de la humanidad.

Calma, no nos embalemos, no queramos *saber* demasiado rápido. Volvamos otra vez a la cuestión inicial (la filosofía avanza en círculos, en espiral, está siempre dispuesta a reincidir una y otra vez sobre las mismas preguntas pero tomadas una vuelta más allá): ¿qué o quién soy yo? Probemos otra respuesta: soy un ser humano, un miembro de la especie humana. O, como aseguró el dramaturgo romano Terencio, «soy humano y nada de lo humano me es ajeno». De acuerdo —provisionalmente, claro— pero entonces ¿qué significa ser humano? ¿En qué consiste eso «humano» con lo que

me identifico?

Unos quinientos años a. de C., el gran trágico griego Sófocles incluye en su obra *Antígona* una reflexión coral sobre lo humano que merece ser citada en extenso: «Muchas cosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre. Él se dirige al otro lado del espumoso mar con la ayuda del tempestuoso viento sur, bajo las rugientes olas avanzando, y a la más poderosa de las diosas, a la imperecedera e infatigable Tierra, trabaja sin descanso, haciendo girar los arados año tras año, al ararla con mulos. El hombre que es hábil da caza,

envolviéndolos con los lazos de sus redes, a la especie de los aturdidos pájaros, y a los rebaños de agrestes fieras, y a la familia de los seres marinos. Por sus mañas se apodera del animal del campo que va a través de los montes, y unce al yugo que rodea la cerviz al caballo de espesas crines, así como al incansable toro montaraz. Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento, así como las civilizadas maneras de comportarse, y también, fecundo en recursos, aprendió a esquivar bajo el cielo los dardos de los desapacibles hielos y los de las lluvias inclementes. Nada de lo porvenir le encuentra falto de recursos. Sólo de la

Muerte no tendrá escapatoria. De enfermedades que no tenían remedio ya ha discurrido posibles evasiones. Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos la encamina unas veces al mal y otras al bien» [\[12\]](#).

En esta célebre descripción se acumulan todos los rasgos distintivos de la especie humana: la capacidad técnica de controlar las fuerzas naturales, poniéndolas a nuestro servicio (la navegación, la agricultura y hoy añadiríamos los viajes interplanetarios, la energía eléctrica y nuclear, la televisión, los computadores, etc.); la

habilidad para cazar o domesticar a la mayoría de los demás seres vivientes (aún se resisten algunos microbios y bacterias); la posesión de lenguaje y del pensamiento racional (Sófocles insiste en que el lenguaje lo han inventado los propios humanos para comunicarse entre sí, no les viene de fuera como regalo de ninguna divinidad); el ingenio para guarecerse de las inclemencias climáticas (con habitaciones y vestidos); la previsión del porvenir y sus amenazas, preparando de antemano remedios contra ellas; la cura de muchas enfermedades (aunque no de la muerte, para la que no tenemos escapatoria posible); y sobre todo la facultad de

utilizar bien o mal tantas destrezas (lo cual supone previamente disposición para distinguir el bien y el mal en las acciones o propósitos, así como capacidad de opción entre ellos, es decir: la libertad). Pero quizá lo verdaderamente más humano sea el propio *asombro* del coro sofoclíteo ante lo humano, esa mezcla de admiración, de orgullo, de responsabilidad y hasta de temor que las hazañas y fechorías humanas (a estas últimas Sófocles no se refiere aquí demasiado, justo es decirlo, pero no olvidemos que el fragmento corresponde a la narración de una estremecedora tragedia) despiertan en los hombres. El principal destino de los

humanos parece ser asombrarnos — ¡para bien y para mal!— los unos de los otros.

También esta condición pasmosa del hombre queda destacada, y con un tono aún más jubiloso, en la *Oratio pro hominis dignitate* («Discurso sobre la dignidad humana») que compuso en el siglo xv el florentino Giovanni Pico della Mirandola, y que algunos consideran algo así como el manifiesto humanista del Renacimiento. Pero Pico no sólo confirma el punto de vista de Sófocles sino que cree haber encontrado la auténtica raíz de por qué el hombre es tan portentoso: «Me parece haber

entendido por qué el hombre es el ser vivo más dichoso, el más digno por ello de admiración y cuál es aquella condición suya que le ha caído en suerte en el conjunto del universo, capaz de despertar la envidia no sólo de los brutos, sino de los astros, de las mismas inteligencias supramundanas. ¡Increíble y admirable!» [\[13\]](#). ¿A qué capacidad portentosa se refiere el entusiasmado humanista?

El punto de vista de Pico es ciertamente original. Hasta entonces, los filósofos aseguraban que el mérito de los humanos provenía de nuestra condición racional, de que estamos

hechos a imagen y semejanza de Dios, de que somos capaces de avasallar al resto de los seres vivos y cosas parecidas. Es decir, encumbraban al hombre porque es *algo más* que el resto del mundo. Pero según Giovanni Pico, la dignidad de nuestra condición nos viene de que somos *algo menos* que los demás seres creados. En efecto, todo lo que existe, desde el arcángel hasta la piedra —pasando por las bestias más o menos despiertas, las plantas, el agua, el fuego, etc.—, tiene su lugar prefijado por Dios en el orden del universo, que debe ocupar siempre, sea alto o bajo. A las cosas de este mundo no les queda más remedio que ser lo que son, o sea lo que

Dios que las ha hecho ha querido que sean. Todas las cosas, todos los seres están así prefijados de antemano... menos el hombre.

Cuando hubo dispuesto ordenadamente todo el universo, el Supremo Hacedor se dirigió al primer hombre y —¡según Pico della Mirandola!— le habló así: «No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen, y los empleos que desees para ti, éstos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza constreñida dentro de ciertas leyes que les hemos

prescrito. Tú, no sometido a ningún cauce angosto, te la definirás según tu arbitrio, al que te entregué. Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que existe. Ni celeste ni terrestre te hicimos, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión» [\[14\]](#).

De modo que, según Pico, lo asombroso del hombre es que se

mantiene *abierto e indeterminado* en un universo donde todo tiene su puesto y debe responder sin excentricidades a lo que marca su naturaleza. Dios ha creado todo lo que existe pero al hombre le ha dejado, por así decirlo, a medio crear: le ha concedido la posibilidad de concluir en sí mismo la obra divina, autocreándose. Así que el hombre es también un poco Dios porque se le ha otorgado la facultad de crear, al menos aplicada a sí mismo. Puede hacer mal uso de esa discrecionalidad y rebajarse hasta lo vegetal o lo pétreo; pero también puede alzarse hasta lo angélico, hasta la mismísima inmortalidad. ¡No cabe duda de que Pico della Mirándola

es bastante más optimista que Sófocles respecto a las capacidades humanas! Más adelante (en los capítulos sexto y séptimo de este libro) tendremos que volver a reflexionar sobre algunos de los problemas que plantea esta visión renacentista de lo humano, tan decidida y hasta arrogantemente *moderna*. Pero de momento nos basta aquí con destacar la aportación de Pico al planteamiento que había hecho en su día el coro de *Antígona*. Según el trágico griego, lo admirable del hombre —para «admirable» utiliza un término que también puede leerse como «estremecedor», «terrible»— es lo que el hombre puede llegar a *hacer con el*

mundo, sea por medio de la técnica, la astucia o el lenguaje racional; pero el humanista florentino destaca sobre todo lo que el hombre puede *hacer consigo mismo* y según la elección divinamente libre de su arbitrio o voluntad. Y notemos de paso que para Pico la dignidad del hombre viene de que es el ser más «dichoso» o «afortunado» de la creación... ¡algo desde luego que Sófocles nunca se hubiera atrevido a asegurar!

En cualquier caso, parece que siempre se ha intentado definir lo humano por contraposición (y también por comparación) con lo animal y con lo

divino. Es humano quien no es ni animal ni dios. En nuestros días resulta bastante evidente que desde luego dioses no somos, en parte por nuestras patentes deficiencias y en parte también porque ahora se cree en los dioses o en Dios bastante menos que en otras épocas. Pero en cambio hay serias dudas respecto a que no seamos animales, y ni siquiera animales tan especiales o distintos de los demás como nos gustaría suponer. Que entre los animales y los seres humanos existen semejanzas e incluso cierta forma de parentesco es cosa evidente, aunque no sea más que por el derroche de elocuencia que se ha hecho a través de los siglos para dejar

claro que *no* somos animales. Nadie se ha molestado nunca en cambio en probar que no somos piedras o plantas... Por otra parte, en las fábulas tradicionales de casi todos los países aparecen los animales ejemplificando ciertas virtudes que a los humanos nos gustaría poseer: coraje, fidelidad, prudencia, astucia, etc., por ejemplo, el toro, el perro, el lince, el águila, etc. Y también se muestra reprobación por los viciosos insultándoles con nombres de animales: al ignorante se le llama «asno», al sucio o lascivo «cerdo», al cobarde «gallina» y a los enemigos «perros» o «ratas». Estas comparaciones positivas o negativas son una forma de reconocer

similitudes reveladoras (¡aunque en buena parte imaginarias!), al tiempo que expresan el siempre latente temor a que se nos confunda con las demás bestias.

Sin embargo, desde que Darwin hizo pública su teoría de la evolución humana a partir de otras formas de vida animal, nuestra filiación zoológica se ha convertido en doctrina científica casi universalmente acatada. Digo «casi» porque aún hay obstinados que por razones religiosas se niegan a asumir este origen poco ilustre. Es curioso constatar que en la mayoría de las creencias religiosas se da siempre una mezcla de humildad y orgullo: debemos

someternos a Dios, pero esa sumisión nos vincula a la divinidad y nos *eleva* por encima del resto de los seres naturales. En la época moderna los humanos hemos tenido que asumir tres grandes humillaciones teóricas, las tres vinculadas a la ciencia y las tres frontalmente opuestas a dogmas religiosos. La primera tuvo lugar en los siglos XVI y XVII por obra de Copérnico, Kepler y Galileo: la Tierra, el planeta humano, fue desplazada del centro del universo y perdió su majestuosa inmovilidad privilegiada para ponerse a girar en torno al sol. La segunda ocurrió en el siglo XIX: Darwin demostró de manera bastante

convinciente que nuestra especie es una más en el conjunto de los seres vivientes y que no hemos sido creados directamente por ningún Dios a su imagen y semejanza sino que provenimos por mutaciones azarosas de una larga serie genética de mamíferos antropoides. La tercera humillación nos la infligió Sigmund Freud, a finales del siglo pasado y comienzos del nuestro, al convertir nuestra mismísima conciencia o alma en algo complejo y nada transparente, traspasado por impulsos inconscientes de los que no somos dueños. En los tres casos perdemos algún rasgo de *excepcionalidad* que nos enorgullecía y para el que se habían

buscado fundamentos teológicos: cada vez nos parecemos más a lo que no queremos ser...

Sin embargo, por mucho que aceptemos hoy la indudable *continuidad* entre lo animal y lo humano, no por ello parecen haberse borrado ni mucho menos las diferencias fundamentales que justifican aún ese «asombro» ante el hombre expresado por el coro de Sófocles o por Pico della Mirandola. Como señalamos en el capítulo anterior, una cosa es decir que algo —una capacidad, un ser— provenga o emerja de otro algo —un proceso fisiológico, un antropoide— y otra muy distinta asegurar que ambos son idénticos, que el

primero *no es más que* el segundo o se reduce a él. Que los seres humanos seamos también animales y que en cuanto especie debamos buscar nuestros parientes entre las bestias y no entre dioses o ángeles (no hemos *caído* del cielo, sino que hemos *brotado* del suelo, como ya algunas mitologías indicaron) no impide que constatemos rasgos característicos en lo humano que determinan un auténtico salto cualitativo respecto a nuestros antepasados zoológicos. Señalarlos con precisión es importante (¡aunque nada fácil!), no por afán de seguir perpetuando así jirones de nuestra maltrecha superioridad excepcional del pasado sino para —

bueno o malo— comprender mejor lo que efectivamente somos. De modo que ahora las preguntas serán: si no basta clasificarnos simplemente como animales, ¿qué *más* somos? ¿Hay algo que distinga radicalmente, en profundidad, al animal humano del resto de los animales?

Tradicionalmente se ha hablado del ser humano como de un «animal *racional*». Es decir, el bicho más inteligente de todos. No es sencillo precisar de forma elemental qué entendemos por razón (aunque algo hemos intentado en el capítulo segundo), de una forma lo suficientemente amplia

como para que los animales no queden excluidos de ella de antemano. Como muy bien ha señalado el filósofo inglés Roger Scruton, «las definiciones de la razón y de la racionalidad varían grandemente; varían tanto como para sugerir que, mientras pretenden definir las diferencias entre hombres y animales en términos de razón, los filósofos están en realidad definiendo la razón en términos de la diferencia entre hombres y animales» [\[15\]](#). Digamos como primera aproximación que la razón es la capacidad de encontrar los medios más eficaces para lograr los fines que uno se propone. En este sentido resulta evidente que también los animales tienen

sus propias razones y desarrollan estrategias inteligentes para conservar sus vidas y reproducir su especie. Desde luego ningún animal fabrica bombas atómicas ni maneja ordenadores, pero ¿es por falta de inteligencia o porque no los necesitan?, ¿podemos decir que demuestra poca inteligencia hacer solamente lo imprescindible para vivir sin buscarse mayores complicaciones? He aquí una primera diferencia entre la inteligencia de los animales y la de los seres humanos: a los animales, la inteligencia les sirve para procurarse lo que necesitan; en cambio a los humanos nos sirve para descubrirnos necesidades nuevas. El hombre es un animal

insatisfecho, incapaz de satisfacer unas necesidades sin ver cómo otras apuntan en el horizonte de su vida. Por decirlo de otro modo: la razón animal busca los mejores medios para alcanzar ciertos fines estables y determinados, mientras que la razón humana busca medios para lograr determinados fines y *también* nuevos fines, aún inciertos o indeterminados. Quizá sea esta característica lo que apuntaba Pico della Mirandola en su descripción de la dignidad humana...

En los animales la inteligencia parece estar exclusivamente al servicio de sus *instintos*, que son los que les

dirigen hacia sus necesidades o fines vitales básicos. Es decir que su conducta sólo responde a un cuadro de situaciones que vuelven una y otra vez —necesidad de alimento, de apareamiento, de defensa, etc.—, cuya importancia proviene de la vida de la especie y no de la elección de cada uno de los individuos. La inteligencia al servicio de los instintos funciona con gran eficacia, pero nunca inventa nada nuevo. Sin duda algunos primates descubren trucos ingeniosos para conseguir comida o protegerse del enemigo y hasta logran difundirlos por su grupo. Pero la base de sus afanes se atiene invariablemente a la pauta

instintiva elemental. Los humanos, en cambio, utilizamos la inteligencia tanto para satisfacer nuestros instintos como para interpretar las necesidades instintivas de nuevas formas: de la necesidad de alimento derivamos la diversidad gastronómica, del apareamiento llegamos al erotismo, del instinto defensivo desembocamos en la guerra, etc. En los animales cuenta mucho la especie, el beneficio de la especie, la experiencia genéticamente acumulada de la especie y muy poco o nada los objetivos particulares del individuo o su experiencia privada. Los animales parecen nacer sabiendo ya mucho más de lo que aprenderán en su

vida, mientras que los humanos se diría que aprendemos casi todo y no sabemos casi nada en el momento de nacer. Para marcar esta diferencia, algunos hablan de «conducta» animal (predeterminada) frente a «comportamiento» humano (indeterminado, libre), aunque probablemente estos distingos terminológicos no sean demasiado esclarecedores.

Lo cierto es que los animales *aciertan* con gran frecuencia en lo que hacen siempre que no se les presenten excesivas novedades, mientras que los humanos tanteamos y nos equivocamos mucho más pero en cambio sabemos

responder mejor a cambios radicales en las circunstancias. Si a un animal particular le da mal resultado el instinto de su especie, difícilmente logrará sustituirlo por algo que él mismo haya aprendido o inventado. Lo ejemplifica con mucha gracia el humorista gallego Julio Camba al hablar de la pesca del «lingueirón», un marisco parecido a la navaja. El lingueirón vive enterrado en la arena de las playas, dejando un pequeño agujero como salida de su madriguera. Cuando sube la marea, sale de la arena para alimentarse. Se le pesca poniendo un granito de sal en el agujero bajo el que espera, haciéndole creer así que ya está cubierto por el agua de mar y

provocando su salida. «Yo llegué — cuenta Julio Camba— a desconcertar de tal modo a un pobre lingueirón a fuerza de pescarle durante todo el verano que, cuando subía la marea, el infeliz se creía que yo le había puesto un grano de sal, y cuando yo le ponía un grano de sal se figuraba que había subido la marea. Perdida la confianza en su instinto, aquel desdichado lingueirón se había convertido casi en un ser pensante y no acertaba ni por casualidad [16](#).» Bromas aparte, lo cierto es que —puesto en el difícil brete de aquel lingueirón, para quien Camba fue una suerte de «genio maligno» cartesiano— un humano hubiera *inventado* algo para verificar la

subida de la marea... o se las habría arreglado para cambiar de hábitos y de régimen de alimentación.

Hasta aquí estamos comparando animales y humanos desde un punto de vista más bien antropocéntrico. Pero ¿qué dicen los que consideran a unos y a otros desde una perspectiva zoológica? Aunque nos ha gustado siempre autoelogiarnos, llamando a nuestra especie primero *Homo habilis* y luego *Homo sapiens*, lo cierto es que no son nuestras habilidades técnicas ni nuestra sabiduría en lo que se fijan como criterio diferencial quienes nos han estudiado como una variedad más de

mamíferos superiores. ¡Después de todo, resulta que compartimos con los chimpancés el noventa y tantos por ciento de nuestra dotación cromosómica! En 1991 un equipo de primatólogos (es decir,, estudiosos de los primates) estableció una serie de rasgos distintivos de los grupos humanos frente a los de nuestros más próximos allegados zoológicos [\[17\]](#). El primero de ellos es que, tanto si abandonan su grupo familiar como si no y sean machos o hembras, los humanos adultos conservan a lo largo de toda su vida lazos afectivos con sus parientes más próximos. Los demás primates, en cambio, sólo permanecen ligados a sus

consanguíneos en tanto siguen formando parte del mismo grupo y sólo con los que son de su mismo sexo. Entre los otros primates, la organización social o bien está basada en la pareja monógama —es el caso de los gibones o los orangutanes— o bien forman una banda en la que todas las hembras están monopolizadas por el macho que ocupa la jefatura, como entre los gorilas (quizá la única excepción sean los inteligentes chimpancés bonobos, que según cuentan logran desarrollar una vida tribal de envidiable promiscuidad sexual). Pero sólo los humanos hacen compatible la monogamia con la vida en grupo, probablemente porque mantienen

relaciones con sus hijos de ambos sexos incluso después de alcanzada la madurez. También establecen relaciones de cooperación intergrupal y de especialización en la búsqueda de alimentos, defensa, etc., desconocidas entre los demás primates. Sobre todo lo más característico es que son los únicos capaces de conservar relaciones significativas incluso en ausencia de aquellos con quienes se relacionan, es decir, más allá de los límites efectivos del grupo o tribu. En una palabra, son capaces de *acordarse* socialmente de los otros incluso aunque no vivan con ellos.

¿Qué conclusiones podemos sacar de todo esto? Parece ser que los restantes primates —y mucho más todavía otros animales— viven como incrustados o hundidos en el medio vital que les es propio (Georges Bataille, en su *Teoría de la religión*, dice que están «como el agua en el agua»). Permanecen como irremediabilmente adheridos a los semejantes con que conviven y al objetivo de sus instintos, a lo que necesitan buscar para sobrevivir y reproducirse. No son capaces de *distanciarse* de quienes les rodean ni de lo que forma parte de las necesidades de su especie. Constituyen un continuo con lo que necesitan y apetecen, incluso con

aquello de lo que huyen porque les amenaza: no pueden ver nada objetivamente, en sí mismo, desgajado de los afanes propios de su especie. El biólogo Johannes von Uexküll decía que en el mundo de una mosca encontramos sólo «cosas de mosca» y en el mundo de un erizo de mar sólo «cosas de erizo de mar». En cambio los humanos parece que tenemos la capacidad de distanciarnos de las cosas, de *despegarnos* biológicamente de ellas y verlas como objetos con sus propias cualidades, que muchas veces en nada se refieren a nuestras necesidades o temores. Por eso algunos filósofos contemporáneos (Max Scheler, entre

otros, en su interesante e influyente libro *El puesto del hombre en el cosmos*) distinguen entre el *medio* propio en el que habitan los animales y el *mundo* en el que vivimos los humanos (del que intentaremos ocuparnos más en el próximo capítulo). En el medio animal no hay nada neutral, todo está a favor o en contra de lo que pide la especie para perpetuarse; en el mundo humano en cambio cabe cualquier cosa, incluso lo que nada tiene que ver con nosotros, o lo que ya no tiene que ver, lo que perdimos, lo que aún no hemos conseguido. Es más, la posibilidad de ver las cosas objetivamente, como reales en sí mismas (un pensador

español contemporáneo, Xabier Zubiri, define al hombre como «un animal de realidades») se extiende hasta el punto de objetivar nuestras propias necesidades y reinterpretar las exigencias biológicas de nuestra especie... ¡es decir, hasta el punto de distanciarnos de nosotros mismos! Los humanos podemos estudiar las cosas del mundo en sí mismas y nuestra propia condición objetiva como ingrediente del mundo real, mientras que no parece que pueda haber animales *zoólogos*...

En algunos zoos hay una sección especial dedicada a los animales que desarrollan su actividad durante la

noche. En terrarios especialmente acondicionados se han recreado sus condiciones de vida y se ha invertido por medio de juegos de luz el tiempo real, de modo que los bichos creen que es de día cuando es de noche y viceversa. De ese modo los visitantes pueden observar a los murciélagos, búhos y otros seres semejantes en acción. Pues bien, en un ensayo que ha adquirido cierta notoriedad, Thomas Nagel se pregunta «cómo será eso de sentirse murciélago» [\[18\]](#). Por supuesto, lo que intriga a Nagel no es qué sentiría él mismo, o usted o yo, que somos humanos, volando velocísimamente a ciegas con la boca abierta,

dirigiéndonos por un radar de ultrasonidos, colgando cabeza abajo del techo sujetos por nuestros pies o alimentándonos con una dieta de insectos. A esta pregunta trivial, la respuesta no menos obvia es que nos sentiríamos muy *raros*. Pero esa extrañeza provendría de que *no* somos murciélagos y sin embargo actuaríamos como tales. Lo que Nagel se pregunta no es qué puede sentir un humano convertido en murciélago, sino a qué se parece ser murciélago... ¡para los murciélagos! (también podríamos preguntar, por ejemplo, qué se siente siendo lingueirón, sobre todo antes de que llegue un Julio Camba y nos

engaño). Es imposible dar respuesta a la pregunta, porque para ello deberíamos tener no sólo la peculiar dotación sensorial de murciélagos o lingueirones, sino también compartir su mismo medio ambiente. Y aunque estemos juntos, nuestros medios son radicalmente distintos. Mejor dicho: nosotros estamos presentes en su medio como *interferencias*, sin otra entidad que la repulsión o el obstáculo que suponemos para sus vidas, mientras que ellos habitan nuestro mundo como seres independientes y por tanto distintos de las reacciones (miedo, agrado, etc.) que despiertan en nosotros. Lo cierto en cualquier caso es que nos resultaría

imposible reproducir en un zoológico imaginario las condiciones de vida del *Homo sapiens*, su medio natural. Nuestro medio natural es el conjunto de todos los medios, un mundo hecho con todo lo que hay y también con lo que ya no hay y con lo que aún no hay. Un mundo que cambia además cada poco trecho. El modo de vida no sólo de los murciélagos y de los lingueirones, sino incluso de los chimpancés y otros animales que se nos parecen mucho más, es esencialmente el mismo aunque vivan separados por miles de kilómetros; en cambio, unos cuantos cientos de metros bastan para cambiar de forma notabilísima los comportamientos de los

grupos humanos, aunque todos también pertenezcamos a la misma especie biológica. ¿Por qué?

Sobre todo, por la existencia del *lenguaje*. El lenguaje humano (*cualquier* lenguaje humano) es más profundamente distinto de los llamados lenguajes animales que la propia fisiología humana de la de los demás primates o mamíferos. Gracias al lenguaje cuentan para los humanos aquellas cosas que ya no existen, o que todavía no existen... ¡incluso las que no pueden existir! Los llamados lenguajes animales se refieren siempre a las finalidades biológicas de la especie: la gacela previene a sus

semejantes de la cercanía del león o de un incendio, los giros de la abeja informan a sus compañeras de panal de dónde y a qué distancia se hallan las flores que deben libar, etc. Pero el lenguaje humano no tiene un contenido previamente definido, sirve para hablar de cualquier tema —presente o futuro—, así como para inventar cosas que aún no han ocurrido o referirse a la posibilidad o imposibilidad de que ocurran. Los significados del lenguaje humano son *abstracciones*, no objetos materiales. En uno de sus viajes imaginarios, el Gulliver de Jonathan Swift encuentra un pueblo cuyos habitantes quieren ser tan precisos que, en vez de hablar, llevan en

un saco todas las cosas a las que quieren referirse y las van sacando frente a los otros para comunicar su pensamiento. Procedimiento que no deja de presentar problemas porque, como señaló el gran lingüista contemporáneo Roman Jakobson, supongamos que quien va a referirse a todas las ballenas del mundo logra transportar en su saco a tantos cetáceos; aun entonces, ¿cómo logrará decir que son «todas»? En el terreno emocional, las dificultades no son menores: el antílope que vigila en un rebaño puede alertar a los demás de la presencia temible de un león, pero ¿cómo podría decirles en ausencia del depredador que él tiene miedo de los

leones o que cree que el león no es tan fiero como lo pintan?, ¿cómo podría gastarles la broma de anunciar un león que no existe o recordar lo feroz que parecía el león de la semana pasada? Y sin embargo este tipo de reflexiones forman parte esencial de lo que llamamos el «mundo» de los humanos.

Los llamados lenguajes animales (tan radicalmente distintos del nuestro que francamente parece abusivo denominarlos también «lenguajes») mandan avisos o señales útiles para la supervivencia del grupo. Sirven para decir lo que hay que decir, mientras que lo característico del lenguaje humano es

que sirve para decir lo que *queremos* decir, sea lo que fuere. Este «querer decir» es precisamente lo esencial de nuestro lenguaje. Cuando oímos una frase en un idioma desconocido nos preguntamos *qué querrá decir*. Puede que no sepamos esa lengua, pero lo que sabemos muy bien es que esos sonidos o esas letras escritas revelan una voluntad de comunicación que las hermana con la lengua que nosotros mismos manejamos. El hecho de compartir la posesión de un lenguaje (de un *querer decir* sin referencia vital clausurada, que puede hablar de lo posible y de lo imposible, de lo actual, lo pretérito o lo porvenir, que puede tratar incluso del habla misma

—como estamos haciendo aquí, como ningún otro animal puede hacer— y sirve para debatir argumentos, mientras que los animales avisan o amenazan pero no «discuten») es el rasgo específico más propio de nuestra condición (junto al sabernos mortales): tiene mucha más importancia eso que nos asemeja a cualquier otro ser humano, la capacidad de hablar, que lo que nos separa, el utilizar idiomas diferentes.

Ese «querer decir» es decisivo incluso en el aprendizaje del propio lenguaje. Los estudiosos que han intentado enseñar a chimpancés rudimentos de comunicación lingüística

por medio de cartulinas con dibujos (a veces con resultados notables, como los obtenidos por los Premack con su famosa mona *Sarah*) señalan siempre la falta de iniciativa simbólica de los primates y su desinterés por lo que se les fuerza laboriosamente a aprender. Llegan a decir cosas *a pesar de ellos mismos*, estimulados por recompensas pero sin mostrar ningún gusto personal por la habilidad adquirida. Lo que les interesa no es comunicarse sino lo que les dan por comunicarse. Los niños, en cambio, se *abalanzan* sobre la posibilidad comunicativa que les abren las palabras, no aprenden de forma meramente receptiva sino que participan

activa y atropelladamente en su propio adiestramiento verbal, como si estuviesen hirviendo ya de cosas que decir y les faltara tiempo para saber cómo. A diferencia de leer o escribir, ningún niño se *resiste* a aprender a hablar ni hay que ofrecerle premio alguno por llevar a cabo lo que bien mirado no es pequeña proeza. Tal parece que los niños aprenden a hablar porque a las primeras de cambio se les despierta la *intención* de hablar, que es precisamente lo que falta a los demás primates, por despiertos que sean.

Se diría que el ser humano tiene el propósito de comunicarse

simbólicamente aun antes de disponer de los medios. Quizá el único ejemplo relativamente en contra es el niño criado entre animales en el Aveyron al que el pedagogo del siglo XVIII Jean Itard intentó enseñar a hablar, lo cual puede indicar que la primera apetencia de comunicación humana la recibimos del crecer entre humanos. Nada indica mejor este entusiasmo por el lenguaje de los niños en cuanto conocen el mundo comunicable que les abre la palabra que los mismos *errores* cometidos en el aprendizaje, los cuales no demuestran falta de memoria o atención sino al contrario una espontánea vehemencia que se adelanta a lo que se les enseña

demasiado pausadamente. Sánchez Ferlosio cuenta que cuando su hija era pequeña dijo al abrir una manzana taladrada por gusanos que tenía «tuberías». Esta ingenuidad no revela una torpe equivocación sino la asociación fulgurante entre significados que busca abrirse camino expresivo a mayor velocidad de la que se emplea en aprender el vocabulario...

Como hemos apuntado, lo característico del lenguaje humano no es permitir expresar emociones subjetivas —miedo, ira, gozo y otros movimientos anímicos que también suelen revelarse por gestos o actitudes, como puede

hacer cualquier animal— sino *objetivar* un mundo comunicable de realidades determinadas en el que otros participan conjuntamente con nosotros. A veces se dice que una mueca o un encogimiento de hombros pueden ser más expresivos que cualquier mensaje verbal. Quizá sean más expresivos de lo que nos pasa interiormente pero nunca comunican mejor lo que hay en el exterior. La principal tarea del lenguaje no es revelar al mundo mi yo sino ayudarme a comprender y participar en el mundo.

Gracias al lenguaje, los humanos no habitamos simplemente un medio biológico sino un mundo de realidades

independientes y significativas incluso cuando no se hallan efectivamente presentes. Como ese mundo que habitamos depende del lenguaje que hablamos, algunos lingüistas (Edward Sapir y Benjamin L. Whorf son los más destacados) han supuesto que cada uno de los idiomas abre un mundo diferente, de lo cual deducen algunos relativistas actuales que cada grupo de hablantes tiene su propio universo, más o menos cerrado para quien no conoce su lengua. Pero parece que exageran bastante. El antropólogo Rosch aportó a este respecto un experimento interesante en sus trabajos sobre los dani de Nueva Guinea. Este pueblo habla un idioma en

el que no hay más que dos términos para el color: uno nombra los tonos intensos y cálidos, otro los pálidos y fríos. Rosch les sometió a una prueba, consistente en identificar cuarenta muestras de tintes y claridades diferentes, primero nombrando cada una de ellas y luego volviendo a identificarla entre las demás después de un breve alejamiento. Los dani lo pasaron mal para nombrar cada uno de los matices que se les ofrecían, pero no tuvieron mayores dificultades a la hora de volver a reconocerlos entre los otros. Y es que el lenguaje —todo lenguaje, cualquier idioma— nos permite tener un mundo, pero una vez adquirido éste no lo *cierra* a las

aportaciones de nuestros sentidos ni mucho menos a la voluntad de comprender e intercambiar comunicación con nuestros semejantes. Por eso lo más humano de un idioma es que lo esencial de sus contenidos puede ser traducido a cualquier otro: no hay querer decir sin *querer entender y hacerse entender...*

Desde luego, el lenguaje humano está también rodeado de enigmas... ¡como todo lo que nos interesa de verdad! El primero de ellos es el propio *origen* del lenguaje. Si lo distintivo de los humanos es la palabra, ¿cómo llegamos a obtenerla? ¿Inventaron los

primeros humanos el lenguaje? Entonces es que ya eran humanos desde antes de tenerlo, pero humanos sin lenguaje, lo cual contradice todo lo que sabemos hoy sobre nuestra especie. ¿Fueron unos primates prehumanos los inventores del habla? ¿Pero cómo pudieron esos animales desarrollar un mundo simbólico tan alejado de la animalidad como tal, hazaña que parece requerir la inteligencia plenamente evolucionada que suponemos brotada precisamente del intercambio lingüístico? En fin, que si es el lenguaje lo que nos hace humanos, los humanos no han podido inventar el lenguaje... ¡pero aún nos resulta más increíble que lo inventasen

otros animales, o que nos lo enseñaran unos extraterrestres llegados hace milenios (¿cómo empezaron a hablar tales extraterrestres?) o unos dioses con aficiones gramaticales! Lo más cuerdo —aunque tampoco demasiado clarificador— es suponer que se dio una interacción entre comienzo del lenguaje y comienzo de la humanidad: ciertos gritos semianimales fueron convirtiéndose en palabras y *a la vez* ciertos primates superiores fueron humanizándose cada vez más. Lo uno influyó en lo otro y viceversa. A finales del siglo pasado, el gran lingüista Otto Jespersen supuso que al principio lo que hubo fueron exclamaciones emotivas o

quizá frases rítmicas, musicales, que expresaban sentimientos o afanes colectivos (algo parecido había insinuado ya Juan-Jacobo Rousseau en el siglo XVIII): el paso decisivo, dice Jespersen, fue cuando «la comunicación prevaleció sobre la exclamación». Cabría preguntarle: «Y eso, ¿cómo ocurrió? Porque es precisamente lo que quisiéramos saber...».

En cualquier caso, resulta evidente que tenía razón Ernst Cassirer —otro de los pensadores contemporáneos más destacados— cuando afirmó que «el hombre es *un animal simbólico* [\[19\]](#)». ¿Qué es un símbolo? Es un signo que

representa una idea, una emoción, un deseo, una forma social. Y es un signo *convencional*, acordado por miembros de la sociedad humana, no una señal natural que indica la existencia de otra cosa como el humo señala dónde hay fuego o las huellas de una fiera apuntan a la fiera que ha pasado por ahí. En los símbolos los hombres se ponen de acuerdo para referirse o comunicar algo, por eso deben ser *aprendidos* y por eso también cambian de un lugar a otro (lo que no ocurre con señales como el humo o las huellas). Las palabras o los números son los ejemplos más claros de símbolos pero en modo alguno los únicos. También ciertos seres u objetos

pueden ser cargados por los hombres con un valor simbólico: el árbol de Gernika, por ejemplo, es una planta como otras y además el símbolo de los fueros del pueblo vasco; la luz verde y la luz roja de un semáforo representan la autorización para cruzar la calle o la orden de esperar; la difunta Lady Di se ha convertido en símbolo para muchos de diversas virtudes, etc. Cualquier cosa natural o artificial puede ser un símbolo si nosotros queremos que lo sea, aunque no haya ninguna relación aparente ni parecido directo entre lo que materialmente simboliza y lo que es simbolizado: que una flecha marque el camino a seguir podría deducirlo quizá

quien sabe cómo vuelan las flechas, pero nadie será capaz de adivinar por sí solo que el negro es el color del luto (de hecho, en algunos países orientales es el blanco) o que «perro», «chien» y «dog» son nombres para la misma especie animal. Los símbolos se refieren sólo indirectamente a la realidad física y sin embargo apuntan directamente a una realidad *mental*, pensada, imaginada, hecha de significados y de sentidos, en la que habitamos los humanos exclusivamente como humanos y no como primates mejor o peor dotados. Los mitos, las religiones, la ciencia, el arte, la política, la historia, desde luego también la filosofía... todo son *sistemas*

simbólicos, basados en el sistema simbólico por excelencia que es el lenguaje. La vida misma, que tanto apreciamos, o la muerte, que tanto tememos, no son sólo sucesos fisiológicos sino también procesos simbólicos: por ello algunos están dispuestos a sacrificar su vida física en defensa de sus símbolos vitales y hay muertes simbólicas a las que tememos aún más que al mero fallecimiento de nuestro cuerpo. Como dijo un poeta, Charles Baudelaire, habitamos en *fórets de symboles*: las selvas humanas por las que vagamos están hechas de símbolos.

Nuestra condición esencialmente

simbólica es también la base de la importancia de la *educación* en nuestras vidas. Hay cosas —v. gr.: que el fuego quema, que el agua moja— que podemos aprender por nosotros mismos, pero los símbolos nos los tienen que enseñar otros humanos, nuestros semejantes. Quizá por eso somos los primates con una infancia más prolongada, porque necesitamos mucho tiempo para hacernos con todos los símbolos que después configuran nuestro modo de existencia. En cierto modo, siempre seguimos siendo niños porque nunca dejamos de aprender símbolos nuevos... Y el desarrollo de la imaginación simbólica determina nuestra forma de

mirarlo todo, hasta el punto de que a veces creemos descubrir símbolos incluso allí donde no los ha podido establecer ningún acuerdo humano.

Como nuestra principal realidad es simbólica, experimentamos a veces la tentación de creer que *todo* lo real es simbólico, que todas las cosas se refieren a un significado oculto que apenas podemos vislumbrar. En *Moby Dicky* la obra maestra de Herman Melville, cuando un miembro de su tripulación le reprocha al capitán Ahab perseguir al cachalote blanco como si éste fuese el Mal encarnado, pese a que no se trata más que de una mera bestia

sin designio racional, Ahab le responde así: «Todos los objetos visibles, hombre, no son más que máscaras de cartón. Pero en todo acontecimiento, en el hecho viviente, hay siempre algo desconocido, aunque razonante, que proyecta su sombra desde detrás de las máscaras que no razonan. Si el hombre quiere golpear ¡que golpee a través de la máscara! ¿Cómo puede el prisionero abrirse paso, si no es a través de la pared? Para mí, el cachalote blanco es esa pared, traída ante mí. A veces pienso que es ella lo único que existe...». A los oídos sensatos del contramaestre Starbuck, estas palabras de Ahab suenan como una locura. Y aquí

está el gran problema: ¿podemos llegar a saber nunca del todo lo que es simbólico y lo que no lo es, hasta dónde llega la convención, dónde acaba lo que tiene *significado* interpretable y dónde empieza lo que no puede alcanzar más que simple descripción o explicación? Porque en delimitar bien estos campos puede irnos la diferencia entre lo cuerdo y lo demente o alucinado.

Hemos de volver más adelante por extenso sobre las cuestiones que plantea este animal simbólico a cuya rara especie pertenecemos (en el caso de que tú, lector, seas también humano como yo, lo que deduzco del hecho de que me

estés ahora leyendo). Pero quizá antes sea preciso preguntarse por ese *mundo* mismo en el que vivimos simbólicamente. Tras haber intentado responder dubitativamente a la pregunta «¿quién soy?, ¿quienes somos?», sobre las que tendremos que regresar., pasemos por un momento a otras interrogaciones: ¿dónde estamos?, ¿cómo hemos llegado aquí?, ¿qué es el mundo?

Da que pensar...

¿Por qué es el lenguaje la prueba de que no soy el único ser pensante que existe? ¿Qué quiero decir al afirmar

que pertenezco a la especie humana? ¿En qué sentido dice Sófocles que el hombre es lo más admirable que existe sobre la tierra? ¿Le parece el hombre sólo algo estupendo o también algo temible y trágico? ¿Cuál es la originalidad del humanismo de Pico della Mirandola? ¿Es el hombre grande por lo que tiene de más o por lo que tiene de menos frente a otros seres vivientes? ¿Tememos los humanos que nos confundan con los animales? ¿Cuáles son los argumentos que demuestran nuestro parentesco con ellos? ¿Basta la zoología para comprender lo humano? ¿En qué difiere nuestra inteligencia de la

inteligencia de los otros bichos? ¿Somos más listos que ellos? ¿Estamos más satisfechos que ellos con lo que obtenemos? ¿Hay diferencia entre «conducta» animal y «comportamiento» humano, entre habitar en un «medio ambiente» y tener un «mundo»? ¿Podemos hacernos idea de lo que es ser un murciélago o un lingueirón? Si en el medio animal no hay más que seres o cosas presentes, ¿cabén en el mundo humano los seres y las cosas ausentes, las probables, las imposibles? ¿En qué se diferencia el lenguaje humano de los lenguajes animales? ¿Son uno y otros «lenguaje» en el mismo sentido de la palabra?

¿Por qué es más importante lo que los humanos «quieren decir» que lo que dicen? ¿Qué caracteriza el aprendizaje por los niños del lenguaje? ¿Por qué somos «animales simbólicos»? ¿Son naturales los símbolos o convencionales? ¿Es lo mismo «símbolo» que «palabra»? ¿Sirve el lenguaje para expresarnos o para comunicarnos? ¿Tiene cada lenguaje su mundo propio, incomprendible para los demás? ¿Podemos creer que quizá son símbolos todas las realidades que existen en el mundo?

Capítulo Quinto

El universo y sus alrededores

Al hombre no le basta con formar parte de la realidad: necesita además saber que está en un *mundo* y se pregunta inmediatamente cómo será ese mundo en el que no sólo habita sino del que también forma parte. Porque en cierto sentido ese mundo me pertenece (es *mi* mundo) pero también yo le pertenezco, la especie humana entera le pertenece y *ha brotado* de él como

cualquier otro de sus componentes. ¿Qué es un «mundo»? Un entorno de sentido, un marco dentro del cual todo guarda cierta relación y resulta relevante de modo explicable. Para empezar, la idea de «mundo» tiene varios niveles, desde el más próximo y aparentemente trivial hasta el más abrumador y cósmico. En el peldaño más bajo está lo que cada uno solemos llamar coloquialmente «mi mundo» o incluso «mi mundillo», es decir el ámbito de la familia, el grupo de amigos, el lugar de trabajo y los de diversión, los rincones que nos son más usuales o más queridos, el hogar. Un escalón después está mi ambiente social y cultural, los que son «como yo»

aunque yo apenas les conozca o no les conozca en absoluto. Sigo subiendo y paso por mi país, la comunidad nacional a la que pertenezco, el área internacional en la que mi comunidad se integra, la humanidad incluso cuya condición simbólica comparto, el mundo de lo humano. Luego salgo ya del mundo afectivo, sociológico, específicamente humanista y paso a la escala planetaria: mi «mundo» es esta Tierra en la que nacemos y morimos, el planeta azul de mares y selvas en el que convivimos con tantos otros seres vivientes o inanimados, lo que el bueno de E. T. hubiera llamado (en el caso de ser «T.» y no «E. T.») conmovedoramente «¡mi

casa!»). Y más allá también es nuestro mundo el sistema solar, ya parcialmente visitado por exploradores o instrumentos humanos, y la Vía Láctea a la que nuestro sol está adscrito. Después el mundo sigue desbordándose hacia lo gigantesco, lo remoto y lo desconocido, se carga de nuevas estrellas, galaxias, nebulosas, agujeros negros, materia y antimateria... hasta que deja ya de ser «mundo» y se convierte en *universo*. El lugar en el que están todos los lugares, el ámbito que abarca cuanto existe, sobre la inmensa mayoría de lo cual por cierto nada sabemos.

¿No es vertiginosa esta sucesión de

«mundos» cada uno de los cuales está dentro de otro más amplio como las muñecas rusas o las cajas chinas? ¡De mi cuarto de estar o la cafetería donde desayuno hasta los confines del espacio sideral, cuyo supuesto silencio espantaba a Pascal, según confesó este atormentado pensador del siglo XVII! ¡De mi «mundillo» al universo de todos y de todo! Y lo más notable de esta sucesión de mundos, dicho sea de paso, es que los más estrechos y reducidos son sin embargo los que vitalmente más me importan. Me preocupa mucho más el escape de gas en mi vivienda o el terremoto en mi país que las colosales conflagraciones de los astros cuyo

resplandor tardará siglos en llegar hasta los observatorios de la Tierra... ¡si es que llega alguna vez! Pero a pesar de esta perspectiva irremediabilmente provinciana, no dejo de ser consciente también de que formo parte del Universo con mayúscula. Y no menos irremediabilmente me pregunto cosas sobre él: ¿de qué está hecho?, ¿es finito o infinito?, ¿cómo empezó?, ¿acabará alguna vez?, ¿estaba previsto que nosotros, los humanos y por tanto yo mismo, apareciésemos un día en tan fabuloso decorado? Etc., etc.

Los interrogantes acerca del universo son sin duda los primeros que

se hicieron los filósofos más antiguos (¡que todavía ni siquiera sabían en qué consistía eso de ser «filósofo»!). Seguramente ellos no comenzaron preguntándose por su «yo». como se ha hecho en este librito culpablemente moderno, por la misma razón que los niños empiezan preguntando cuánta agua hay en el mar o por qué no se caen las estrellas, nunca «¿quién soy yo?». La asombrada curiosidad, que según Aristóteles es el primer acicate para filosofar, la despierta antes el mundo que la cuestión de qué diablos pinto yo en él. En los viejos tiempos, las explicaciones sobre el universo venían siempre en forma de *mitos*: los astros

eran dioses, la Tierra también y los volcanes, los mares o los animales provenían siempre de seres fabulosos. El trueno de los cielos era un gong tañido por un gigante invisible... No creamos que tales respuestas legendarias a preguntas concretas indican solamente una lamentable superstición, incapaz de raciocinio. Las divinidades y los ancestros míticos representaban también *ideas*, en el sentido que son definidas por Spinoza en sus *Pensamientos metafísicos*: «Las ideas no son otra cosa que narraciones mentales de la naturaleza». Y tales ideas míticas son a veces profundas, muy sugestivas y sin duda capaces de

ayudarnos a tomar mejor en cuenta lo que el mundo significa *mentalmente* para nosotros. Lo que hicieron los primeros filósofos es cambiar esas ideas míticas por otra forma de narración mental de la naturaleza. Sus ideas fueron menos antropomórficas y acudieron a elementos impersonales para explicar la realidad. Cuando Tales de Mileto quiso señalar que la realidad universal es básicamente húmeda y fluida no habló de Océano o Tetis —las divinidades acuáticas— sino que dijo «todo está hecho de *agua*». Una afirmación literalmente «desmitificadora» y de consecuencias revolucionarias. ¿Por qué?

Desde luego, no porque sea mucho más verdadera que las historias contadas por los mitos. Si queremos ponernos puntillosos, tan falso es que el mundo esté hecho de agua como que lo fabricase Caos, hijo rebelde de Cronos, etc. Además, ya en el capítulo segundo hablamos de que existen diversos campos de verdad, cada uno de ellos aceptable dentro de sus propios límites. Pero, a pesar de todo, las ideas filosóficas tienen una serie de ventajas sobre las ideas míticas. Para empezar, no son meras repeticiones de una tradición sino que proponen un punto de vista personal sobre lo existente:

digamos que las ideas filosóficas tienen *firma*, sea la de Tales, la de Heráclito o la de Anaximandro. En segundo lugar, acuden por lo común a elementos materiales no antropomórficos o a formas intelectuales despersonalizadas (la Inteligencia cósmica propuesta por Anaxágoras carece de amoríos y otras peripecias biográficas como las que cuentan de Afrodita o Zeus). Nótese la paradoja: los mitos son anónimos pero cuentan el mundo a través de nombres propios y figuras personales, mientras que las ideas filosóficas son impersonales (el agua, el fuego, el *ápeiron*, los átomos...), aunque están ligadas a la personalidad de quienes las

sostuvieron (Diógenes Laercio escribió su *Vida de los filósofos más ilustres* mientras que nadie sabe nada de quienes inventaron los mitos). De aquí proviene, en tercer lugar, la mayor *objetividad* o *realismo* de la filosofía, si por tal entendemos aceptar que el mundo no está hecho por seres que al menos se nos parecen espiritualmente en sus pasiones, luchas y ocupaciones (aunque sean inmortales y de escala sobrehumana) sino por principios ajenos a lo subjetivo y que tienen poco que ver con nuestros afanes característicos. En cuarto lugar, las propuestas filosóficas siempre hacen una distinción fundamental entre las *apariencias* brindadas por los sentidos

y la realidad que sustenta esas apariencias, la cual sólo puede ser descubierta utilizando la razón o «escuchando a *logos*», como dijo el presocrático Heráclito.

Pero sobre todo y por último, los mitos tienen que ser aceptados o rechazados colectivamente pero no admiten ser *argumentados o debatidos* por quienes los asumen. A un mito no se le pueden poner objeciones, hay que concederle crédito sin límites. Por eso, fuera de la comunidad cultural en que nacen resultan arbitrarios o absurdos. El griego que habla de la diosa Gaia y el babilonio que cuenta la historia de

Tiamat tienen poco que discutir entre sí. Lo más que puede pedírseles es que concedan que el mundo griego viene de Gaia mientras que el mundo babilonio de Tiamat y aquí paz y después gloria. En cambio las ideas filosóficas nacen por y para la controversia. La mayoría de los griegos aceptaba la idea de un universo finito, pero Arquitas de Tarento, contemporáneo de Platón, planteó la siguiente duda: «Si yo me encontrase en el límite extremo del cielo, ¿podría extender hacia afuera la mano o un bastón? Ciertamente sería absurdo que no pudiese hacerlo; pero si lo logro, eso debe implicar que hay algo fuera, sea un cuerpo o un lugar». De

modo que lo finito debe ser menos finito de lo que parece... ¿o no? Sería ridículo ponerle una pega semejante a un mito (lo mismo que no parece oportuno reprocharle a Cervantes los disparates cometidos por don Quijote) pero en cambio es perfectamente razonable la objeción cuando se trata de una idea filosófica o científica, que están ahí para ser discutidas, no para ser reverenciadas o disfrutadas sin más.

Y da igual que los implicados pertenezcan a comunidades culturales distintas, porque «razonar filosóficamente» consiste en intentar tender puentes dialécticos entre los que

piensan otra cosa o de otro modo... pero *piensan*. Cuenta Bertrand Russell el caso de un gurú indio que dio una charla en Oxford sobre el universo. Aseguraba que el mundo está sostenido por un gran elefante que apoya sus patas sobre el lomo de una enorme tortuga. Una señora de la audiencia le preguntó cómo se sostenía la tortuga y el sabio aclaró que se apoya sobre una ciclópea araña. Insistió la señora indagando el sostén de la araña y el gurú —algo mosqueado— afirmó que se mantiene firme sobre una roca colosal. Naturalmente la señora volvió a cuestionar el sostén del pedrusco y el exasperado sabio repuso a gritos: «¡Señora, le aseguro que hay

rocas *hasta abajo!*». El problema no era que el gurú fuese indio y la señora preguntona inglesa, sino que uno hablaba el lenguaje del mito (en el cual se «narran» las cosas pero no se «piensan» argumentadamente) y la otra tenía auténtica e impertinente curiosidad filosófica, de modo que ambos debieron salir muy irritados de la reunión...

Los filósofos y los científicos se han planteado a lo largo de los siglos tantas preguntas sobre el universo (es decir, sobre el conjunto de la realidad, desde la que nos es más próxima y conocida hasta la más lejana e ignota) como la enormidad del tema se merece. Algunas

cuestiones concretas, por ejemplo la composición química del agua o la órbita de la Tierra en torno al sol, han recibido respuestas suficientemente válidas pero otras más generales siguen abiertas pese a lo que suelen creer algunos científicos tan despistados como optimistas. Me refiero a las preguntas *cosmológicas*, aquellas que intentan desentrañar el qué, cómo y para qué del universo en su conjunto. A riesgo de simplificar, creo que son principalmente tres, aunque cada una de ellas puede subdividirse en muchas otras:

a) ¿Qué es el universo?

b) ¿Tiene el universo algún orden o

designio?

c) ¿Cuál es el origen del universo?

Ni que decir tiene que carezco de respuesta definitiva (¡o incluso provisional!) para ninguna de ellas, pero en cambio me atreveré a intentar un análisis de las preguntas mismas.

¿Qué es el universo? La tarea de responder a esta pregunta debería comenzar por aclarar qué entendemos por «universo». Digamos que hay dos sentidos del término, el uno *heavy* y el otro más bien *light*. Según el primero de ellos, el universo es una totalidad nítidamente perfilada y distinta al

agregado de sus diferentes partes, acerca de la cual cabe plantearse interrogantes específicos. Según el segundo, no es más que el nombre que damos al conjunto o colección indeterminada de todo lo existente, una especie de abreviatura semántica para la acumulación innumerable e interminable de cosas grandes y pequeñas, sin ninguna entidad especial sobre la que podamos teorizar aisladamente. El primer concepto de universo es el que parece contar con nuestro mayor apoyo intuitivo: si existen partes o ingredientes, ¿cómo puede no haber un todo definido en el que encuentren de un modo u otro su acomodo? La mayor

parte de los filósofos griegos creyeron en un universo de este tipo, un gran Objeto del que todos los demás objetos no son más que componentes y que reciben de él su coordinación. Claro está que para ellos tal objeto debía ser *finito* (¿acaso podemos imaginar algún objeto infinito?; y si es infinito ¿cómo podemos saber que es *uno*? o ¿cómo podría servir tal infinitud para relacionar entre sí inteligiblemente las partes finitas?) pero sin embargo de una finitud tan especial que no dejara nada fuera de ella misma. Esta paradoja de la finitud sin exterior es la que quiso poner de relieve Arquitas de Tarento sacando —imaginariamente— su mano al

exterior del universo, como quien quiere averiguar si llueve o no llueve... ¡fuera del cosmos! Porque si bien aceptamos intuitivamente que todos los objetos deben ser finitos, también debemos aceptar entonces que todos los objetos tienen un exterior. Si hay un objeto que no tiene exterior, ¿por qué decimos que es finito? Si no es finito, ¿por qué decimos qué es un objeto?

La dificultad que aquí se plantea — la misma que se les planteó a los griegos y después a todos sus herederos intelectuales— está vinculada con la tendencia a formular sobre lo inmenso las mismas preguntas que tienen sentido

a una escala más reducida... ¡y quizá sólo a esa escala! Por ejemplo: sabemos que cada cosa ocupa un lugar y por tanto podemos tener la tentación de preguntarnos «¿qué lugar ocupará entonces el conjunto de todas las cosas?». Sabemos que una película empieza a una hora determinada y acaba tantos minutos más tarde, lo que nos lleva a suponer que el universo —que es sin duda una superproducción bastante mayor que *Lo que el viento se llevó*— también hubo de comenzar en cierto momento y que deberá acabar en otro. Pero como observó Bertrand Russell, aunque cada ser humano tenga madre, eso no autoriza a suponer que la

humanidad entera esté obligada a tener madre también.

Vemos que todos los objetos que conocemos están formados de partes y que ellos mismos son partes de objetos mayores (piedras, tierra y vegetación forman una montaña, la cual a su vez está integrada en una cordillera, la cual es parte de un continente que a su vez forma parte de nuestro planeta, etcétera) por lo cual nos parece plausible suponer un objeto colosal formado por todos los objetos habidos y por haber. Y sobre él comenzamos a hacernos las mismas preguntas que estamos acostumbrados a formular sobre las cosas que nos rodean,

pero con resultados profundamente desconcertantes. Empezando por los líos que trae concebirlo sea como finito o sea como infinito y que ya estudió el sabio Kant al final de su *Crítica de la razón pura*.

¿Y si no hubiera tal cosa como la supercosa-universo? ¿Y si sólo hubiera cosas, innumerables cosas que se suceden unas a otras, se juntan y se separan, acaban y empiezan, pero no hubiera ninguna gran Cosa formada por todas las cosas? ¿Por qué entonces sentimos casi la necesidad de creer en tal cosa universal? El poeta portugués Fernando Pessoa, que también fue filósofo, aventura una explicación digna

de tenerse en cuenta: «La materia está constituida por *objetos*, cosas... La conciencia no lo está. Sólo el *conjunto* (por así decirlo) de la conciencia es “real”; en la materia el conjunto no es real, *no hay conjunto*; hay partes, objetos solamente. La idea de que hay un Universo, un *conjunto* de la materia, es una aplicación a la materia de lo característico de la conciencia» [\[20\]](#). Cada cual nos consideramos *uno*, un sujeto: quizá por eso necesitamos unificar nuestra experiencia de la realidad en objetos y a todos los objetos en un único gran Objeto que los reúna por completo frente a la conciencia.

Desde la antigüedad, la negación del universo como objeto único está ligada a la filosofía materialista, expuesta inmejorablemente por Lucrecio en su largo poema cosmológico *De Rerum Natura*. Por supuesto, el *materialismo* filosófico nada tiene que ver con ciertos usos vulgares de la palabra, según los cuales ser «materialista» significa afán de riqueza y de excesos sensuales junto a carencia de ideales o de generosidad. En filosofía, el materialismo es una perspectiva caracterizada básicamente por dos principios complementarios: primero, no existe un Universo sino una infinita pluralidad de mundos, objetos o cosas que nunca se pueden concebir o

considerar bajo el concepto de unidad; segundo, todos los objetos o cosas que percibimos están compuestas de partes y antes o después se descompondrán en partes. A las últimas partes imperceptibles de todo lo real los materialistas clásicos les llaman «átomos», es decir lo que ya no puede ser dividido en partes menores. Pero se trata de una suposición metafísica, no de una observación física (¡no hay que confundir los átomos de Leucipo, Demócrito o Lucrecio con los de la física contemporánea!).

¿Tiene el universo algún orden o designio? Tanto si aceptamos que existe

el universo en su sentido «fuerte», como un objeto único del que todo forma parte, como si no lo tomamos más que en la acepción más «ligera» del término, como abreviatura para referirnos a todas las cosas reales, resulta inevitable preguntarse si hay en él alguna forma de orden que nuestra razón pueda comprender. De hecho, tanto en griego como en latín las palabras que lo nombran indican ordenamiento y armonía: el *cosmos* es lo bien organizado y dispuesto (de ahí la palabra «cosmética», que apunta al arreglo adecuado de la propia apariencia), lo mismo que *mundus* en latín, cuyo opuesto es lo llamado

«inmundo» por sucio y desarreglado. Pero según la mitología griega tal como la narra Hesiodo en su *Teogonia*, el origen de todos los dioses, así como los mortales, está en una divinidad primigenia llamada *Caos*, el Abismo, el gran Bostezo, lo sin forma y por siempre ininteligible desde pautas ordenadas. Y quien fue quizá el más enigmático y profundo de los primeros filósofos, Heráclito, asegura en uno de los fragmentos aforísticos que de él se conservan: «Tal como un revoltijo de desperdicios arrojados al azar es el orden más hermoso, así también el cosmos» (fr. 124 Diels-Kranz). Cabe pues preguntarse si en el principio era el

orden —el cosmos— o más bien el desorden caótico. ¿O quizá —como parece sugerir irónicamente Heráclito— el orden cósmico se parezca más bien al de un montón de cosas azarosamente acumuladas y coincida así precisamente con lo que otros llaman «caos»?

Tendríamos que intentar antes de ir más lejos aclarar qué entendemos como «orden», una noción filosóficamente crucial pero nada obvia. Ahora mismo, sobre la mesa en la que escribo se amontonan papeles, apuntes, fichas, clips, llaves y otro sinfín de pequeñeces que forman un amontonamiento aparentemente tan azaroso como el que

mencionaba Heráclito. Pero si alguna mano bienintencionada, con intención de ayudarme, empieza a agrupar en paquetitos simétricos los papeles, guarda las llaves en el cajón y cambia los clips de sitio, sin duda pondré el grito en el cielo: «¿Quién ha revuelto mi mesa? ¡Ahora no consigo encontrar nada!». En el aparente desorden anterior yo me movía con familiaridad, localizando casi sin mirar lo que necesitaba en cada ocasión; ahora, el orden ajeno que me han impuesto me priva de mis puntos de referencia acostumbrados y se convierte para mí en un auténtico caos. Mi impertinente benefactor (¡o benefactora!) argüirá con

paciencia sus motivos para la nueva disposición de las cosas: las fichas deben estar con las fichas, los apuntes no deben mezclarse con los clips, es mejor que las llaves no rueden de acá para allá, ahora en la mesa queda mucho más espacio libre, etc. Y yo seguiré protestando que a mí todo eso me da igual, que el que debe arreglárselas con esas cosas soy yo y que me trae sin cuidado el aspecto de mi escritorio mientras encuentre en él lo que busco. Las fichas estaban desparramadas pero yo tenía cerca de mí las que utilizaba en ese momento y un poco más lejos las que iba a manejar después, sabía muy bien que bajo las fichas estaban tales o

cuales apuntes y las llaves me servían de pisapapeles para que no se me volase una nota importante, etc. Moraleja: *mi* desorden estaba bien ordenado para mis fines pero me pierdo en el orden actual. Entonces, ¿cuándo puedo decir que realmente está ordenada mi mesa, antes o ahora? Te lo pregunto a ti, lector, que eres neutral.

Volvamos al espacio sideral. En la clara noche de verano descubro las estrellas de la Osa Mayor y también identifico algunas otras constelaciones, Casiopea, etc. Como tantos millones de hombres a través de los siglos, observo y reverencio el orden majestuoso de los

cielos. Pero si hablo con uno de mis amigos, astrónomo profesional, se burlará de mi ignorancia. Esos agrupamientos estelares son meramente caprichosos, por no hablar de las supuestas formas que configuran, y no hay Osa ni Mayor ni Menor que valga. La costumbre aliada con la fantasía son las únicas apoyaturas de ese ordenamiento del cielo en constelaciones, que sólo sirve para dar pábulo a los cuchicheos de los enamorados y las supercherías de los astrólogos. Si me acompañas al observatorio, dice mi amigo, te enseñaré el perfil de nuestra galaxia y de otras que nos circundan, te señalaré los

principales sistemas estelares y verás — algo nebulosamente, eso sí— las nebulosas, te explicaré lo que es un agujero negro y por qué estimamos que el 95% de la masa de nuestro universo es invisible, en una palabra, te harás una idea más justa del verdadero orden cósmico.

Y yo le acompaño al observatorio, le agradezco su generosa lección y no me atrevo a formularle mi sospecha: ¿no será también el orden que ahora me revelan una cierta *forma de ver* el complejo sideral, como lo es el ingenuo y tradicional reparto en constelaciones, otra forma de ver que sirve a ciertos

intereses teóricos pero que no puede aspirar a descubrir la verdad astral «en sí misma», si es que hay tal cosa? Sin duda la perspectiva científica suele ser más rica y a la larga más sugestiva en muchos aspectos que el punto de vista común, pero quizá no es el espejo necesario del orden del mundo sino otro ordenamiento más entre los muchos posibles de una realidad en sí misma bastante caótica. El enamorado que quiere disfrutar con su amada de la noche clara de verano ordena las estrellas en arbitrarias figuras de leyenda y quizá su cosmos no es peor para él que el diseñado por el astrofísico. Ciertamente el zoólogo tiene

buenas razones para clasificar a la ballena entre los mamíferos y no entre los peces, pero también las tiene el marino que la considera el mayor de los peces y no otra cosa: ¿por qué respirar con pulmones y no con agallas es mejor criterio ordenador que el ser un animal que vive en el mar?

El concepto de «orden» es siempre un intento de poner *unidad* y articular relaciones en una multiplicidad de elementos, sea tal unidad inherente a las cosas mismas o bien provenga de nuestra forma de pensar. Pero no resulta fácil señalar una unidad inherente a las cosas que nada tenga que ver con nuestra

forma de pensar. Según expuso Kant en su *Crítica de la razón pura*, «somos nosotros mismos los que introducimos el orden y la regularidad en los fenómenos que llamamos Naturaleza... el entendimiento mismo (humano) es la legislación para la Naturaleza... sin entendimiento no habría en ninguna parte Naturaleza, es decir unidad sintética de los diversos fenómenos siguiendo reglas». Es decir, llamamos «orden del mundo» a nuestra forma de conocer el mundo y de disponer de él, lo mismo que yo llamo «orden» al caos que reina en mi escritorio y considero «bien ordenadas» a las estrellas en las viejas constelaciones que deleitan a mi

fantástico capricho. Ahora bien, ¿qué alcance *objetivo* podemos darle a los rasgos de ese «orden» cuyo principio subjetivo resulta inocultable? Sin duda existen regularidades observables en los procesos del universo y los científicos pueden hacer previsiones sobre ellos que se cumplen de modo satisfactorio, sea cuales fueren los intereses o caprichos subjetivos de los observadores. Casi estamos tentados de sugerir que la objetividad del orden cósmico se demuestra por la validez de un mismo determinismo *causal* en todo lo que alcanzamos a conocer de él.

Pero ¿son tales leyes causales de

alcance universal normas establecidas por Dios «como un rey establece las leyes de su reino» —según opinó Descartes— o simples pactos o alianzas episódicos (*foedera*) surgidos al azar como supuso Lucrecio? Este determinismo menos rígido y con un componente aleatorio parece coincidir mejor con lo que dice la física cuántica en nuestro siglo, según un Werner Heisenberg o un Niels Bohr... Aunque pudiera ser que la incertidumbre causal de tal planteamiento estuviese solamente en nuestra nueva forma de observar la naturaleza de acuerdo con esa física y no en la naturaleza misma.

Atrevámonos a ir un paso más allá en nuestras perplejidades. ¿Podemos estar seguros de que *todo* el universo está ordenado del mismo modo que la porción de él en la que nos encontramos y que alcanzan nuestros medios de conocimiento? ¿No podría ser que vivamos en un fragmento cósmico ordenado por azar de forma que nos es accesible, mientras que otras muchas de sus provincias desarrollan fórmulas distintas que nos estarán vedadas para siempre y que para nosotros serían mero caos? ¿No podría ocurrir que el orden que comprobamos a nuestro alrededor es precisamente lo que nos ha permitido *existir*, y que los demás órdenes o

desórdenes posibles nos excluyen no sólo intelectual sino también *físicamente* como especie? Esta vinculación intrínseca entre nuestra forma de conocer y nuestra posibilidad de existir es lo que ha llevado a algunos astrofísicos actuales a formular lo que denominan el *principio antrópico* (el principio que apunta o se encamina hacia el hombre) del cosmos, que admite dos formulaciones, una más cautelosa y otra mucho más «fuerte». La primera, de comienzos de los años sesenta, se debe a Robert Dicke (más tarde fue suscrita también por Stephen Hawking en su *Breve historia del tiempo*) y dice aproximadamente algo así: «Puesto que

hay observadores en el universo, éste debe poseer las propiedades que permiten la existencia de tales observadores». Planteada así, la cosa resulta bastante perogrullesca: como hay observadores en el cosmos, eso quiere decir sin duda que en el cosmos puede haber observadores. Pero lo que señala este aparente truismo es que las regularidades causales que observamos en el universo tienen que estar ligadas a nuestra propia aparición en él en tanto estudiosos de lo real. Como ya apuntamos en el capítulo segundo, si somos capaces de reflejar en cierta medida con objetividad cómo es el mundo (o al menos cómo es la parte del

mundo que nos «corresponde») es porque formamos parte de él... ¡y porque si fuésemos incompatibles del todo con su comprensión, no lo sabríamos porque ni siquiera hubiéramos tenido ocasión de existir!

Años más tarde. Branden Carter replanteó el principio antrópico de una manera mucho más comprometedora aunque sin duda también más sugestiva: «El universo debe estar constituido de tal forma en sus leyes y en su organización que no podía dejar de producir alguna vez un observador». Aquí ya parece que las cosas se llevan descaradamente demasiado lejos.

Resulta indudable que la existencia del hombre en el universo es posible (¡porque de hecho existe!) pero suponer que tan fastuoso acontecimiento era ineludible encierra un exceso de autocomplacencia. A no ser que sostengamos que las posibilidades cuando se cumplen se conviertan obligatoriamente en necesidades... Esta convicción megalómana nos pone a un paso de halagarnos suponiendo que el fruto maduro que se ha *propuesto* el universo en su desarrollo somos precisamente —¡oh casualidad!— nosotros. No es que las condiciones cósmicas sean tales que permitan nuestra aparición (y, una vez aparecidos, nos

permitan entenderlo en parte objetivamente) sino que serían tales *a fin* de que apareciésemos. Pero la modestia (¡y la cordura!) nos deberían prohibir aspirar a tanto.

Suponer que el diseño universal exige nuestra aparición como especie implica que este infinito decorado está hecho (al menos en buena medida) para nuestra complacencia. En versos elocuentes de su *De Rerum Natura* (en el libro V, 195 a 234), Lucrecio acumula argumentos contra tal suposición. Y Michel de Montaigne rechaza también vigorosamente esa pretensión: «¿Quién le ha hecho creer (al hombre) que este

admirable movimiento de la bóveda celeste, la luz eterna de esas luminarias que giran tan por encima de su cabeza, los movimientos admirables y terribles del océano infinito, han sido establecidos y se prosiguen a través de tantas edades para su servicio y conveniencia? ¿Se puede imaginar algo más ridículo que esta miserable y frágil criatura, quien, lejos de ser dueña de sí misma, se halla sometida a la injuria de todas las cosas, se llame a sí misma dueña y emperatriz del mundo, cuando carece de poder para conocer la parte más ínfima y no digamos para gobernar el conjunto?» [\[21\]](#). Aunque poseamos la capacidad de conocer en cierto modo

algunas partes del cosmos e incluso aunque renunciemos a la pretensión de gobernarlo, ¿no resulta exorbitante creer que somos su objetivo (o uno de sus objetivos) necesarios?

¿Cuál es el origen del universo? La tercera gran pregunta se refiere a la causa inicial de esa realidad universal, sea una y finita o infinitamente plural, tanto si está ordenada en sí misma como si sólo lo está en parte o somos nosotros quienes la ordenamos a nuestro modo al observarla. De nuevo en este caso vuelven a darse las paradojas que acarrea formular sobre conjuntos enormes o sobre lo infinito las preguntas

que resultan perfectamente asumibles a menor escala. Estamos acostumbrados a preguntar la causa o causas originarias de los seres que nos rodean y responder de modo bastante aceptable: el origen causal de *Las meninas* es Velázquez, este árbol proviene de la semilla que yo planté hace años, la mesa la hizo el carpintero y yo mismo he sido engendrado por la fecundación de un óvulo de mi madre por un espermatozoide de mi padre. La pregunta por el origen causal de algo podría transcribirse groseramente así: ¿de dónde viene eso que está ahí? Lo que queremos saber es *a partir de qué* ha llegado a ser lo que antes no era:

buscamos ese objeto o ser anterior sin cuya intervención nunca se hubiera dado lo que ahora tenemos ante nosotros. Damos por supuesto que todo debe tener una «razón suficiente» para llegar a existir, por decirlo con la terminología de Leibniz. Ahora bien, si todo tiene su causa, ¿no debería también haber una Causa de Todo? Si suena sensato preguntarse el porqué de la existencia de cada cosa, ¿no será también sensato indagar el porqué conjunto de la existencia universal de cosas? O, por decirlo al modo en que Heidegger lo ha planteado en nuestro siglo, ¿por qué existe *algo* y no más bien *nada*. ¿Cuál es la causa de la existencia en general?

Como en otras ocasiones en que formulamos sobre el Todo la pregunta que estamos acostumbrados a responder sin mayores dificultades sobre la parte, la búsqueda de la Causa de todas las causas nos sume de inmediato en el vértigo intelectual. Solemos considerar que, por definición, las causas tienen que ser *distintas* a sus efectos y *anteriores* a ellos. De modo que la Primera Causa del universo tiene que ser distinta del universo y anterior a él. Ahora bien, precisamente lo que entendemos por universo es el conjunto de todo lo que existe en la realidad. Si la Causa Primera existe en la realidad,

debe formar parte del universo (y por tanto cabe preguntarse también respecto a ella: ¿cuál es su causa?); si no existe en la realidad, ¿cómo puede actuar? Claro que tampoco renunciar a una causa primera nos deja del todo teóricamente satisfechos. Podemos razonablemente asumir que el universo (es decir, el encadenamiento perpetuo de causas y efectos) ha existido *siempre* y por tanto no ha comenzado *nunca*. A la pregunta ¿por qué existe «algo» y no más bien «nada»? responderemos tranquilamente: ¿y por qué debería estar la «nada» antes del «algo»? ¿acaso conocemos alguna ocasión en la que haya habido «nada»? ¿de dónde

sacamos que pudo cierta vez no haber «nada»? En los inicios de la filosofía el griego Parménides compuso un poema que sigue siendo quizá la reflexión más profunda y enigmática de la que guardamos noticia. Allí dice que siempre hay algo, lo ha habido y lo habrá, es decir que el «hay» es único para todo lo que existe y ni se hace ni se destruye, a diferencia de las cosas que hay, todas las cuales —grandes o pequeñas— aparecen y desaparecen. Ese «hay» (traducido por los comentaristas como «ser» o «el ser») no es ninguna de las cosas que hay ni puede pensarse sin ellas sino que permite pensar a cada una porque es lo que todas

tienen en común: un perpetuo aparecer y desaparecer que nunca ha desaparecido ni desaparecerá. El ser no es nada sin las cosas pero las cosas no «son» sin el ser. Las implicaciones e interpretaciones del poema de Parménides han ocupado a todos los metafísicos desde entonces hasta nuestros días... y seguro que seguirá haciéndolo mientras los hombres sigan siendo capaces de reflexionar. Pero tal reflexión no desvanece sino que agrava nuestras perplejidades. Porque si cada cosa existente tiene su origen en otra y a su vez es causa de otras más en un proceso infinito, es decir que no tiene comienzo, ¿cómo puede haber llegado hasta nosotros? ¿Cómo puede tener

efectos *ahora* una serie causal que no ha comenzado propiamente jamás? ¿Somos capaces de concebir el tiempo sucesivo de la causalidad «menor» que conocemos dentro de la duración infinita de la causalidad universal que ni empieza ni acaba?

En nuestra tradición cristiana, la respuesta más popular a este embrollo es recurrir a un Dios creador. Dejando aparte la respetable piedad de cada cual, se trata de intentar explicar algo que entendemos poco por medio de lo que no entendemos nada. El universo y su origen son difícilísimos de comprender, ¡pero anda que Dios...! La

eternidad y la infinitud de Dios provocan el mismo desconcierto que la eternidad y la infinitud del universo: si a la pregunta de por qué hay universo respondemos diciendo que lo ha hecho Dios, la siguiente pregunta inevitable es por qué hay Dios o quién ha hecho a Dios. Si vamos a aceptar que Dios no tiene causa, también podríamos haber aceptado antes que el universo no tiene causa y ahorrarnos ese viaje. Algunos teólogos sostienen que Dios es *causa sui*, es decir una causa que se causa a sí misma, lo cual contraviene los dos rasgos definitorios de lo que entendemos normalmente por causa: no es distinta sino idéntica a su efecto y no es anterior

sino simultánea con él. ¿Podemos entonces seguir llamando «causa» a algo opuesto por definición a lo que habitualmente tenemos por «causa»?

El argumento intuitivo más común a favor de un Dios creador es el orden del cosmos, el cual suponemos que sólo puede provenir de una Inteligencia ordenadora. En el apartado anterior ya hemos indicado que tal «orden» bien puede provenir de la inteligencia del observador y no de un creador. Desde el siglo XVIII se ha repetido muchas veces la metáfora del reloj: si encontramos al salir de casa un reloj, suponemos que no se habrá hecho por casualidad sino que

debe haber sido fabricado por un relojero; del mismo modo, al comprobar los asombrosos engranajes de la maquinaria universal, tenemos que suponer que ha sido fabricado por un hacedor de mundos, de inteligencia semejante a la humana aunque infinitamente superior. Pero lo cierto es que tenemos experiencia de que los relojes los hace una inteligencia semejante a la nuestra, mientras que carecemos de experiencia alguna de nadie que haga árboles, mares ni mucho menos mundos. Por eso es irrefutable la protesta de David Hume en sus magníficos *Diálogos sobre la religión natural*: «¿Me va a decir a mí alguien

en serio que un universo ordenado tiene que provenir de algún pensamiento y algún arte semejantes a los del hombre porque tenemos experiencia de ello? Para confirmar este razonamiento se requeriría que tuviéramos experiencia del origen de los mundos, y desde luego no es suficiente que hayamos visto que los barcos y las ciudades proceden del arte y la invención humanas» [\[22\]](#). Y otro pensador del siglo de las luces, Lichtenberg, también se indigna elocuentemente contra esta suposición: «En las interpretaciones comunes sobre el Creador del mundo con frecuencia se entromete la insensatez santurrona y afilosófica. El grito "¡cómo será quien

creó todo esto!", no es muy superior al de "¡cómo será la mina donde se encontró la luna!", pues por principio de cuentas habría que preguntarse si el mundo fue hecho alguna vez, y después si el ser que lo hizo estaría en condiciones de construir un reloj de repetición con hojalata... creo que no, esto sólo puede hacerlo un hombre. [...]. Si nuestro mundo fue creado alguna vez, lo hizo un ser tan semejante al hombre como la ballena a las alondras. En consecuencia, no deja de asombrarme que hombres famosos digan que un ala de mosca encierra más sabiduría que un reloj. La frase no dice más que esto: la manera de hacer relojes no sirve para

hacer un ala de mosquito; pero la forma de hacer alas de mosquito tampoco sirve para hacer relojes de repetición» [\[23\]](#).

Decir «Dios creó el mundo de la nada» es tan explicativo como afirmar «no sabemos quién hizo el mundo, ni sabemos cómo pudo hacerlo». Pero cuando se refieren al tema del origen, los científicos suelen incurrir en paradojas no muy distintas de las teológicas. Según la teoría del *big bang*, por ejemplo, el universo se expande a partir de una explosión inicial, una singularidad irrepetible que no se dio en un punto del espacio y un momento del tiempo sino a partir de la cual comenzó

a abrirse el espacio y a correr el tiempo. Bueno, pues tampoco resulta demasiado claro. Para que haya una explosión inicial, por metafórica que sea, algo debe explotar en ella; quizá la explosión de ese «algo» sea el origen de las nebulosas, galaxias, agujeros negros y demás objetos que mejor o peor conocemos (incluyéndonos nosotros mismos en el lote), pero entonces, ¿de dónde salió ese «algo»?; si siempre estuvo ahí (es decir, en ninguna parte), ¿por qué ese «algo» explotó cuando lo hizo y no antes o después? Etc., etc. Vistos los resultados de estas indagaciones, ¿no será mejor que dejemos de hacernos tales preguntas o

volvamos a los mitos para responderlas poéticamente? Pero ¿es que acaso *podemos* dejar de hacérselas?

En su novela *El resto es silencio* el escritor guatemalteco Augusto Monterroso crea el perfil humorístico de un pensador dado a las más graves meditaciones. Una de ellas dice así: «¡Pocas cosas como el universo!». En efecto, lo único que parece evidente es que si hay tal cosa como una Cosa-Universo es sumamente singular entre el resto de las cosas. Pero sin duda es precisamente ahí, en el universo, donde los humanos somos y actuamos. Quizá debamos descender de lo cósmico y

volver a ocuparnos de nuestros pequeños quehaceres entre el cero y el infinito...

Da que pensar...

¿Por qué los humanos necesitamos un «mundo» en el que vivir y no sólo la realidad? ¿Cuáles son los diferentes tipos de «mundo» en los que habitamos? ¿Cómo se asciende de uno a otro? ¿Cuáles fueron las primeras respuestas dadas a la cuestión acerca del «universo» y de lo que en él existe? ¿Son los mitos meras supersticiones ignorantes? ¿En qué se parecen los mitos a los principios propuestos por

los primeros filósofos? ¿Qué características ventajosas presenta la narración filosófica frente a la narración mítica? ¿Cuáles son las tres grandes preguntas básicas acerca del universo que se hacen los filósofos? ¿Cuáles son las dos acepciones principales del concepto de «universo»? ¿Qué dificultades teóricas presenta cada una de ellas? ¿Qué paradojas encierra plantear sobre lo inmenso las preguntas que hacemos sobre aquello que podemos abarcar? ¿En qué consiste el «materialismo» filosóficamente comprendido? El universo ¿es ante todo «cosmos» o «caos»? ¿Existe un «orden» en el

universo? ¿Podemos desligar el concepto de «orden» de nuestras necesidades e intereses? ¿Puede estar lo que llamamos «orden» del universo determinado por nuestra forma de conocer o incluso por nuestra forma de existir? ¿Qué es el «principio antrópico» y cuáles son sus dos formulaciones? ¿Puede la causalidad que nos dice de dónde proviene cada objeto a nuestro alcance aplicarse al universo

entero? ¿Es inexplicable que haya «algo» y no más bien «nada»? ¿Resuelve acudir a Dios nuestras inquietudes teóricas sobre el origen de la realidad universal? ¿Es el universo

semejante a un reloj, que necesita su relojero? ¿Zanjan el big bang o las demás respuestas de los astrofísicos el problema del origen del universo? Si el universo es una gran Cosa, ¿por qué no puede ser como el resto de las cosas que conocemos?

Capítulo Sexto

La libertad en acción

El hombre *habita* en el mundo. «Habitar» no es lo mismo que estar incluido en el repertorio de seres que hay en el mundo, no es simplemente estar «dentro» del mundo como un par de zapatos están dentro de su caja, ni siquiera poseer un mundo biológico propio como el murciélago o cualquier otro animal. Para nosotros los humanos, el mundo no es sencillamente el

entramado total de los efectos y las causas sino la palestra llena de significado en la que *actuamos*. «Habitar» el mundo es «actuar» en el mundo; y actuar en el mundo no es solamente estar en el mundo, ni moverse por el mundo, ni reaccionar a los estímulos del mundo. El murciélago o cualquier otro animal *responde* a su mundo de acuerdo con un programa genético propio de las necesidades evolutivas de su especie. Los humanos no sólo respondemos al mundo que habitamos sino que también lo vamos inventando y transformando de una manera no prevista por ninguna pauta genética (por eso las acciones de los

aborígenes australianos no son iguales a las de los aztecas o a las de los vikingos). Nuestra especie no está «cerrada» por el determinismo biológico sino que permanece «abierta» y creándose sin cesar a sí misma, como anunció Pico della Mirandola. Cuando hablo de «crear» no me estoy refiriendo a «sacar algo de la nada», como un prestidigitador saca un conejo del sombrero aparentemente vacío (digo «aparentemente» porque se trata de un truco, un engaño: ilusionismo), sino que me refiero a «actuar» en el mundo y a partir de las cosas del mundo... ¡pero cambiando en cierta medida el mundo!

La cuestión importante ahora es determinar qué es la acción y qué significa actuar. No es ni mucho menos lo mismo un movimiento corporal que una acción: no es lo mismo «estar andando» que «salir a dar un paseo». De modo que las preguntas vitales que a continuación tenemos que intentar contestar son: ¿qué significa «actuar»? ¿qué es una acción humana y cómo se diferencia de otros movimientos que hacen los demás seres, así como de otros gestos que también hacemos los humanos?, ¿no será una ilusión o un prejuicio imaginar que somos capaces de verdaderas acciones y no de simples reacciones ante lo que nos rodea, nos

influye y nos constituye?

Supongamos que he tomado el tren y pago mi billete correspondiente. Durante el trayecto voy distraído, pensando en mis cosas, sin darme cuenta de que jugueteo con el pedacito de cartón, lo enrolló y desenrolló, hasta que finalmente lo tiro descuidadamente por la abierta ventanilla. Entonces aparece el revisor y me pide el billete: ¡desolación! Y probable multa. Sólo puedo murmurar para disculparme: «Lo he tirado... sin darme cuenta». El revisor, que es también un poco filósofo, comenta: «Bueno, si no se daba cuenta de lo que hacía, no puede decirse que lo

haya tirado. Es como si se le hubiera caído». Pero yo no estoy dispuesto a aceptar esa coartada: «Perdone, pero una cosa es que se me caiga el billete y otra haberlo tirado, aunque lo haya hecho inadvertidamente». Al revisor parece divertirse más esta discusión que ponerme el multazo: «Mire usted, “tirar” el billete es una acción, algo distinto a que se nos caiga, que es sólo una de esas cosas que pasan. Cuando uno hace una acción es porque quiere hacerla, ¿no? Pero en cambio las cosas le pasan a uno sin querer. De modo que, como usted no quería tirar el billete, podemos decir que en realidad se le ha caído». Me rebelo contra esta interpretación

mecanicista: «¡No y no! Podríamos decir que se me había caído el billete si me hubiese quedado dormido, por ejemplo. O incluso si una ráfaga de viento me lo hubiera arrebatado de la mano. Pero yo estaba bien despierto, no había viento y lo que ocurre es que he tirado el billete sin proponérmelo». «¡Aja! —dice el revisor, golpeando su cuaderno con el lápiz—. Y si no se lo proponía, ¿cómo sabe entonces que es usted, precisamente usted, quién lo ha tirado? Porque "tirar" una cosa es hacer algo y uno no puede hacer algo si no se propone hacerlo.» «Pues ¿sabe lo que le digo? ¡Que he tirado el puñetero billete porque me ha dado la realísima gana!»

Multa al canto.

La verdad es que hay una diferencia entre lo que meramente me pasa (vuelco un vaso de un manotazo en la mesa al ir a coger la sal), lo que hago sin darme cuenta y sin querer (¡el dichoso billete arrojado por la ventanilla!), lo que hago sin darme cuenta pero según una rutina adquirida voluntariamente (meter los pies en las zapatillas al levantarme medio dormido de la cama) y lo que hago dándome cuenta y queriendo (tirar al revisor por la ventanilla para que vaya a buscar el billete de las narices). Parece que la palabra «acción» es un término que sólo conviene a la última de

estas posibilidades. Claro que aún hay otros gestos difíciles de clasificar pero que desde luego parecen cualquier cosa menos «acciones»: por ejemplo, cerrar los ojos y levantar el brazo cuando alguien me lanza algo a la cara o buscar un asidero donde agarrarme cuando me estoy cayendo. No, decididamente una «acción» es sólo lo que yo no hubiera hecho si no hubiera querido hacerlo: llamo acción a un acto *voluntario*. El «difunto» revisor tenía pues razón...

Pero ¿cómo saber si un acto es voluntario o no? Porque quizá antes de llevarlo a cabo delibero entre varias posibilidades y finalmente me decido

por una de ellas. Claro que no es lo mismo «decidirme a hacer algo» que «hacerlo». «Decidirse» es poner fin a una deliberación mental sobre qué quiero realmente hacer. Pero una vez decidido, todavía tengo que hacerlo. Lo que decido es el objetivo o fin de mi acción, pero quizá no la acción misma. Por ejemplo: decido coger el vaso y extendiendo el brazo para cogerlo. ¿Qué es lo que he decidido realmente hacer: coger el vaso o extender el brazo? ¿Mi deliberación tenía que ver con el vaso o con mi brazo? ¿Y cuál es la verdadera acción: coger el vaso o extender el brazo? Si extendiendo el brazo y tiro el vaso, ¿puedo decir que he actuado o no?

¿O he actuado «a medias»?

Tampoco la noción de «voluntario» es tan clara como parece. En su *Ética para Nicómaco* Aristóteles imagina el caso de un capitán de navío que debe llevar cierto cargamento de un puerto a otro. En medio de la travesía se levanta una gran tempestad. El capitán llega a la conclusión de que no puede salvar el barco y la vida de sus tripulantes más que arrojando la carga por la borda para equilibrar la embarcación. De modo que la arroja al agua. Ahora bien, ¿la ha tirado porque ha querido? Evidentemente sí, porque hubiera podido no librarse de ella y arriesgarse

a perecer. Pero evidentemente no, porque lo que él quería era llevarla hasta su destino final: ¡de otro modo, se hubiera quedado tan ricamente en casa sin zarpar! De modo que la ha tirado queriendo... pero sin querer. No podemos decir que la haya tirado involuntariamente, pero tampoco que tirarla fuese su voluntad. A veces se diría que actuamos voluntariamente... contra nuestra voluntad.

Volvamos por un momento al gesto sencillísimo del que hablábamos antes: muevo mi brazo. Lo muevo voluntariamente, es decir que no lo agito en sueños ni tampoco lo alzo para protegerme la cara en un gesto reflejo al

ver venir una piedra contra mí. Por el contrario, anuncio a quien desee oírme: «Voy a levantar el brazo dentro de cinco segundos». Y cinco segundos después levanto en efecto el brazo. Pero ¿qué he hecho para levantarlo? Pues me he limitado a querer levantarlo y, ya ves, lo he levantado. Supongamos que entonces usted me dice: «Le he oído decir que iba a levantar el brazo y luego he visto efectivamente el brazo en alto, pero eso sólo demuestra que es usted capaz de acertar cuándo se va a levantar el brazo, no que lo haya levantado voluntariamente». Yo insistiré en que sé muy bien que he *querido* levantarlo y que *por eso* se ha levantado el brazo.

Pero la verdad es que pensándolo mejor no sé lo que he hecho para mover mi brazo: sencillamente lo he movido y ya está. Digo que he «querido» moverlo y luego se ha movido, de modo que parece que he hecho dos cosas: una, querer mover el brazo; dos, moverlo. Pero ¿en qué se diferencia «querer» mover el brazo de «moverlo»? Si yo no estoy atado ni soy parálítico ¿es imaginable que quisiera mover mi brazo y el brazo no se moviese? ¿Tendría sentido decir «estoy deseando con todas mis fuerzas mover el brazo, de modo que dentro de poco espero que mi brazo acabe por moverse»? En una palabra, ya que nada me impide externa o fisiológicamente

mover el brazo, ¿no es lo mismo querer mover el brazo y moverlo efectivamente? ¿Son dos cosas o una sola? A algo así se refiere Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (§ 621) cuando se pregunta: «Éste es el problema: ¿qué quedaría si sustraigo el hecho de que mi brazo se levanta del hecho de que yo levanto el brazo?». ¿Dónde está mi «querer-levantar-el-brazo» salvo en ese brazo mismo levantado? ¿Hay algo más?

Vuelvo a considerar el asunto, un poco más cautelosamente esta vez, y concluyo que sí, que hay algo más: cuando aseguro que mi brazo se mueve

voluntariamente, porque yo quiero, lo que indico es que podría también no haberlo movido. No sé cómo muevo el brazo cuando quiero, no sé si hay diferencia entre querer mover mi brazo y moverlo efectivamente, pero sé en cambio que si no hubiera querido moverlo, no se habría movido. Los especialistas en las relaciones entre el sistema nervioso y el sistema muscular pueden explicar cómo sucede que yo mueva el brazo cuando decido moverlo, pero lo que cuenta fundamentalmente para mí —lo que convierte ese gesto trivial en una verdadera «acción»— es que tan capaz soy de moverlo como de no moverlo. De modo que «he hecho

voluntariamente tal o cual cosa» significa: sin mi permiso, tal o cual cosa no habría ocurrido. Es acción mía todo lo que no ocurriría si yo no quisiera que ocurriese. A esa posibilidad de hacer o de no hacer, de dar el «sí» o el «no» a ciertos actos que dependen de mí, es a lo que podemos llamar *libertad*. Y desde luego llegando a la libertad no hemos resuelto todos nuestros problemas sino que tropezamos con interrogantes aún más difíciles.

Para empezar, podemos sospechar que eso de la «libertad» quizá resulte ser sencillamente una ilusión que me hago sobre mis posibilidades reales.

Después de todo, cuanto ocurre tiene su causa determinante de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Abro un poco el grifo del agua y veo salir de él unas cuantas gotas: si yo hubiera sabido de antemano dónde estaban esas gotas en la cañería y teniendo en cuenta la ley de la gravedad, las pautas que sigue siempre el movimiento de los líquidos, la posición del orificio del grifo, etc., habría podido seguramente determinar qué gota debía salir en primer lugar y cuál en cuarto. Lo mismo ocurre con todos los sucesos que observo a mi alrededor e incluso con la mayoría de los que le pasan a mi cuerpo (respiración, circulación sanguínea,

tropezón con la piedra que no he visto, etc.). En cada caso puedo remontarme a una situación anterior que hace inevitable lo que pasó luego. Sólo mi ignorancia de cómo están las cosas en el momento A justifica que me sorprenda de lo que pasa luego en el momento B. La doctrina *determinista* (uno de los más antiguos y persistentes puntos de vista filosóficos) establece que si yo supiese cómo están dispuestas todas las piezas del mundo ahora y conociera exhaustivamente todas las leyes físicas, podría describir sin error cuanto va a ocurrir en el mundo dentro de un minuto o dentro de cien años. Como yo también soy una parte del universo, debo estar

sometido a la misma determinación causal que lo demás. ¿Dónde queda entonces el «sí o no» de la libertad? ¿No sería el acto libre aquel que no puedo prever ni siquiera conociendo por completo la situación anterior del universo, es decir un acto que *inventaría* su propia causa y no dependería de ninguna precedente?

Dejemos de lado ahora la cuestión de si una doctrina «determinista» estricta es realmente compatible con los planteamientos de la física cuántica contemporánea. El principio de incertidumbre de Heisenberg parece implicar una visión mucho más abierta

de las determinaciones causales en el universo material... o al menos de la forma en que nosotros podemos estudiarlo. El premio Nobel de física Ilya Prigogine y el gran matemático Rene Thom polemizaron hace algunos años sobre este asunto, el primero abogando por un *cierto* indeterminismo y el segundo sosteniendo *cierto* determinismo más semejante al tradicional. Carezco de la más leve competencia para intervenir en el debate, pero creo posible al menos asegurar que ni el determinismo «fuerte» de un Laplace hace doscientos años ni el indeterminismo relativo de Heisenberg o Prigogine hoy pueden responder a la

pregunta sobre la libertad humana. Porque la cuestión de la libertad no se plantea en el terreno de la causalidad física —nadie supone que los actos humanos carecen de causas que puedan explicar las leyes de la ciencia experimental, por ejemplo la neurofisiología— sino en el de la *acción* humana en cuanto tal, que no puede ser vista solamente desde fuera como secuencia de sucesos sino que debe también ser considerada *desde dentro* haciendo intervenir variables tan difíciles de manejar como la «voluntad», la «intención», los «motivos», la «previsión», etc.

La mera indeterminación científica no equivale a la «libertad»: los electrones pueden ser imprevisibles, pero no «libres» en ningún sentido relevante de la palabra. Y también al revés: lo físico o fisiológicamente determinado no tiene por qué excluir la emergencia de la acción libre. Si nadie discute que la vida proviene de lo que no está vivo y la conciencia de lo que carece de ella, ¿por qué la libertad no podría provenir de aquellas formas materiales estrictamente determinadas?

Intentemos precisar algo mejor la noción que se nos ha convertido en problemática (lo cual por cierto ha de

ser *siempre* el primer paso de cualquier análisis filosófico que no quiere deslumbrar o sorprender sino entender, es decir, de la filosofía *honrada*). Para empezar digamos que la libertad no parece suponer un acto sin causa previa, un milagro que interrumpe la cadena de los efectos y sus causas (según la expresión de Spinoza, un nuevo «imperio dentro del imperio general» del mundo) sino otro tipo de causa que también debe ser considerado junto al resto. Hablar de libertad no implica renunciar a la causación sino ampliarla y profundizar en ella. La «acción» es libre porque su causa es un sujeto capaz de querer, de elegir y de poner en

práctica proyectos, es decir, de realizar *intenciones*. En este sentido, el simple acto de levantar el brazo que antes hemos comentado difícilmente puede ser considerado una «acción» salvo que venga encuadrado en un marco intencional más amplio: levanto el brazo para pedir la palabra en una asamblea, para llamar al timbre, o a un taxi..., ¡o incluso para probar en una discusión filosófica que soy libre dueño de mis actos! Por otro lado, los deseos o proyectos de ese sujeto capaz de actuar intencionalmente sin duda tienen también sus propias causas antecedentes, sean «apetitos», «motivos» o «razones». Volveremos sobre ello. Baste ahora

dejar sentado que la libertad no es una ruptura en la cadena de la causalidad sino una nueva línea de consideración práctica que la enriquece. Decir «he hecho libremente esta acción» no equivale a «esta acción no es efecto de ninguna causa» sino más bien a «la causa de esta acción soy yo en cuanto sujeto».

El término «libertad» suele recibir tres usos distintos que a menudo se confunden en los debates sobre el tema y que convendría intentar distinguir al menos en la medida de lo posible.

a) La libertad como disponibilidad

para actuar de acuerdo con los propios deseos o proyectos. Es el sentido más común de la palabra, al que nos referimos la mayoría de las veces que aparece el tema en nuestra conversación. Alude a cuando carecemos de impedimentos físicos, psicológicos o legales para obrar tal como queremos. Según esta acepción, es libre (de moverse, de ir y venir) quien no está atado o encarcelado ni padece algún tipo de parálisis; es libre (de hablar o callar, de mentir o decir la verdad) quien no se halla amenazado, sometido a torturas o drogado; también es libre (de participar en la vida pública, de aspirar a cargos políticos) quien no esté

marginado ni excluido por leyes discriminatorias, quien no padezca los excesos atroces de la miseria o la ignorancia, etc. A mi juicio, esta perspectiva de la libertad implica no sólo poder intentar lo que se quiere sino también una cierta probabilidad de lograrlo. Si no hay perspectiva ninguna de éxito, tampoco diríamos que hay libertad: ante lo *imposible* nadie es realmente libre.

b) La libertad de querer lo que quiero y no sólo de hacer o intentar hacer lo que quiero. Se trata de un nivel más sutil y menos obvio del concepto «libertad». Por muy atado y encarcelado

que esté, nadie podrá impedirme querer realizar determinado viaje: sólo me pueden impedir realizarlo efectivamente. Si yo no quiero, nadie puede obligarme a odiar a mi torturador ni a creer los dogmas que trata de imponerme por la fuerza. La espontaneidad de mi querer es libre aunque las circunstancias hagan que la posibilidad de ponerlo en práctica sean nulas. Los sabios estoicos insistieron orgullosamente en esta invulnerable libertad de la voluntad humana. El curso de los acontecimientos no está en mi mano (una simple piedra en el zapato puede interrumpir mi camino) pero la rectitud de mi intención (¡o su

perversidad!) desafía a las leyes de la física y del estado. Un ejemplo entre mil nos lo brinda el estoico Catón, en la Roma antigua, cuando apoyó a los republicanos sublevados contra César. Después de que los rebeldes fueron derrotados comentó, según Plutarco: «La causa de los vencidos desagradó a los dioses pero fue del agrado de Catón». Los dioses (la necesidad, la historia, lo irremediable) pueden vencer a los propósitos humanos pero no pueden impedir que los humanos tengan esos propósitos y no otros.

c) La libertad de querer lo que no queremos y de no querer lo que de hecho

queremos. Sin duda la más extraña y difícil tanto de explicar como de comprender. Para aproximarnos a ella señalemos que los humanos no sólo sentimos deseos sino también deseos sobre los deseos que tenemos; no sólo tenemos intenciones, sino que quisiéramos tener ciertas intenciones... ¡aunque de hecho no las tengamos!

Supongamos que paso junto a una casa en llamas y oigo llorar dentro a un niño; no quiero entrar a intentar salvarle (me da miedo, es muy peligroso, para eso están los bomberos...) pero a la vez *quisiera querer* entrar a salvarle, porque me gustaría no tener tanto miedo al peligro y vivir en un mundo en el que

los adultos ayudasen a los niños en caso de incendio. Soy lo que quiero ser pero a la vez quisiera ser de otra forma, querer otras cosas, querer *mejor*. Cualquiera puede huir del peligro, pero nadie quiere ser cobarde; a veces me apetece o me interesa mentir, pero no quisiera considerarme un mentiroso; me gusta beber pero no quiero convertirme en alcohólico. No es idéntico lo que yo «quiero hacer ahora» y lo que yo «quiero *ser*». Cuando me preguntan qué quiero hacer expreso mi querer inmediato, directo, pero cuando me preguntan qué quiero ser (o cómo quiero ser) respondo expresando lo que quisiera querer, lo que creo que me

convendría querer, lo que me haría no sólo «querer» libremente sino también «ser» libremente. El poeta latino Ovidio expresó esta contradicción entre formas de querer en un verso: «*Video meliora proboque, deteriora sequor*» (veo lo que es mejor y lo apruebo, pero sigo haciendo lo peor: es decir, sigo queriendo lo que no me gustaría querer). Este tipo de libertad nos acerca a un vértigo infinito: porque yo podría querer querer lo que no quiero, querer querer lo que no quiero querer, querer querer querer lo que quiero o no quiero efectivamente querer, etc. ¿Dónde establecer la última frontera del querer, es decir de mi voluntad libre como

sujeto?

Un gran pensador moderno de la voluntad, Arthur Schopenhauer, negó a comienzos del pasado siglo la existencia de libertad en la tercera acepción señalada del término. Según él, los humanos —como el resto de los seres, en uno u otro grado— estamos formados básicamente de voluntad, de «querer» (querer vivir, querer devorar o poseer, etc.). Para él, literalmente, *somos lo que queremos* no en el sentido de habernos configurado según nuestros deseos sino de estar íntimamente constituidos por ellos. De modo que sin duda puede asegurarse que poseemos «libertad» en

el segundo de los sentidos antes explicados. Nada puede impedirme «querer» lo que quiero como nada puede vetarme «ser lo que soy», puesto que soy precisamente lo que quiero (no el objetivo resultante de mis deseos — infinitos, inaplacables según Schopenhauer— sino el conjunto mismo de tales deseos, su incesante actividad). Pero tampoco puedo realmente querer o dejar de querer lo que quiero. Es decir, soy lo que quiero pero inevitablemente también quiero lo que soy, quiero los querereres que me hacen ser. Puedo elegir lo que quiero hacer a partir de mi voluntad (concebida como mi «carácter», como el modelo de

individuo que soy, que siempre se inclinará ante un tipo de motivos y rechazará otros, etc.) pero no es posible elegir mi voluntad misma ni modificarla a mi arbitrio. No puedo *optar* sobre lo que me permite querer. De modo que, según Schopenhauer, es compatible la más radical de las libertades («soy lo que quiero ser») con el más estricto determinismo («no tengo más remedio que ser lo que soy»). Uno se puede hacer ilusiones sobre lo que le gustaría ser hasta que un motivo irresistible nos *demuestra* lo que realmente somos y lo que queremos. Por eso, señala Schopenhauer, rogamos en la oración del padrenuestro «no nos caer en la

tentación, no nos induzca a la tentación: ¡Dios mío, no permitas que conozca lo peor de lo que quiero libremente hacer, es decir no me reveles cómo soy!». ¿Hará falta decir que Sigmund Freud, inventor del psicoanálisis, compartió desde su doctrina del inconsciente gran parte de la perspectiva schopenhaueriana?

En cambio en el siglo XX el francés Jean-Paul Sartre acuñó toda una metafísica radical de la libertad según la tercera acepción del concepto. Fue llamada «existencialismo» puesto que según él lo primordial en el hombre es el hecho de que existe y que debe

inventarse a sí mismo, sin estar predeterminado por ningún tipo de esencia o carácter inmutable. El lema que mejor condensa el pensamiento de Sartre es una frase tomada de Hegel — un contemporáneo de Schopenhauer especialmente odiado por éste— según la cual «el hombre no es lo que es y es lo que no es». Este aparente trabalenguas puede ser razonablemente aclarado: los humanos no somos algo dado previamente de una vez por todas, algo «programado» de antemano, ni siquiera ese «algo» que cada cual pretendemos establecer como nuestra verdadera identidad —nuestra profesión, nuestra nacionalidad, nuestra

religión, etc.—, sino que somos lo que no somos, lo que aún no somos o lo que anhelamos ser, nuestra capacidad de inventarnos permanentemente, de transgredir nuestros límites, la capacidad de *desmentir* lo que previamente hemos sido. Para Sartre, el hombre no es *nada* sino la disposición permanente a elegir y revocar lo que quiere llegar a ser. Nada nos determina a ser tal o cual cosa, ni desde fuera ni desde dentro de nosotros mismos. A pesar de que a veces intentamos refugiarnos en lo que hemos elegido ser como si constituyera un destino irremediable —«soy ingeniero, español, monógamo, cristiano, etc.»—, lo cierto

es que siempre estamos *abiertos* a transformarnos o a cambiar de camino. Si no cambiamos no es porque «tengamos» que elegir como elegimos y ser lo que somos sino porque «queremos» ser de tal o cual manera y no de otra.

Pero ¿y las determinaciones que provienen de nuestra situación histórica, de nuestra clase social o de nuestras condiciones físicas y psíquicas? ¿Y los obstáculos que la realidad opone a nuestros proyectos? Para Sartre, tampoco nada de esto impide el ejercicio de la libertad porque siempre se es libre «dentro de un estado de cosas

y frente a ese estado de cosas». Soy yo quien elijo resignarme a mi condición social o rebelarme contra ella y transformarla, soy yo quien descubre las adversidades de mi cuerpo o de la realidad al proponerme objetivos que las desafían. ¡Hasta los obstáculos que bloquean el ejercicio de mi libertad provienen de mi determinación de ser libre y de serlo de tal o cual manera que nada me impone! La tartamudez sólo era un impedimento para Demóstenes porque éste libremente había decidido convertirse en orador... La libertad humana, entendida en el sentido radical que le otorga Sartre, es la vocación de *negar* todo lo que nos rodea en la

realidad y de proyectar otra realidad alternativa a partir de nuestros deseos y pasiones libremente asumidos. Podemos fracasar en el intento (de hecho, siempre fracasamos, siempre nos estrellamos de alguna manera contra lo real, «el hombre es una pasión *inútil*»), pero no podemos dejar de intentarlo ni renunciar a tal empeño pretextando la necesidad invencible de las cosas. Lo único que los humanos no podemos elegir es entre ser o no ser libres: estamos *condenados* a la libertad, por paradójica que pueda sonar esta fórmula sartriana, ya que es la libertad lo que nos define en cuanto humanos.

La noción de «libertad» tiene una amplia gama de aplicaciones teóricas y uno puede muy bien aceptarla en uno de sus sentidos y rechazarla en otros. En todas sus formas, reconocernos «libres» supone admitir que los humanos *orientamos* nuestra actividad de acuerdo a «intenciones» que agrupan una serie de acciones concatenadas. Por ejemplo, tengo intención esta mañana de coger el tren: con tal fin, pongo la noche antes el despertador a una hora determinada, me levanto temprano, me lavo, me visto, bajo en ascensor hasta la calle, busco un taxi, le pido que me lleve a la estación, etc. ¿Dónde está el peso de mi acción libre, en la intención de tomar el tren o

en cada uno de los pasos necesarios para ese fin? Algunos filósofos, como Donald Davidson, sostienen que las únicas verdaderas acciones que existen son las más simples y primitivas, es decir los movimientos corporales voluntarios. Esos gestos pueden ser «narrados» de acuerdo a diversas historias, algunas de las cuales estarán centradas en mis proyectos o intenciones y otras en lógicas narrativas distintas (por ejemplo, las que incluyan los efectos no deseados de mis acciones intencionalmente deseadas).

Por otra parte, salvo algún sartriano ultraradical no creo que nadie niegue

que los humanos tenemos apetitos instintivos que nos impulsan en muchas ocasiones a actuar. Pero también parece evidente que no somos simplemente arrastrados por los objetos de nuestro instinto sino que a la vez permanecemos en nosotros mismos, sabiéndonos *agentes* y estilizando las satisfacciones instintivas de acuerdo a diferentes proyectos vitales. Aunque algunos de nuestros fines sean irremediabiles y no elegidos (nutrición, sexo, autoconservación, etcétera) intentamos cumplirlos de modos no irremediabiles, optativos. De ahí que además de apetitos podamos señalar también como causas de nuestras acciones «motivos» a más

largo plazo e incluso «razones», es decir consideraciones que buscan ser compartidas por nuestros semejantes. Recuérdense lo que dijimos en el capítulo segundo sobre lo «racional», la búsqueda de los mejores instrumentos para vérnoslas con los objetos, y lo «razonable», el procedimiento de tratar con sujetos a los que suponemos tan dotados de intenciones respetables como nosotros mismos. Sin considerar ambos tipos de motivos racionales es difícil, por no decir imposible, *comprender* verdaderamente la acción humana. Los instintos y el resto de las fuerzas de la naturaleza bastan para *explicar* los acontecimientos protagonizados por

humanos, tal como puede explicarse el comportamiento de los animales, el crecimiento de las plantas o la caída de los sólidos hacia el planeta que los atrae. Pero la comprensión total de la actividad humana exige además una perspectiva interna al sujeto agente que reconozca las conexiones entre lo que pensamos y lo que hacemos, entre nuestro universo simbólico y nuestro desempeño vital en el mundo físico.

En cualquier caso, ¿por qué es tan *importante* para nosotros la cuestión de la libertad, sea para afirmarla con arrobos entusiasmados y orgullosos o para negarla con no menor energía? El

escéptico David Hume, que era fundamentalmente determinista, sostuvo que la idea de libertad es compatible con el determinismo porque no se refiere a la causalidad física sino a la causalidad *social*. Necesitamos creer en cierta medida en la libertad para poder atribuir cada uno de los sucesos protagonizados por humanos a un sujeto responsable, que pueda ser elogiado o censurado —y castigado, llegado el caso— por su acción. La libertad es imprescindible para establecer responsabilidades, porque sin *responsabilidad* no se puede articular la convivencia en ningún tipo de sociedad. Por eso ser libre no sólo es un motivo

de orgullo sino también de zozobra y hasta de angustia. Asumir nuestra libertad supone aceptar nuestra responsabilidad por lo que hacemos, incluso por lo que intentamos hacer o por algunas consecuencias indeseables de nuestros actos.

Ser libre no es responder victorioso «¡yo he sido!» a la hora del reparto de premios, sino también admitir «¡he sido yo!» cuando se busca al culpable de una fechoría. Para lo primero siempre hay voluntarios, pero en el segundo caso lo usual es refugiarse en el peso abrumador de las circunstancias: el estafador de viudas achacará sus delitos al temprano

abandono de sus padres, a las tentaciones de la sociedad de consumo o a los malos ejemplos de la televisión... mientras que quien recibe el premio Nobel sólo hablará de su esfuerzo frente al destino adverso y de sus méritos. Nadie quiere ser resumido simplemente en el catálogo de sus malas acciones: a quien nos reprocha un atropello le respondemos «no pude evitarlo, quisiera haberte visto en mi lugar, yo no soy así, etcétera», intentando a la vez trasladar la culpa a la sociedad en que vivimos o al sistema capitalista pero conservando abierta la posibilidad de ser limpios, desinteresados, valientes, *mejores*. Por eso la libertad no es algo así como un

galardón sino también una carga y muchas personas dudosamente maduras —es decir, poco autónomas, poco conscientes de sí mismas— prefieren renunciar a ella y traspasarla a un líder social que a la vez tome las decisiones y soporte el peso de las culpas. El psicoanalista Erich Fromm escribió un libro titulado *Miedo a la libertad* en el que analizaba desde esta óptica los fervores masivos que el totalitarismo nazi o bolchevique han despertado en nuestro siglo.

Pero la cuestión de la «responsabilidad» proviene de mucho antes. En la tragedia griega, por

ejemplo, la responsabilidad se convierte a veces en el *destino* ineluctable del personaje, que —como le ocurre a Edipo en las tragedias de Sófocles *Edipo Rey* y *Edipo en Colono*— tiene que cumplir aun sin querer ni saber aquellas acciones a las que está predestinado pero sin dejar a la vez de comprender los dispositivos voluntarios que le enredan en esa maquinaria fatal. Nuestro querer nos arrastra a lo irremediable pero luego lo irremediable debe ser asumido como la parte ciega de nuestro querer: aceptar que debíamos ser culpables nos abre los ojos sobre lo que somos y así *purifica* lo que podemos llegar a ser. Los griegos no

conocieron la noción de «libertad» en el segundo y tercero de los sentidos antes explicados, por tanto tampoco tuvieron una noción de responsabilidad realmente «personalizada», es decir ligada a la *intención* subjetiva del agente y no a la objetividad del hecho realizado. La maldición del culpable cae sobre Edipo por crímenes que ignora haber cometido (matar a su padre, acostarse con su madre) y que después debe asumir como parte del destino que le pertenece... y al que pertenece. Según Sófocles, lo que nos hace responsables no es lo que proyectamos hacer ni tampoco lo que hacemos efectivamente sino la reflexión sobre lo que hemos hecho.

A comienzos de la modernidad, es sin duda otro gran trágico — Shakespeare— quien mejor ha desmenuzado los entresijos contradictorios de la libertad en acción. Sus personajes son lúcida y terriblemente conscientes del vértigo en el que oscila quien desea lo que la acción promete pero tiembla ante la cadena culpabilizadora con la que nos amarra. Así por ejemplo Macbeth, cuando vacila en la noche atroz antes de asesinar al rey Duncan —lo que le otorgará la corona que desea— sopesando estremecido la responsabilidad ineludible que caerá

sobre él: «¡Si con hacerlo quedara hecho!... Lo mejor entonces sería hacerlo sin tardanza. ¡Si el asesinato zanjara todas las consecuencias y con su cesación se asegurase el éxito!... ¡Si este golpe fuera el todo, sólo el todo, sobre el banco de arena y el bajío de este mundo saltaríamos a la vida futura! Pero en estos casos se nos juzga aquí mismo; damos simplemente lecciones sangrientas que, aprendidas, se vuelven para atormentar a su inventor» (acto I escena VII. Trad. de Astrana Marín). Macbeth quiere la acción (el asesinato de Duncan) y quiere lo que conseguirá por medio de esa acción (el trono), pero no quisiera quedar *vinculado* para

siempre a la acción, tener que responsabilizarse de ella ante los que le pidan cuentas o saquen la atroz lección de su crimen. Si se tratase simplemente de hacerlo y eso fuese todo, lo haría sin remilgos; pero la responsabilidad es la contrapartida necesaria de la libertad, su reverso, quizá —como apunta Hume— el fundamento mismo de la exigencia de libertad: las acciones deben ser libres para que alguien responda de cada una de ellas. El sujeto es libre para hacerlas aunque no para *desprenderse* de sus consecuencias...

Sófocles o Shakespeare suelen hablar de una responsabilidad

«culpable» y no simplemente por gusto sensa-cionalista: el lazo entre libertad y responsabilidad se hace más evidente cuando la primera nos apetece y la segunda nos asusta. O sea, cuando nos hallamos ante una *tentación*. En nuestra época abundan las teorías que pretenden disculparnos del peso responsable de la libertad en cuanto se nos hace fastidioso: el mérito positivo de mis acciones es mío, pero mi culpabilidad puedo repartirla con mis padres, con la genética, con la educación recibida, con la situación histórica, con el sistema económico, con cualquiera de las circunstancias que no está en mi mano controlar. Todos somos culpables de

todo, luego nadie es culpable principal de nada. En mis clases de ética suelo poner el siguiente caso práctico, que adorno según mi inspiración ese día. Supongamos una mujer cuyo marido emprende un largo viaje; la mujer aprovecha esa ausencia para reunirse con un amante; de un día para otro, el marido desconfiado anuncia su vuelta y exige la presencia de su esposa en el aeropuerto para recibirle. Para llegar hasta el aeropuerto, la mujer debe atravesar un bosque donde se oculta un temible asesino. Asustada, pide a su amante que la acompañe pero éste se niega porque no desea enfrentarse con el marido; solicita entonces su protección

al único guardia que hay en el pueblo, el cual también le dice que no puede ir con ella, ya que debe atender con idéntico celo al resto de los ciudadanos; acude a diversos vecinos y vecinas no obteniendo más que rechazos, unos por miedo y otros por comodidad. Finalmente emprende el viaje sola y es asesinada por el criminal del bosque. Pregunta: ¿quién es el responsable de su muerte? Suelo obtener respuestas para todos los gustos, según la personalidad del interrogado o la interrogada. Los hay que culpan a la intransigencia del marido, a la cobardía del amante, a la poca profesionalidad del guardia, al mal funcionamiento de las instituciones que

nos prometen seguridad, a la insolidaridad de los vecinos, incluso a la mala conciencia de la propia asesinada... Pocos suelen responder lo obvio: que el Culpable (con mayúscula de responsable principal del crimen) es el asesino mismo que la mata. Sin duda en la responsabilidad de cada acción intervienen numerosas circunstancias que pueden servir de atenuantes y a veces diluir al máximo la culpa en cuanto tal, pero nunca hasta el punto de «desligar» totalmente del acto al agente que intencionalmente lo realiza. Comprender todos los aspectos de una acción puede llevar a perdonarla pero nunca a borrar por completo la

responsabilidad del sujeto libre: en caso contrario, ya no se trataría de una acción sino de un accidente fatal. Aunque ¿no será precisamente la libertad misma el accidente fatal de la vida humana en sociedad?

Una de las reflexiones más enigmáticamente sugestivas sobre la vinculación entre acción y responsabilidad es la planteada en el «Bhagavad Gita» o «Canción del Señor», un largo poema dialogado compuesto probablemente en el siglo ni a. de C., incluido en el *Mahabharata*^ la gran epopeya hindú. El héroe Arjuna avanza en su carro de guerra hacia las

tropas enemigas y dispone las flechas con las que ha de exterminar a cuantos pueda. Pero entre los adversarios a los que debe intentar matar distingue a varios parientes y amigos (se trata de una guerra civil, fratricida) y ello le angustia hasta el punto de plantearse seriamente abandonar el combate. Entonces el auriga que conduce su carro de combate y que no es otro que el dios Krisna manifiesta su identidad, aleccionándole sobre su deber. Según Krisna, el escrúpulo ante la tarea de matar de la acción —que no es un mero prejuicio occidental, puesto que Arjuna lo experimenta cuando está a punto de masacrar a sus parientes ni más ni

menos que Macbeth antes de decidirse al asesinato de Duncan— se alivia con el chocante razonamiento de que hay que perpetrar lo evitable como si fuese inevitable. En el fondo, actuar «conscientemente» no es sino comprender de qué modo todos somos *actuados* por lo aparente y reconocer nuestra identidad con lo que siempre *es* pero nunca *hace*. Podemos encontrar paralelismos entre esta perspectiva oriental y la forma de pensar de los estoicos o de Spinoza, aunque premisas semejantes desembocan en reglas prácticas muy distintas: en el pensamiento occidental, la consideración objetiva del entramado

causal dentro del que actuamos permite «entender» mejor la acción pero nunca «desentendernos» de ella, es decir de sus objetivos y consecuencias. Así pueden comprenderse mejor los respetuosos reproches que un gran admirador de la sabiduría hindú como Octavio Paz formula (en su libro *Vislumbres de la India*) contra esta doctrina del Bhagavad Gita: «El desprendimiento de Arjuna, es un acto íntimo, una renuncia a sí mismo y a sus apetitos, un acto de heroísmo espiritual y que, sin embargo, no revela amor al prójimo. Arjuna no salva a nadie excepto a sí mismo... lo menos que se puede decir es que Krisna predica un

desinterés sin filantropía».

Ser libre es responder por nuestros actos y siempre se responde ante los otros, con los otros como víctimas, como testigos y como jueces. Sin embargo, todos parece que buscamos «algo» que nos aligere la gravosa carga de la libertad. ¿No podemos suponer que nuestra naturaleza humana es libre pero que dentro de esa «necesaria» libertad actuamos tan inocentemente como crecen las plantas o se desenvuelven los animales? Si somos libres «por naturaleza», ¿no marcará la propia naturaleza el ámbito de eficacia de nuestra libertad? ¿ En qué se

distingue lo irremediablemente libre de nuestra condición natural de lo simplemente irremediable de otros seres naturales? Quizá un indicio de respuesta nos lo brinde este hermoso poema de la polaca Wistiawa Szymborska:

El águila ratonera no suele reprocharse nada.
Carece de escrúpulos la pantera negra.
Las pirañas no dudan de la honradez de sus actos.
Y el crótalo a la autoaprobación constante se entrega.
El chacal autocrítico está aún por nacer.
La langosta, el caimán, la triquina y el tábano
viven satisfechos de ser como son.
[...] En el tercer planeta del sol,
la conciencia limpia y tranquila
es un síntoma primordial de animalidad [\[24\]](#).

El hombre parece ser el único

animal que puede estar descontento de sí mismo: el *arrepentimiento* es una de las posibilidades siempre abiertas a la autoconciencia del agente libre. Pero, si somos naturalmente libres, ¿cómo podemos arrepentimos de aquello que hacemos con nuestra libertad natural? ¿Cómo puede traernos conflictos íntimos el desarrollo de lo que naturalmente somos? Debemos entonces dilucidar ahora cuál es nuestra naturaleza y qué sentido tiene la noción de «naturaleza» para nosotros, los animales capaces de mala conciencia.

Da que pensar...

¿Qué significa «habitar» el mundo?

¿Se trata simplemente de estar contenidos en él o de formar parte de él? ¿Qué es «actuar»? ¿Es lo mismo «hacer algo» que «ejecutar una acción»? ¿Puede haber acciones «involuntarias»? ¿Cómo sabemos que hacemos algo voluntariamente? ¿Hay cosas que hacemos voluntariamente pero también «sin querer»? ¿Es lo mismo «decidir hacer algo» que «hacerlo»? «Querer mover mi brazo» y «moverlo» ¿son dos acciones o una sola? ¿Cuándo se puede decir que actúo libremente? Si no lo hago libremente ¿se puede decir que «actúo»? ¿Qué dice la teoría

determinista? ¿Pueden resultar compatibles cierto determinismo y cierto tipo de libertad? ¿Es la física contemporánea «determinista» en el mismo sentido en que lo fue la física clásica? ¿Tiene algo —mucho o poco— que ver el determinismo de la física con el problema de la libertad humana? ¿Cuáles son los diferentes usos que recibe la noción de «libertad»? ¿Podemos aceptar ser libres en uno de ellos pero no en otro u otros? ¿Cómo se relaciona la libertad con las exigencias de la vida en sociedad? ¿Qué significa «ser responsable» o «hacerse responsable» de una acción? ¿Puede haber acciones

de las que seamos responsables todos o de las que no sea nadie responsable? ¿Cómo entiende la responsabilidad de la acción la tragedia griega, Shakespeare y el Bhagavad Gita? ¿Podríamos arrepentimos de lo que hacemos si no fuésemos libres de hacerlo o no hacerlo? Si somos libres por naturaleza, ¿es antinatural tener mala conciencia por lo que libremente hemos hecho?

Capítulo Séptimo

Artificiales por naturaleza

En el capítulo cuarto planteamos un esbozo genérico del hombre como «animal simbólico», señalando los rasgos característicos que le definen frente a otros seres vivos con los cuales —por lo demás— guarda también un parentesco indudable. Los símbolos son convencionales, por tanto el hombre es un animal «convencional», un ser vivo capaz de establecer, aprender y

practicar acuerdos de significado con sus semejantes. Pero ahora deberíamos preguntarnos si existe una naturaleza humana, si los humanos estamos formados por la naturaleza y formamos parte de ella, si somos también «seres naturales» además de —¿a pesar de?— ser «convencionales», si hay contradicción o incompatibilidad entre lo uno y lo otro. Nos interesan estas preguntas porque quizá conocer nuestra naturaleza o nuestra relación con la naturaleza nos pueda orientar respecto a cómo actuar y cómo emplear convenientemente nuestra libertad. Después de todo, cuando queremos aprobar o disculpar un comportamiento

solemos decir que es «natural» actuar así; y también reprobamos algunas conductas diciendo que son «antinaturales» o contrarias a la naturaleza. ¿Qué queremos decir cuando hacemos tales comentarios?

En nuestra época se oye hablar mucho de la «naturaleza». Las actitudes ecologistas nos previenen contra ciertas formas de obrar que representan amenazas contra lo «natural», ya que ponen en peligro a la «naturaleza» por medio de abusos técnicos, polución industrial, sobreexplotación de los recursos, aniquilación de especies vivientes, manipulaciones genéticas,

etcétera. Algunos sostienen que muchos de nuestros males provienen de haberle vuelto la espalda a lo «natural» y recomiendan volver a la «naturaleza», considerarnos parte de ella y no sus dueños tiránicos, dejarnos en cierto modo guiar por ella. Deberíamos, según este punto de vista bastante extendido, manejar fuentes de energía y consumir productos «naturales». Otros creen que tales actitudes nos devuelven a la barbarie, a épocas primitivas, nos hacen desandar el camino del progreso científico al que nada puede ni debe detener. Señalan que la supuesta norma de lo «natural» también sirve para descalificar represivamente como

«antinaturales» ciertas reivindicaciones sociales, por ejemplo las del feminismo o las de los homosexuales. Preguntemos de nuevo: ¿de qué estamos hablando tan apasionadamente?

Como ya he indicado en varias ocasiones a lo largo de los capítulos anteriores, nuestra primera tarea filosófica —¡aunque desde luego no la única!— tendrá que consistir en precisar lo más posible los usos de la noción sobre la que se establece la controversia, en este caso «naturaleza» o «natural». Sólo la mala filosofía empieza inventando nuevos términos rimbombantes que nadie entiende en

lugar de proponerse aclarar qué entendemos por medio de las palabras comunes que habitualmente utilizamos. Evidentemente no parece que nos estemos refiriendo a lo mismo cuando decimos que la gravitación es una ley de la Naturaleza descubierta por Newton, que es natural que las madres quieran a sus hijos, que la naturaleza es muy hermosa, que naturalmente el agredido reacciona contra su agresor, que los seres humanos somos iguales por naturaleza y que lo más natural es bajar por la escalera o por el ascensor, no saltar desde un sexto piso a la calle. Miremos todo esto un poco más detenidamente.

¿Cuáles son los principales usos del término «naturaleza»? El primero de ellos es el que recibe en el título del famoso poema de Lucrecio, «*De Rerum Natura*» o «De la naturaleza de las cosas». Cada una de las cosas que existen en el universo tiene su propia naturaleza, es decir su propia *forma de ser*. El siglo pasado, una de las personas más lúcidas y honestas que se han dedicado a la filosofía —John Stuart Mill— escribió una obrita breve titulada precisamente *La naturaleza* y que comenzaba así: «¿Qué quiere decirse cuando hablamos de la "naturaleza" de un objeto particular, tal y como el fuego,

el agua, o cualquier planta o animal? Evidentemente, el *conjunto* o agregado de sus poderes o propiedades; los modos en que dicho objeto actúa sobre otras cosas (incluyendo entre éstas los sentidos del observador), y los modos en que otras actúan sobre él» [\[25\]](#). Quizá también deberíamos añadir explícitamente a estos rasgos —porque de otro modo Lucrecio no nos lo perdonaría— la composición física y la *génesis* de tal objeto o cosa. La naturaleza de algo es su forma de ser, de llegar a ser y de operar en el conjunto del resto de lo existente. De modo que la Naturaleza con mayúscula será el conjunto de los poderes o propiedades

de todas las cosas, tanto de las que hay como de las que podría llegar a haber, según señala con razón Stuart Mill: «Así, "Naturaleza", en su acepción más simple es el nombre colectivo para todos los hechos, tanto para los que se dan como para los meramente posibles; o (para hablar con mayor precisión) un nombre para el modo, en parte conocido y en parte desconocido para nosotros, en que las cosas acontecen».

Por supuesto, nos estamos refiriendo realmente a *todo* lo que existe en el universo o puede existir, sea animado o inanimado, racional o irracional, incluyendo también las mesas, los

castillos, los aviones intercontinentales y demás artefactos que los humanos producimos. Cualquiera de las cosas hechas por el hombre tiene también su naturaleza, lo mismo que una flor o un río, y responde a propiedades físicas y químicas que comparte con muchos seres no humanamente fabricados. En este sentido, nada de lo que el hombre haga puede ir contra la naturaleza, ni destruirla o perjudicarla porque los productos humanos también forman parte de ella (no está en la mano del hombre «violarse» a la naturaleza sino sólo utilizar de un modo u otro sus pautas). Un pesticida no es ni más ni menos «natural» que el agua clara de la fuente,

la bomba atómica responde a principios tan naturales como el amanecer o la fabricación de panales por las abejas, el incendio intencionalmente provocado es tan «natural» como el bosque devastado por él. El hombre puede destruir ciertos objetos naturales o perjudicar a otros seres vivos pero siempre siguiendo procedimientos que se basan en la naturaleza misma de las cosas. En este primer sentido del término se da una continuidad natural entre todo lo que existe o sucede en la realidad.

Pero hay otro sentido de la palabra «naturaleza» según el cual es natural todo aquello que aparece en el mundo

sin intervención humana. En el libro X de su *Física*, Aristóteles establece que son seres naturales los que tienen su principio y finalidad en sí mismos, es decir los que son *espontáneamente* lo que son y como son. Por el contrario, una cama o una computadora tienen su principio en la capacidad productiva humana y responden a fines que los hombres se han propuesto. Por un lado, están entonces los seres naturales, brotados de una espontaneidad creadora que llamamos en su conjunto «naturaleza»; y por otro los objetos *artificiales*, fruto del arte o la técnica humana (la palabra griega *tejné*, de donde proviene nuestra «técnica»,

significa también «arte»). Pero la distinción entre lo uno y lo otro deja preocupantes zonas de penumbra. En 1826 se sintetizó por primera vez en un laboratorio la urea, una sustancia que también existe espontáneamente en la naturaleza: el producto así obtenido ¿debe ser considerado natural, artificial... o artificialmente natural? ¿Son naturales o artificiales las diversas razas de perros, los cerdos Duroc-Jersey o los caballos de carreras? ¿Y las variedades de flores logradas a fuerza de injertos? ¿Es natural o artificial la repoblación forestal? La mayor parte de los paisajes que nos rodean son inseparables de la acción humana, sea

porque haya intervenido activamente en su configuración o por haberse abstenido de intervenir, pudiendo hacerlo. ¿Convierte esta evidencia en «artificial» todo nuestro entorno? Por supuesto, la cuestión más difícil la plantea el propio ser humano, que no llegaría a existir sin la intervención de otros seres humanos que lo engendran física y culturalmente. Según asegura Lévi-Strauss en su *Antropología estructural*, «los hombres no se han hecho menos a sí mismos de lo que han hecho las razas de sus animales domésticos». ¿Somos los humanos naturales, artificiales... o artificiales por naturaleza?

Cuando lo aplicamos al caso del hombre, el término «natural» se contrapone en primer lugar a «cultural»: lo natural es lo *innato*, lo biológicamente determinado, lo que no se elige ni se aprende sino que se padece; en cambio es cultural lo *aprendido*, lo que recibimos por las buenas o por las malas de nuestros semejantes, lo que elegimos o imitamos, cuanto deliberadamente hacemos. Volvamos de nuevo a consultar al antropólogo Lévi-Strauss: «Pongamos que todo lo que es universal en el hombre proviene del orden de la naturaleza y se caracteriza por la

espontaneidad, mientras que todo lo que está sometido a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y lo particular (*Las estructuras elementales del parentesco*). En cuanto a la primera parte de este planteamiento —lo universal en el hombre es natural— conviene señalar que su contraria no es verdadera: lo innato o natural en cada ser humano concreto tiene múltiples particularidades, algunas genéricas y compartidas con muchos otros (el sexo, por ejemplo, o el color de la piel y de los ojos, ciertas malformaciones, etc.), pero otras únicas e irrepetibles (huellas dactilares, dotación genética salvo en gemelos univitelinos, etc.). También

podríamos considerar parte "natural" de cada uno los cambios accidentales que va sufriendo su estructura física, por ejemplo las secuelas que deja la poliomielitis o el simple y universalísimo fenómeno de envejecer, ya que no hay dos personas que envejezcan exactamente igual. Ni ciertamente que mueran igual. Por supuesto, también cabe discutir este último punto: si me quedo cojo tras ser atropellado por un auto, ¿se trata de un percance "natural" o "cultural"? ¿O un percance "cultural" que afecta a mi parte "natural"? Recuerdo ahora el viejo chiste: "¿De qué murió Fulano? De muerte natural. ¿Cómo ocurrió? Le cayó

encima un piano desde un octavo piso. ¿Y a eso le llamas “muerte natural”? Hombre, si no te parece natural que uno se muera cuando le cae encima un piano...”».

Y es que en cada uno de nosotros cualquier rasgo «natural» está siempre contaminado por la cultura y viceversa. Nada más natural y universal en los humanos —como en el resto de los animales— que la necesidad de comer, pero nadie come sin someterse a pautas culturales, reverenciar modas gastronómicas, elegir o rechazar alimentos de acuerdo con hábitos adquiridos: es natural tener que

alimentarse pero siempre nos alimentamos culturalmente. ¡Que se lo pregunten si no a los supervivientes de aquel accidente aéreo en los Andes, que tuvieron que optar entre devorar los cadáveres de otras víctimas o morir de inanición mientras esperaban ser rescatados! Incluso si se hubieran visto obligados a sacrificar finalmente a alguno de entre ellos para seguir alimentándose, seguro que lo hubieran echado a suertes, en lugar de elegir al más gordito como sería «natural»... También es naturalísimo, según parece, el instinto sexual pero no el tabú del incesto, el matrimonio, el amor romántico, los *Veinte poemas de amor y*

una canción desesperada de Pablo Neruda, etc. Resulta «natural» querer guarecerse de las inclemencias del tiempo, pero no construir palacios o chalets adosados, ni siquiera decorar las cuevas con pinturas rupestres... ¿Y qué diremos del poder? Probablemente es muy natural que los más fuertes dominen a los débiles, como le recuerda Cálleles a Sócrates en el *Gorgias* de Platón, pero eso nunca ocurre entre los humanos sin un complicado aparato político y jurídico. Y se da el caso asombroso de que muchas veces los que son física o naturalmente más fuertes obedezcan a un anciano o incluso a un niño por razones culturales cuya «artificialidad» destacó

un amigo de Montaigne, Étienne de la Boétie, en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. La «fuerza» con la que unos hombres se imponen a otros casi nunca es mera superioridad muscular o numérica, siempre necesita pasar a lo simbólico, es decir, «artificializarse»...

Y también puede contarse la historia desde la otra orilla. En las sofisticadas conferencias de política internacional se ven de vez en cuando brillar las garras y colmillos de la fiera «natural» que quizá somos, los oropeles del desfile de modas se explican a fin de cuentas por la codicia carnal de nuestro instinto, y

no fue Proust ni el primer ni el último gran hombre que en su hora postrera olvidó el prestigio de las convenciones para morir, muy naturalmente, llamando a mamá. ¿Cómo entender todo esto? ¿Diremos que el hombre está compuesto de capas superpuestas, como una cebolla, que las más básicas o íntimas son naturales mientras que sobre ellas se ha ido depositando el estrato de la educación, la sociabilidad, los artificios, etc.? Ahora recuerdo que en las novelas de Tarzán —las cuales tanto contribuyeron a la felicidad de mi adolescencia—, cuando el significativamente llamado «hombre-mono» se enfrentaba mucho después de

haber abandonado la jungla a sus enemigos, el comienzo de su ira justiciera solía expresarse más o menos así: «Entonces se rompió la delgada costra de civilización que le cubría y...». ¡Y los malvados podían echarse a temblar! ¿Será sencillamente la cultura una capa o mano de pintura que recubre nuestra naturaleza intacta? Más bien parece que la impregnación convierte en inseparables lo uno y lo otro, tal como escribe en su *Fenomenología de la percepción* un filósofo contemporáneo, Maurice Merleau-Ponty: «Es imposible superponer en el hombre una primera capa de comportamientos que llamaríamos "naturales" y un mundo

cultural o espiritual fabricado. Todo es fabricado y todo es natural en el hombre, como se quiera decir, en el sentido de que no hay una palabra ni una conducta que no deba algo al ser puramente biológico y que al mismo tiempo no se hurte a la sencillez de la vida animal, no desvíe de su sentido las conductas vitales, por una especie de escamoteo y por un genio del equívoco que podría servir para definir al hombre». Por mucho que buceemos hacia el fondo natural de lo humano, siempre hallamos el sello de la cultura mezclando lo adquirido con lo innato; del mismo modo, no hay forma de aislar ninguna actitud o perspectiva cultural que no

huela a zoológico, a condicionamiento simiesco. Lo más natural en los hombres es no serlo nunca del todo.

Aplicado a la conducta humana, ese término de «natural» tiene también otros usos comunes que merece la pena al menos mencionar de pasada porque resultan ilustrativos de lo hasta aquí señalado. Por ejemplo, decimos que un comportamiento es «natural» cuando responde a lo habitual o acostumbrado. Se ha dicho, con razón, que la costumbre es una segunda naturaleza... ¡que muchas veces sustituye o desplaza a la primera! Resulta así «natural» en España empezar una comida tomando sopa para luego

seguir con el plato principal, mientras que los chinos o los japoneses consideran «natural» tomarla más adelante o al final de la colación. Es «natural» lo más antiguo, lo habitual, lo de siempre... razón por la que algunos consideran «antinatural» todo elemento modernizador o que rompe las rutinas establecidas: con esta dificultad chocaron quienes quisieron abolir la esclavitud o la pena de muerte, así como los defensores de la igualdad jurídica y laboral entre hombres y mujeres o quienes luchan contra la discriminación de la homosexualidad.

También suele llamarse «natural» el

comportamiento de los que actúan de manera no premeditada, impulsiva: es «natural», por ejemplo, enfadarse mucho cuando a uno le insultan o echarse a reír cuando ve resbalar a alguien en una piel de plátano. Pero ¿acaso no tiene que ver la educación recibida o la experiencia social de cada cual en tales reacciones supuestamente espontáneas? Quien acaba de romperse una pierna de un resbalón, por ejemplo, no suele reírse al ver caerse a otro sino que acude cojeando a levantarlo... Si el hombre, por muy animal que sea, también es racional, ¿por qué no va a ser tan «natural» pensar lo que se va a decir o hacer como reaccionar sin pensar? Por

último, decimos que una persona deja de portarse «naturalmente» —según su «modo de ser»— cuando cambia de actitud o conducta por influencia de alguna causa exterior: por ejemplo, Fulano era «de natural» alegre hasta que murió su hijo o era pacífico hasta que le provocaron. Pero ¿no es también «natural» cambiar cuando cambian las circunstancias? ¿No revelan tales estímulos externos una «forma de ser» más verdadera —o igual de verdadera— que la hasta entonces demostrada? Recuérdense lo que decía Schopenhauer sobre el «no nos dejes caer en la tentación»...

A fin de cuentas, da la impresión de que los mismos términos de «natural» o «naturaleza humana» encierran aspectos fuertemente culturales. Incluso parecen inventados para servir de contrapeso a la cultura y a la vez de baremo para enjuiciarla y quizá orientarla. Un pensador al que se le suele atribuir especial nostalgia por un prístino «estado de naturaleza» humano, el dieciochesco Juan-Jacobo Rousseau, reconoce en el prefacio a su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*: «No es empresa fácil desenredar lo que hay de originario y de artificial en la Naturaleza actual del hombre, y conocer

bien ese estado (el de Naturaleza) que ya no existe, que quizá nunca ha existido, que probablemente jamás existirá, pero del que es necesario sin embargo tener nociones justas para juzgar bien nuestro estado presente». Necesitamos lo natural o el estado de naturaleza para *valorar* adecuadamente la situación actual (social, moral, etc.) en que vivimos. ¡Lo necesitamos aunque como reconoce honradamente Rousseau, nunca haya existido ni vaya a existir! Tenemos que comparar ese ideal llamado «Naturaleza» con la realidad humana en que actualmente vivimos para determinar si nos alejamos de su perfección o tendemos hacia ella. La

respuesta de Rousseau (y la de casi todos los que proponen este ejercicio valorativo) es que nuestra sociedad actual se aleja del ideal de la Naturaleza y tanto más cuanto más «moderna» es la institución concreta que consideramos (aunque Rousseau cree que no se debe llorar por la inocencia perdida sino tratar de reconstruir algunos de sus mejores logros igualitarios por medio de un nuevo contrato social). En la actualidad, ciertos ecologistas radicales llegan a defender los «derechos» inalienables de la Naturaleza por encima de los mezquinos y depredadores intereses humanos. Inevitablemente, la pregunta es: ¿por qué?

Quienes toman un cierto ideal llamado «Naturaleza» como medida o patrón para valorar la realidad humana entienden al parecer por «Naturaleza» el estado originario en el que todas las cosas, espontáneamente o por designio de su divino Creador, aún eran *como es debido*. Después aparecieron los hombres, crecieron, se multiplicaron y sobre todo «pecaron» (es decir, inventaron artificios no previstos en el plan natural), lo cual les condenó a una forma de vida «antinatural» y malvada, que acabó contaminando su propio entorno natural. Ahora bien, ¿de dónde sacan que la Naturaleza es el ideal de lo

que «debe» ser? Entendida en el primero de los sentidos que antes hemos comentado —el conjunto de las propiedades y «forma de ser» de todas las cosas existentes—, la Naturaleza tiene que ver sólo con lo que las cosas *son*, nunca con lo que «deberían» ser... ¡salvo que decidamos que las cosas siempre deben ser lo que son, lo cual acaba con cualquier «valoración» imaginable! Precisamente lo que parece que nunca encontramos en el mundo natural son «valores», o sea, el Bien y el Mal en sus manifestaciones más indiscutibles. En todo caso, podemos señalar cosas naturalmente «buenas» o «malas» según la forma de ser de cada

uno de los elementos que existen. Por ejemplo, para el fuego el agua es algo muy «malo», porque lo apaga. Pero en cambio es una cosa muy «buena» para las plantas que la necesitan para crecer. El león es muy «malo» para los antílopes y las cebras, porque se los come. Sin embargo, en opinión del león, los «malvados» serían los antílopes y las cebras que se empeñasen en correr tanto que nunca pudiera cazarles, porque le condenarían a morir de hambre. Los antibióticos son muy «buenos» para el hombre porque matan los microbios que le enferman aunque son «malísimos» para los microbios mismos a los que aniquilan. Etc., etc.

Es decir que, como ya señaló Spinoza y algunos otros sabios que en el mundo han sido, lo naturalmente «bueno» para cada cosa es lo que le permite seguir siendo lo que es y lo «malo» aquello que pone obstáculos a su forma de ser o le destruye. Pero como en la Naturaleza hay muchísimas — ¿infinitas?— cosas diversas, cada cual con intereses correspondientes a lo que es por naturaleza, resulta inevitable que no haya un Bien ni un Mal válidos para todo lo real, sino una pluralidad de «buenos» y «malos» tan numerosos como cosas diferentes se dan en la realidad. Lo «bueno» para éste es

«malo» para aquélla y al revés. De modo que quienes pretenden establecer un ideal «natural» para juzgar la conducta y el devenir humanos tendrán primero que determinar no lo que los hombres son ahora, ni siquiera lo que fueron ayer o hace mil años, sino lo que son «por naturaleza», es decir lo que son, fueron o serán cuando cumplan con su «forma de ser» propia, cuando fueran, sean o lleguen a ser «como es debido». Para ello deberíamos separar claramente lo «natural» de lo «cultural», el plan de la «naturaleza» de los proyectos culturales realizados por el hombre consigo mismo, lo cual no es precisamente tarea fácil como el propio

Rousseau se vio obligado a reconocer. Y además, ¿cómo estar seguros de que la «cultura» misma no es el desarrollo más «natural» de lo que al hombre le conviene? Si no hay hombres sin «cultura», ¿cómo podría la «cultura» no ser algo natural, que corresponde a nuestra forma de ser en todo tiempo y lugar?

Aún más: podríamos decir que lo artificial es algo *mejor* que lo natural y que su utilidad consiste precisamente en protegernos de la naturaleza. Las medicinas son artificiales pero sirven para curarnos las enfermedades, que son naturalísimas; la calefacción artificial

nos protege del frío natural y el artificio del pararrayos nos libra del rayo natural. Lo artificial no sólo nos protege sino que también nos *potencia*: nos permite viajar hasta la Luna, descubrir seres microscópicos, comer rico jamón, escuchar música sin que haya ninguna orquesta presente y me sirve ahora a mí para comunicarme contigo, lector, por medio de estas páginas impresas (¡aunque quizá no estés dispuesto a considerar esto último como una gran ventaja del artificio!). Si no hubiera cultura artificial, dicen algunos optimistas, viviríamos menos, nos moveríamos más despacio, seríamos mucho más ignorantes, tendríamos que

alimentarnos de tubérculos y carne cruda, perderíamos el tiempo luchando a puñetazos con los osos y no disfrutaríamos con Shakespeare, Mozart o Hitchcock. Pero los pesimistas nos recuerdan que sin tantos artificios no tendríamos que padecer la contaminación de los mares ni de los bosques por sustancias fabricadas por el hombre, no morirían millones de personas tiroteadas o bombardeadas, no habría accidentes automovilísticos ni de aviación, los gobernantes no podrían espiarnos electrónicamente y nunca caeríamos en la tentación de embrutecernos viendo concursos televisados.

El bueno de John Stuart Mill protestaba muy dolido: «Si lo artificial no es mejor que lo natural, ¿qué finalidad hay en todas las artes de la vida? Cavar, arar, construir, vestirse son violaciones directas del mandato de seguir a la Naturaleza». Algunos le responderán que mejor nos iría y mejores seríamos si siguiésemos tales mandatos naturales. Pero el problema de fondo continúa siendo el mismo: ¿acaso sabemos qué es lo que la Naturaleza nos manda? ¿Podemos decir que nos «manda» morirnos cuando atrapamos un microbio y que nos «prohíbe» llevar gafas o volar? ¿Acaso sabemos lo que

quiere la Naturaleza —si es que existe tan importante señora— de nosotros o *en* nosotros?

De los acontecimientos naturales pueden sacarse lecciones *morales* muy diferentes. Por ejemplo los filósofos estoicos, a comienzos de la era cristiana, recomendaban vivir de acuerdo con la Naturaleza y entendían que tal acuerdo consistía en refrenar las pasiones instintivas, ser veraces y abnegados, cumplir honradamente los deberes de nuestra situación social, etc. Pero Nietzsche se burla así de sus pretensiones: «¿Vosotros queréis vivir "con arreglo a la Naturaleza"? ¡Oh

nobles estoicos, qué engaño el vuestro! Imaginad una organización tal como la Naturaleza, pródiga sin medida, indiferente sin medida, sin intenciones y sin miramientos, sin piedad y sin justicia, a un mismo tiempo fecunda, árida e incierta; imaginad la indiferencia misma erigida en poder: ¿cómo podrías vivir conforme a esa indiferencia? Vivir ¿no es precisamente la aspiración a ser diferente de la Naturaleza? Ahora bien, admitiendo que vuestro imperativo "vivir conforme a la Naturaleza " significara en el fondo lo mismo que "vivir conforme a la vida", ¿no podrías vivir así?, ¿por qué hacer un principio de lo que vosotros mismos sois, de lo

que no tenéis más remedio que ser? De hecho, es todo lo contrario: al pretender leer con avidez el canon de vuestra ley en la Naturaleza aspiráis a otra cosa, asombrosos comediantes que os engaños a vosotros mismos. Vuestra fiereza quiere imponerse a la Naturaleza, hacer penetrar en ella vuestra moral, vuestro ideal» [\[26\]](#).

Quienes recomiendan comportarse «de acuerdo con la Naturaleza» seleccionan unos aspectos naturales y descartan otros. Los estoicos querían ser «naturales» controlando sus pasiones y respetando al prójimo, mientras que por ejemplo el marqués de Sade estaba

convencido de que no hay nada más «natural» que hacer cuanto nos apetezca, caiga quien caiga y por mucho dolor que se produzca a los demás. ¿O es que vemos a la Naturaleza preocupada por el sufrimiento de tantos millones de seres vivos que padecen para que otros satisfagan sus apetitos a costa suya? En su disputa con Sócrates (en el *Gorgias* platónico), Cálleles sostiene también que la primera «ley» de la Naturaleza dice que los más fuertes e inteligentes tienen derecho a dominar al resto de los hombres y a poseer las mayores riquezas, a causa de lo cual considera «antinaturales» y por tanto «injustas» las leyes democráticas que establecen la

igualdad de derechos en la *polis*, las cuales protegen a los débiles y difunden una moral semejante a la de Sócrates, según la cual es preferible padecer un atropello que causarlo. No faltan hoy científicos sociales o políticos que le dan la razón más o menos explícitamente a Calicles en nombre de la teoría de la evolución de Charles Darwin: si la Naturaleza va seleccionando a los individuos más aptos de cada especie (y a las especies más aptas entre las que compiten en un mismo territorio) por medio de la «lucha por la vida» que elimina a los más frágiles o a los que peor se acomodan a las circunstancias ambientales, ¿no debería la sociedad

humana hacer lo mismo y dejar que cada cual demostrase lo que vale, sin levantar a los caídos ni subvencionar a los torpes? Así la sociedad funcionaría de modo más «natural» y se favorecería la multiplicación de la raza despiadada pero eficaz de los triunfadores...

Sin embargo, estos Calicles modernos no han leído con demasiada atención a Charles Darwin. Las doctrinas que profesan se deben más bien a algunos «herejes» del darwinismo, como Francis Galton (un primo de Darwin que inventó la *eugenesia*, según la cual la reproducción de la especie humana debe

ser orientada como la de los animales domésticos a fin de producir mejores ejemplares, teoría que los nazis pusieron mucho después en práctica de manera atroz) y Herbert Spencer, filósofo social partidario de un ultraindividualismo radical. En cambio Darwin, en *La ascendencia humana* (su segundo gran libro tras *El origen de las especies*), sostiene algo muy distinto y bastante más sutil. Según él, es la propia selección natural la que ha favorecido el desarrollo de los instintos sociales —en especial la «simpatía» o «compasión» entre los semejantes— en los que se basa la civilización humana, es decir, el éxito vital de nuestra especie. Para

Darwin, es la propia evolución natural la que desemboca en la selección de una forma de convivencia que contradice aparentemente la función de la «lucha por la vida» en otras especies, pero que presenta ventajas ya no de orden meramente biológico sino *social*. En contra de lo que suponen Calicles y sus discípulos, lo que nos hace «naturalmente» más fuertes como conjunto humano es la tendencia instintiva a proteger a los individuos débiles o circunstancialmente desfavorecidos frente a los biológicamente potentes. ¡La sociedad y sus leyes «artificiales» son el verdadero resultado «natural» de la evolución de

nuestra especie! De modo que lo «antinatural» para nosotros será recaer en la «lucha por la vida» pura y cruda en la que prevalece la simple fuerza biológica o sus equivalentes modernos: por ejemplo, la habilidad de unos cuantos para acumular en sus manos los recursos económicos y políticos que deberían estar repartidos de modo socialmente más equilibrado. De esta cuestión tendremos que hablar en el próximo capítulo.

A fin de cuentas, habrá que darle la razón al viejo Galileo cuando a comienzos del siglo XVII confiesa en una carta a Grienberger que «la naturaleza no tiene ninguna obligación

hacia los hombres ni ha firmado ningún contrato con ellos». Pero ¿es cierto también lo opuesto? ¿Podemos decir que tampoco los hombres tenemos ninguna obligación para con la naturaleza, puesto que los únicos contratos que nos obligan los firmamos siempre con humanos como nosotros? Muchas personas piensan que tenemos cierto tipo de deberes hacia los seres naturales, como por ejemplo no polucionar los mares, no atentar contra la biodiversidad del mundo exterminando especies vegetales o animales, no destruir los paisajes hermosos, no hacer sufrir a otros seres vivos capaces de experimentar dolor, etc. Por acudir a una distinción que ya

hemos utilizado anteriormente, es sin duda «racional» poner los elementos naturales a nuestro servicio para mejorar nuestra vida, prolongarla y hacerla más interesante, pero también parece «razonable» respetar y conservar determinados aspectos de la naturaleza con los que nos hallamos especialmente vinculados o que no podremos reemplazar si son destruidos. Después de todo, nuestra propia vida como seres humanos —no sólo en sus aspectos estrictamente biológicos, sino también en su vertiente simbólica que nos caracteriza como especie— se nutre permanentemente de sucesos «naturales», en cualquiera de los

sentidos que le demos a la palabra.

Si no me equivoco, cuando hablamos de ciertas obligaciones humanas hacia la naturaleza queremos decir que, aunque en ella no haya valores propiamente dichos, puede estar justificado que nosotros consideremos *valiosas* algunas de sus realidades. De nuevo se mezclan así lo «cultural» y lo «natural», porque valorar es la tarea cultural por excelencia, la dimensión menos «natural»... ¡de nuestra propia «naturaleza»! El funcionamiento general de la naturaleza, tal como podemos observarlo, está regido por la más estricta neutralidad o indiferencia: la

naturaleza no tiene preferencias entre los seres, destruye y engendra con perfecta imparcialidad, no parece mostrar ningún «respeto» especial por sus propias obras. Como el mar ve sucederse sus olas que se borran unas a otras sin pretender conservar ninguna en especial, así actúa la Naturaleza respecto a las criaturas. Entre las fallas de Valencia siempre hay una que se salva de la *crema* por aclamación popular que la prefiere a las otras, pero la Naturaleza nunca indulta a ninguno de sus *ninots*...

No podemos asegurar que la «naturaleza» sienta más simpatía por los peces del mar que por las sustancias

químicas que los diezman, ni por el bosque en vez de por el fuego que lo destruye, ni que muestre más interés por cualquiera de nosotros que por el virus del sida que le mata. Millares de especies vivas, empezando por los venerables dinosaurios, han sido destruidas «naturalmente» antes de que el hombre apareciese sobre la tierra; los astros explotan en los cielos lejanos en conflagraciones monumentales que dejan en mantillas la mayor de nuestras bombas nucleares con la misma «naturalidad» con la que aparecen nuevos soles, etc. Pero «valorar» es precisamente hacer diferencias entre unas cosas y otras, preferir esto a

aquello, elegir lo que debe ser conservado porque presenta mayor interés que lo demás. La tarea de valorar es el empeño humano por excelencia y la base de cualquier cultura humana. En la naturaleza reina la indiferencia, en la cultura la diferenciación y los valores. Entonces debemos preguntarnos qué criterios de valoración podemos tener para fundar nuestras supuestas «obligaciones» hacia los elementos naturales. Dejando claro de antemano que, sean cuales fueren tales criterios, siempre serán «culturales» y nunca propiamente «naturales»...

A mi juicio, podrían ser de tres

clases: unos descubrirían el valor intrínseco de ciertas cosas naturales (¡o de todas!), otros atenderían a la utilidad de los elementos naturales para nosotros y por último los estéticos que se basarían en la belleza de lo natural. Veamos brevemente cada uno de estos modelos valorativos.

—El valor *intrínseco* de la naturaleza me parece el más difícil de razonar, salvo que adoptemos una perspectiva religiosa según la cual todo lo que existe es sagrado porque ha sido creado por un Dios sabio y bueno, etc. Aun así, no es fácil sostener este punto de vista, porque algunas de las

religiones que conocemos mejor (por ejemplo la judía y la cristiana) sostienen que las cosas naturales fueron puestas por Dios al servicio del hombre y no descartan el sacrificio de las reses para honrar a la divinidad o cortar miles de flores para ofrendarlas a la Virgen del Pilar. Por supuesto, todas las iglesias conocidas bendicen volar las rocas de una montaña para construir allí un hermoso templo o un monasterio. De hecho, lo «sagrado» consiste en señalar ciertos lugares o ciertas cosas más valiosas y respetables que otras similares (un árbol que no es como los demás árboles, una fuente que no es como las otras fuentes, etc., a causa de

alguna presencia divina o santa allí), lo cual va directamente en contra del supuesto valor intrínseco de las realidades naturales. En resumen: si todo lo natural es «puramente» natural, nada tiene propiamente más valor que cualquier otra cosa, o sea que nada tiene valor propio; si hay algo de «sobrenatural» en lo natural, el valor le vendrá de ese añadido divino y no de sí mismo.

Sólo podría haber una relativa excepción: la obligación de respetar la vida, porque se trata de una condición que también nosotros compartimos. Podríamos decir que tenemos la

obligación de respetar a todos los seres vivos, porque son nuestros «hermanos» vitales. Pero como la caridad bien entendida empieza por uno mismo, respetar «nuestra» vida nos obliga a sacrificar inevitablemente otras: los animales y vegetales que comemos (nadie puede alimentarse sólo de minerales), los microorganismos que eliminamos para sanar de nuestras enfermedades, las plagas que exterminamos para conservar nuestros cultivos, etc. Hasta los jainitas (que se ponen un velo ante la boca para no respirar insectos sin darse cuenta) «matan» alguna lechuga de vez en cuando para alimentarse. En cambio

quizá podríamos decir que hay algo intrínsecamente valioso en evitar sufrimientos *innecesarios* a los animales dotados de un sistema nervioso capaz de experimentar el dolor. Lo difícil resulta entonces aclarar lo de «innecesarios», porque son nuestras necesidades humanas las únicas que pueden establecer el baremo: parece evidente que es «innecesario» torturar a un bicho por el mero placer de verle sufrir, pero ¿es necesario o innecesario alimentar monstruosamente a las ocas para obtener *foie gras*, cazar ballenas, lidiar toros, la matanza del cerdo, etc.? Lo cual nos lleva al punto siguiente.

—El valor *utilitario* de ciertas cosas naturales es el más fácil de argumentar. La obligación de no polucionar el aire, los bosques o las aguas deriva directamente de que nos son útiles, imprescindibles. Haremos mal si deterioramos nuestro medio ambiente por la misma razón que haremos mal si prendemos fuego a nuestra casa... ¡o a la del vecino! Si destruimos hoy por torpeza o codicia lo que mañana necesitaremos, actuamos de forma suicida; si por las mismas malas razones dañamos el entorno ambiental de otros seres humanos o incluso lo que podemos suponer que necesitarán nuestros hijos, estamos actuando de

forma criminal. Es valioso en la naturaleza, según este criterio, cuanto nos resulta imprescindible o beneficioso y no seríamos capaces de reemplazar si desaparece. Por eso resulta imprescindible intentar hallar caminos que hagan compatibles los beneficios del desarrollo industrial con el ahorro de energías no renovables y de otros recursos naturales, tal como propone de forma ingeniosa y sugestiva un filósofo suizo con mucho sentido práctico — Suren Erkman— en un libro muy reciente cuyo título encierra ya todo su programa: *Hacia una ecología industrial: cómo poner en práctica el desarrollo durable en una sociedad*

hiperindustrial. Los enfoques actuales de lo que viene a llamarse «sostenibilidad», aunque variados, estarían en este marco.

—El criterio *estético* resulta a la vez convincente y también muy complejo de razonar. La contemplación de ciertas formas de la naturaleza nos resulta placentera: las consideramos «hermosas» (las preguntas que suscita la cuestión general de la belleza las intentaremos abordar en el capítulo noveno de esta obra). Los animales, las flores y bosques, los mares, el cielo estrellado, etc., alimentan nuestra imaginación y nos suscitan sentimientos

de serenidad o contento. Pero tales sentimientos no siempre son universalmente compartidos: los pescadores tienen una visión «estética» del mar muy distinta a la de quienes no tenemos que afrontar sus temporales y los pastores aprecian menos a los lobos que algunos ecologistas de la ciudad. En ocasiones quizá resulte sano recordar el dictamen lleno de buen sentido aunque algo cínico de Jules Renard en una anotación de su *Diario* (21 de febrero de 1901): «Sí, la naturaleza es bella. Pero no te enternezcas demasiado con las vacas. Son como todo el mundo». Porque además el valor estético de la naturaleza que nos obligaría a respetar

los paisajes entra a veces en colisión con otros valores, sean utilitarios o también estéticos: por ejemplo, la polémica que ha despertado el proyecto del escultor Eduardo Chillida de vaciar la montaña canaria de Tindaya para convertirla en una gran obra de arte. ¿Debemos preferir la estética «espontánea» de la naturaleza o la estética del artista, dotada de un significado humano?

Posiblemente resulta razonable resumir el sentido de nuestras «obligaciones» respecto a la naturaleza en la fórmula que un filósofo contemporáneo, Hans Jonas, ha

denominado el *imperativo ecológico*: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra» (en *El principio de responsabilidad*) [\[27\]](#). Y ni aun así acabamos con las incómodas dudas, porque ¿cómo determinar de modo inequívoco y universalmente válido lo que es una «auténtica» vida humana?

La relación característica del hombre con el acontecer natural ha estado siempre basada en la *técnica*. Junto al lenguaje simbólico, la técnica es la capacidad activa más distintiva de nuestra especie. ¿Qué es la técnica? No sólo el manejo de instrumentos para

realizar ciertas operaciones vitales (usar un palo para alcanzar una fruta demasiado elevada), porque eso también lo hacen diversos primates y algunos insectos sociales, sino crear instrumentos por medio de los cuales pueden hacerse *otros* instrumentos: tomar una piedra dura y afilada para cortar ramas de árboles, pulirlas y convertirlas en palos con los que alcanzar las frutas lejanas... En una palabra, hay técnica no simplemente cuando se da un uso instrumental a los objetos sino también cuando existen procedimientos para convertir los objetos en instrumentos. Por extensión, se llama «técnica» a todos los

procedimientos necesarios para hacer algo bien: la danza tiene su técnica, así como el toreo o la argumentación. En este sentido, la «técnica» nunca nombra un comportamiento ocasional, único (por genial que sea), sino que implica un conjunto de modos y reglas que se transmiten, que pueden ser aprendidos y reproducidos: una cierta *tradición* eficaz.

A diferencia de la ciencia, que puede ser meramente contemplativa o «desinteresada» —aunque casi nunca lo es durante demasiado tiempo...—, la técnica responde siempre a la vocación activa del hombre, a sus intereses

vitales, a su afán de producir, conseguir, acumular, conservar, controlar, resguardar... ¡o agredir! Resumiendo: al afán constructivo o destructivo de *dominio*. En la época moderna, la proliferación asombrosa de la técnica (se dice que en nuestro siglo se han patentado el noventa por ciento de todos los inventos que ha hecho la humanidad a lo largo de su historia) ha producido dos sentimientos encontrados. Por un lado, entusiasmo desbordante: los avances técnicos —¡el «progreso»!— resolverán las enfermedades, la muerte, la pobreza, la ignorancia, nos permitirán conquistar los cielos y vivir bajo el mar, etc. Por otro, temor y hostilidad: la

técnica ha llegado a tal punto que ya somos capaces de exterminar «industrialmente» a nuestros semejantes, de asesinar a multitudes en pocos segundos, incluso de aniquilar toda forma de vida en nuestro planeta. Gracias a la técnica se han multiplicado enormemente los recursos humanos y el número mismo de los individuos de nuestra especie, pero también se han destruido los puestos de trabajo de poblaciones enteras, ha aumentado el abismo que separa a los pueblos desarrollados industrialmente de aquellos que se aferran o no conocen sino técnicas más primitivas, ha aumentado exponencialmente la

polución del medio ambiente e incluso algunos creen que nos amenaza el agotamiento de ciertos elementos naturales básicos. Hoy cualquier ser humano de un país moderadamente industrializado cuenta con posibilidades de confort y entretenimiento inauditos hace pocos decenios: pero quizá su vida está cada vez más supeditada al mero consumo de novedades que le ciega para el conocimiento sosegado de sí mismo y de los demás. Entonces ¿es «buena» o «mala» la técnica? Probablemente ambos juicios son justificables, pero en cualquier caso nada pueden remediar porque parece que la técnica se despliega y multiplica *a pesar* de

nosotros, aunque impulsada por nuestros
anhelos y codicias. Se diría que
cabalgamos sobre un tigre del que ya no
podremos bajarnos sin ser
inmediatamente devorados por él...

Quizá la visión más feroz y
depredadora del fenómeno técnico la
haya dibujado en nuestro siglo Oswald
Spengler, un pensador de tono
fuertemente pesimista (su obra más
conocida se titula *La decadencia de
occidente*). Para Spengler «la técnica es
la táctica de la vida entera. Es la forma
íntima de manejarse en la lucha, que es
idéntica a la vida misma... Sin duda
existe un camino que, de la guerra

primordial entre los animales primitivos, conduce a la actuación de los modernos inventores e ingenieros, e igualmente del arma primordial, la celada, conduce a la construcción de las máquinas, con la cual se desenvuelve la guerra actual contra la naturaleza y con la cual la naturaleza cae en la celada del hombre» [\[28\]](#). Esta perspectiva de la técnica como «guerra» contra la naturaleza contrasta con la visión clásica y renacentista del mismo asunto (hasta Francis Bacon, por ejemplo), según la cual a la naturaleza sólo se la puede dominar *obedeciéndola*, es decir, prolongando sabiamente sus propios procedimientos. Pero lo más

significativo de Spengler es su insistencia en que, una vez emprendido el camino de la técnica, ya no podemos nunca detenernos porque alimentándonos con máquinas se nos despierta el apetito de otras nuevas y debemos resignarnos a que «cada invención contenga la posibilidad y *necesidad* de nuevas invenciones, de que cada deseo cumplido despierte otros mil deseos y cada triunfo logrado sobre la naturaleza estimule a nuevos y mayores éxitos. El alma de este animal rapaz es insaciable, su voluntad no puede nunca satisfacerse; tal es la maldición que pesa sobre este tipo de vida, pero también la grandeza de su destino». Según Spengler, la

técnica nace como táctica vital del feroz depredador que hay dentro de cada ser humano; pero ¿no podríamos decir también que es el propio desarrollo de la técnica, cada vez más acelerado, lo que fomenta nuestro lado insaciablemente depredador?

Uno de los pensadores más controvertidos de nuestro siglo y sin duda el más influyente, Martín Heidegger, adoptó una visión de la técnica —entendida como culminación de la «voluntad de poder» nietzscheana — que resulta patentemente deudora de la perspectiva de Spengler. Pero para Heidegger no hay «grandeza» ninguna en

el destino que nos espera, sino más bien la desesperación de olvidar en la sociedad masificada y consumista las preguntas esenciales de la vida. Cuestiones, por cierto, que aun con la resaca de nuestra borrachera tecnológica tendremos antes o después que volver a formularnos: «Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan “experimentar”, simultáneamente, el atentado a un rey en Francia y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sea sólo

rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como acontecer histórico, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rija como el gran hombre de una nación; cuando en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares, entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre como fantasmas las preguntas: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y después qué?» [\[29\]](#).

Es necesario señalar el toque elitista —¿despótico, quizá?— de Heidegger, mezclando la protesta ante el imperio

vacuo de la técnica con la denuncia de esas «asambleas populares» multitudinarias, es decir refutando la técnica junto con la democracia. Según eso, el aristócrata del espíritu posee el sentido artesanal de lo que de veras cuenta, mientras que la masa se alimenta de las apariencias vulgarizadoras de sabiduría proporcionadas por los medios técnicamente ultradesarrollados de comunicación. Cabe preguntarse si a veces las reservas frente a la técnica entendida como insaciable producción de medios sin atención a los fines no proviene de una concepción antidemocrática que repudia la difusión masiva de lo que antes era sólo

privilegio cultural y jerárquico de unos cuantos. En cualquier caso las objeciones de Heidegger son lo bastante serias como para que no puedan ser desechadas de un plumazo. Pero ¿ha de ser la técnica obligadamente insaciable por provenir de nuestro ánimo de animales feroces en lucha contra lo natural o más bien por responder a una organización industrial capitalista sin meta más alta que el lucro privado de los inversores? ¿Son inimaginables formas técnicas de *reconciliación* con la naturaleza de la que todos dependemos no exclusivamente basadas en su saqueo ilimitado?

En cualquier caso, sorprende la mezcla de «adoración» y desdén que en nuestro tiempo se da por la tecnología. Es frecuente oír que las máquinas son *inhumanas* y las novelas de ciencia ficción han explorado de formas alarmantes y a menudo aterradoras esta «inhumanidad». Pero lo cierto es que las máquinas pueden ser cualquier cosa — ¡mala o buena!— menos precisamente «inhumanas». Al contrario, son completamente «humanas» porque están fabricadas de acuerdo con nuestros proyectos y nuestros deseos. Según señaló muy bien Karl Marx en el primer libro de *El capital*, lo que distingue la casa que construye un arquitecto del

panal que hacen las abejas es que el arquitecto tiene un «proyecto» previo de la casa, fruto de su imaginación puesta al servicio de sus anhelos. La abeja no tiene más remedio que hacer panales, mientras que nosotros podemos hacer casas, palacios, chozas, chalets adosados o quién sabe qué. Nuestras obras —sean máquinas o cualquier otro tipo de productos— son no sólo plenamente «humanas» sino incluso más humanas que nosotros mismos... puesto que en cambio cada uno de nosotros depende de un programa biológico no inventado por la mente humana. Las máquinas son humanas y demasiado humanas porque no provienen más que

del *cálculo* humano, mientras que nosotros somos también hijos del azar o de lo irremediable, pero en cualquier caso de lo que escapa a cualquier cálculo. Tal es la principal razón por la cual resultan éticamente cuestionables ciertos proyectos de manipulación genética o las formas de reproducción clónica que privarían al nuevo ser humano de parte de su dotación genética azarosa, convirtiéndolo en manufactura de sus semejantes. Lo que finalmente nos decepciona y en parte irrita de los productos técnicos (incluso de los más imprescindibles) es que sabemos «todo» lo que son —y por tanto no admitimos que puedan volverse contra nosotros—

pero lo que nos fascina, asusta y esperanza de nuestros semejantes humanos es que nadie —¡ni ellos mismos!— pueden saber del todo lo que son y han de ser.

Precisamente por eso, entre todas las técnicas hay una que es la más esencial, aquella de la que cualquier otra depende y sin la que nada podría fabricarse, la gran obra de arte de los humanos: nuestra *sociedad*, el artefacto que formamos todos juntos viviendo en común de acuerdo a tales o cuales normativas... ¡y en frecuente desacuerdo sobre ellas! A comentar diversos aspectos de esta máquina social

dedicaremos el próximo capítulo.

Da que pensar...

¿Qué quiere decir que el hombre es un «animal convencional»? ¿Es lo mismo que decir que es un animal «simbólico»? ¿Es incompatible que seamos convencionales y que tengamos «naturaleza»? ¿Se manejan siempre en el mismo sentido los términos «natural» o «naturaleza»? ¿Qué queremos decir cuando hablamos de «la naturaleza» de las cosas? ¿Tienen «naturaleza» todas las cosas que existen en la realidad o sólo unas cuantas? ¿Se refiere la «naturaleza»

sólo a lo que existe o también a lo que puede existir? ¿En qué otro sentido suele emplearse la palabra «naturaleza»? ¿Es «natural» todo aquello que existe sin que intervenga el hombre o sólo lo que no es «artificial»? ¿Somos los hombres «naturales», «artificiales»... o mitad y mitad? ¿Puede separarse en el hombre lo natural de lo cultural? ¿Son «natural» y «naturaleza» términos culturales... o naturales? ¿Equivale la costumbre a una segunda naturaleza? ¿Por qué debiera ser más «natural» el arrebató instintivo que el cálculo racional? ¿Existen valores «naturales»? ¿Qué es lo «bueno» y lo

«malo» de acuerdo con la naturaleza? ¿Puede servir la «naturaleza» como ideal para juzgar la realidad social humana? ¿Tenemos obligación de ser «naturales»? ¿Qué es moralmente mejor: lo «natural» o lo «artificial»? ¿Responden nuestros valores morales a lo que ordena la Naturaleza? ¿Qué quiere la Naturaleza de nosotros? ¿Sirve lo «artificial» o cultural para remediar los males de la naturaleza, al menos en lo que a nosotros respecta?

¿Tenemos obligaciones respecto a los seres naturales? En caso afirmativo, ¿por qué? ¿Qué es la técnica y cómo nos relaciona con la Naturaleza? ¿Cuál es la visión de la

técnica de Oswald Spengler? ¿Cuáles son las limitaciones de la sociedad tecnológica según Martín Heidegger? ¿Son «inhumanas» las máquinas? ¿Somos nosotros más «inhumanos» que las máquinas... afortunadamente? ¿Cuál es la obra maestra y fundamental de la capacidad técnica humana?

Capítulo Octavo

Vivir juntos

Nadie llega a convertirse en humano si está solo: nos hacemos humanos los unos a los otros. Nuestra humanidad nos la han «contagiado»: ¡es una enfermedad mortal que nunca hubiéramos desarrollado si no fuera por la proximidad de nuestros semejantes! Nos la pasaron boca a boca, por la palabra, pero antes aún por la *mirada*: cuando todavía estamos muy lejos de saber leer,

ya leemos nuestra humanidad en los ojos de nuestros padres o de quienes en su lugar nos prestan atención. Es una mirada que contiene amor, preocupación, reproche o burla: es decir, *significados*. Y que nos saca de nuestra insignificancia natural para hacernos humanamente significativos. Uno de los autores contemporáneos que con mayor sensibilidad ha tocado el tema, Tzvetan Todorov, lo expresa así: «El niño busca captar la mirada de su madre no solamente para que ésta acuda a alimentarle o reconfortarle, sino porque esa mirada en sí misma le aporta un complemento indispensable: le confirma en su existencia. [...] Como si

supieran la importancia de ese momento —aunque no es así—, el padre o la madre y el hijo pueden mirarse durante largo rato a los ojos; esta acción sería completamente excepcional en la edad adulta, cuando una mirada mutua de más de diez segundos no puede significar más que dos cosas: que las dos personas van a batirse o a hacer el amor» [\[30\]](#).

Siendo como somos en cuanto humanos fruto de ese contagio social, resulta a primera vista sorprendente que soportemos nuestra sociabilidad con tanto desasosiego. No seríamos lo que somos *sin* los otros pero nos cuesta ser *con* los otros. La convivencia social

nunca resulta indolora. ¿Por qué? Quizá precisamente porque es demasiado importante para nosotros, porque esperamos o tememos demasiado de ella, porque nos fastidia necesitarla tanto. Durante un brevísimo período de tiempo cada ser humano cree ser Dios o por lo menos el rey de su diminuto universo conocido: el seno materno aparece para calmar el hambre (casi siempre en forma de biberón), manos cariñosas responden a nuestros lloros para secarnos, refrescarnos o calentarnos, para darnos compañía. Hablo de los afortunados, porque hay niños cuyo destino atroz les niega incluso este primer paraíso de ilusoria

omnipotencia. Pero nuestro reinado acaba pronto, incluso en los casos menos desdichados. Pronto tenemos que asumir que esos seres de quienes tanto dependemos tienen su propia voluntad, que no siempre consiste en obedecer a la nuestra. Un día lloramos y mamá tarda en venir; eso nos anuncia y nos prepara a la fuerza para otro día más lejano, el día en que lloraremos y mamá ya no volverá.

La filosofía y la literatura contemporáneas abundan en lamentos sobre la carga que nos impone vivir en sociedad, las frustraciones que acarrea nuestra condición social y los

preservativos que podemos utilizar para padecerlas lo menos posible. En su drama *A puerta cerrada*, Jean-Paul Sartre acuñó una sentencia célebre, luego mil veces repetida: «El infierno son los demás». Según eso, el paraíso sería la soledad o el aislamiento (que por cierto distan mucho de ser lo mismo). El tema de la «incomunicación» aparece también de las más diversas formas en obras de pensamiento, novelas, poemas, etcétera. A veces es una queja por la pérdida de una comunidad de sentido que supuestamente existía en las sociedades tradicionales y que el individualismo moderno ha desmoronado; pero en otros casos

parece provenir más bien de ese mismo individualismo, que se considera incomprendido por los demás en lo que tiene de único e irreductiblemente «especial». Otros autores deploran o se rebelan contra las limitaciones que la convivencia en sociedad impone a nuestra libertad personal: ¡nunca somos lo que realmente queremos ser, sino lo que los otros exigen que seamos! Y algunos plantean estrategias vitales para que lo colectivo no devore totalmente nuestra intimidad: colaboremos con la sociedad en tanto nos resulte beneficioso y sepamos dissociarnos de ella cuando nos parezca oportuno. A fin de cuentas, como dijo en una ocasión la

emprendedora Mrs. Thatcher, la sociedad es una entelequia y los únicos que existen verdaderamente son los individuos...

A favor de estas protestas y recelos abundan los argumentos aceptables. Las sociedades modernas de masas tienden a despersonalizar las relaciones humanas, haciéndolas apresuradas y burocráticas, es decir muy «frías» si se las compara con la «calidez» inmediata de las antiguas comunidades, menos reguladas, menos populosas y más homogéneas. En cambio crece la posibilidad de control gubernamental o simplemente social sobre las conductas individuales, cada

vez más vigiladas y obligadas a someterse a ciertas normas comunes... ¡aunque esta última forma de tiranía nunca ha faltado tampoco en las pequeñas comunidades premodernas! Pese a tanto control, demasiados ciudadanos conocen muy pocas ventajas de la vida en común y padecen miseria o abandono. Por encima de todo, nuestro siglo ha conocido ejemplos espeluznantes del terror totalitario que pueden ejercer sobre las personas los colectivismos dictatoriales. Tantas adversidades pueden hacer olvidar hasta qué punto la sociabilidad no es simplemente un fardo ajeno que se impone a nuestra autonomía sino una

exigencia de nuestra condición humana sin la cual nos sería imposible desarrollar esa autonomía misma de la que nos sentimos tan justificadamente celosos. Sin querer llevarle la contraria a Mrs. Thatcher, parece evidente que las sociedades no son simplemente un acuerdo más o menos temporal, más o menos conveniente, al que llegan individuos racionales y autónomos, sino que por el contrario los individuos racionales y autónomos son productos excelentes de la evolución histórica de las sociedades, a cuya transformación contribuyen luego a su vez. ¿Cómo podría ser de otro modo?

¿Son los demás el infierno? Sólo en tanto que pueden hacernos la vida infernal al revelarnos —a veces poco consideradamente— las fisuras del sueño libertario de omnipotencia que nuestra inmadurez autocomplaciente gusta de imaginar. ¿Vivimos necesariamente incomunicados? Desde luego, si por «comunicación» entendemos el que los demás nos interpreten espontáneamente de modo tan exhaustivo como nosotros mismos creemos expresarnos; pero sólo muy relativamente, si asumimos que no es lo mismo pedir comprensión que hacerse comprender y que la buena comunicación tiene como primer

requisito hacer un esfuerzo por comprender a ese otro mismo del que pedimos comprensión. ¿Limitan nuestra libertad los demás y las instituciones que compartimos con ellos? Quizá la pregunta debiera plantearse de modo diferente: ¿tiene sentido hablar de libertad sin referencia a la responsabilidad, es decir a nuestra relación con los demás?, ¿no son precisamente las instituciones — empezando por las leyes— las que nos revelan que somos libres de obedecerlas o desafiarlas, así como también para establecerlas o revocarlas? Incluso los abusos totalitarios o simplemente autoritarios sirven al menos para que

comprendamos mejor —en la resistencia contra ellos— las implicaciones políticas y sociales de nuestra autonomía personal.

Por justificadas que estén las protestas contra las formas efectivas de la sociedad actual (de cualquier sociedad «actual»), sigue siendo igualmente cierto que estamos humanamente configurados *para y por* nuestros semejantes. Es nuestro destino de seres lingüísticos, es decir, simbólicos. Al nacer somos «capaces» de humanidad, pero no actualizamos esa capacidad —que incluye entre sus rasgos la autonomía y la libertad— hasta

gozar y sufrir la relación con los demás. Los cuales por cierto nunca están «de más», es decir nunca son superfluos o meros impedimentos para el desarrollo de una individualidad que en realidad sólo se afirma entre ellos. Para conocernos a nosotros mismos necesitamos primero ser *reconocidos* por nuestros semejantes. Por muy malo que pueda eventualmente resultarnos el trato con los otros, nunca será tan irrevocablemente aniquilador como vendría a ser la ausencia completa de trato, el ser plena y perpetuamente «desconocidos» por quienes deben reconocernos. Lo ha expresado muy bien el gran psicólogo William James: «El yo

social del hombre es el reconocimiento que éste obtiene de sus semejantes. Somos no solamente animales gregarios, que gustamos de la proximidad con nuestros compañeros, sino que también tenemos una tendencia innata a hacernos conocer, y conocer con aprobación, por los seres de nuestra especie. Ningún castigo más diabólico podría ser concebido, si fuese físicamente posible, que vernos arrojados a la sociedad y permanecer totalmente desapercibidos por todos los miembros que la componen» [\[31\]](#). Nadie llegaría a la humanidad si otros no le contagiasen la suya, puesto que hacerse humano nunca es cosa de uno solo sino tarea de varios;

pero una vez humanos, la peor tortura sería que ya nadie nos reconociese como tales... ¡ni siquiera para abrumarnos con sus reproches!

Volvamos por un momento al tema de la naturaleza y la cultura, que hemos tratado en el capítulo anterior. ¿Es «natural» la imperiosa necesidad de ser reconocidos por nuestros semejantes, la cual a su vez abre el camino a todos nuestros empeños propiamente «culturales»? En la *Fenomenología del espíritu*, sin disputa una de las piezas claves de la filosofía moderna, Hegel narra ese tránsito por medio de una especie de mito especulativo conocido

como «El señor y el siervo» (o, aún más dramáticamente, «El amo y el esclavo»). Partamos de que por el mundo vaga un ser dotado de *conciencia*, del que todavía no sabemos si es animal o humano. Tiene apetitos (hambre, sed, cobijo, sexo...) que busca satisfacer de modo inmediato, así como rivales y enemigos con los que debe luchar o de los que tiene que huir. Para esa conciencia el mundo no es más que un lugar donde se suscitan y satisfacen sus apetitos, el ámbito en el que tiene lugar su búsqueda a toda costa de supervivencia biológica. Existe plena continuidad entre el mundo y la conciencia que en él se mueve o, por

decirlo con la expresión de Georges Bataille en su *Teoría de la religión*, la conciencia vital —zoológica— aún se encuentra en el mundo «como el agua en el agua». De modo que en realidad no hay «mundo» como algo independiente y separado de la conciencia, por lo que tampoco hay realmente «conciencia» como una voluntad autónoma para sí misma. Pero ahora supongamos que la conciencia se transforma en autoconciencia, en conciencia de sí misma, y comienza a valorar la propia independencia de sus deseos respecto al mundo circundante. Inmediatamente también el mundo se transforma en algo «ajeno», que resiste o se opone a sus

apetitos, que parece «querer» por su cuenta en contra de lo que la autoconciencia tiene por su querer propio.

La autoconciencia entonces ya no se conforma simplemente con la supervivencia biológica que le bastaba mientras se halló en plena continuidad con el resto del mundo. Ahora la autoconciencia quiere ante todo su propio querer, su voluntad autónoma distinta del mundo que se le opone. En cierto modo esto la sitúa al margen de la vida, del simple durar «como el agua en el agua», y la enfrenta con la muerte. De ser conciencia de la vida pasa a

convertirse en autoconciencia que asume y desafía la certeza de su propia muerte. En ese mundo que se opone y resiste al cumplimiento de sus apetitos, la autoconciencia comienza a ser más y más capaz de valorar, de elegir, de *jerarquizar* sus deseos de acuerdo no ya sólo con la supervivencia sino con la afirmación autónoma de su querer. Antes o después, la autoconciencia habrá de enfrentarse a otra autoconciencia en apariencia semejante a ella misma. Pero de buenas a primeras no está dispuesta a aceptar ese parentesco: al contrario, aspira a ser reconocida como única por la otra y que ésta renuncie a sus aspiraciones de tenerse por su igual.

Entonces tiene lugar la lucha a muerte por el reconocimiento entre ambas, una batalla en la que se mezclarán las armas físicas y también las simbólicas.

¿Cómo podrá una autoconciencia afirmarse triunfalmente frente a la otra? Por medio del más universal de los instrumentos, el miedo a la muerte. Puesto que ambas son conscientes de su mortalidad, deberán probar hasta qué punto se hallan «por encima» del mero instinto de supervivencia que aún las entronca con la zoología, de la que pugnan por zafarse para consolidar su autonomía. El combate por el reconocimiento será ganado entonces

por la autoconciencia más capaz de sobreponerse al terror a morir: vence el temerario, capaz de combatir con la frialdad implacable de alguien que ya estuviera muerto, frente al timorato, aún demasiado apegado al latido vital y que nunca renuncia a cubrirse las espaldas o retroceder a tiempo. La situación es semejante a la de aquel tremendo juego que hizo furor hace pocas décadas en Estados Unidos, una de cuyas versiones aparece en la película de Nicholas Ray *Rebelde sin causa*: los competidores conducen dos automóviles lanzados a toda velocidad uno hacia el otro o ambos en paralelo hacia un precipicio. El primero que frena o se desvía por

instinto de supervivencia es «el gallina» y pierde. El otro —¡si salva el pellejo! — es reconocido como el valiente, es decir, el que más vale, aquel cuyo desprecio a la muerte le sitúa más lejos de la animalidad (por cierto, también la mayoría de los animales cuando luchan con sus semejantes y van perdiendo se ofrecen rendidos al oponente antes de que la bronca tenga un resultado fatal).

La autoconciencia vencida — vencida sobre todo por el miedo a morir — queda sometida a las órdenes del vencedor (que no reconoce más «amo» que la muerte misma). Pero el derrotado no se convierte en un mero animal: para

servir al señor se ve obligado a *trabajar*, lo cual le aleja de la simple inmediatez de los apetitos zoológicos. Por medio del trabajo el mundo deja de ser sólo un obstáculo o un enemigo y se convierte en material para realizar transformaciones, proyectos, tareas creadoras. A la larga el amo, cuyos deseos se ven inmediatamente satisfechos por su esclavo, recae poco a poco en la animalidad y ya no le queda otro entretenimiento «humano» que contemplar una y otra vez su rostro en el espejo de la muerte, hasta identificarse con ella. En cambio el siervo se convierte en depositario de la más duradera autoconciencia, no limitada al

estéril desafío frente a la muerte sino dedicada a la creación de nuevas formas para racionalizar la vida. Finalmente, cada una de las dos autoconciencias representa una mitad nada más de la voluntad autónoma del hombre: la afirmación de su independencia como valor superior a la mera supervivencia biológica y el empeño técnico de llegar a vivir más y mejor. Aún un paso más y cada una de las autoconciencias reconoce la validez de la otra: la validez del Otro. Ya en plano de igualdad, el individuo admite la dignidad humana de los demás no como meros instrumentos —de muerte o de creación— sino como *fines* en sí

mismos cuyos derechos han de ser reconocidos en un marco social de cooperación.

Hasta aquí mi paráfrasis libérrima —¡Hegel me perdone!— de la dialéctica mitológica entre el señor y el siervo, que también ha inspirado a talentos mejores que el mío como los de Karl Marx o Alexandre Kojève. A esta fábula especulativa se le pueden buscar diversas ilustraciones antropológicas o históricas. Lo que me parece más significativo de ella —sería absurdo tomarla al pie de la letra— es el esfuerzo por narrar de modo inteligible una perspectiva del tránsito entre naturaleza

y cultura, entre la conciencia de la muerte y la voluntad de asegurar la vida: desde el rebaño sometido al despotismo del más fuerte hasta la sociedad igualitaria que se reparte las tareas sociales. Una vez llegados al plano de la sociedad humana —a la vez sometida a valoraciones *éticas* y a consideraciones *políticas*- la pregunta viene a ser ésta: ¿cómo organizar la convivencia? Pregunta que sigue vigente aunque ya se haya superado la oposición brutal entre amos y esclavos. Porque los diversos «socios» que forman parte de la comunidad mantienen cada cual sus propios apetitos e intereses, su incansable necesidad de reconocimiento

por los demás, sus enfrentamientos en torno a cómo deben repartirse los bienes que admiten reparto y quién debe poseer aquellos que no pueden tener más que un solo dueño. En una palabra, la cuestión es cómo se convierte la discordia humana en concordia social.

¿Por qué existe la discordia? Desde luego, no es porque los seres humanos seamos irracionales o violentos por naturaleza, como a veces dicen los predicadores de trivialidades. Más bien todo lo contrario. Gran parte de nuestros antagonismos provienen de que somos seres decididamente «racionales», es decir, muy capaces de calcular nuestro

beneficio y decididos a no aceptar ningún pacto del que no salgamos claramente gananciosos. Somos lo suficientemente «racionales» al menos como para aprovecharnos de los demás y desconfiar del prójimo (suponiendo, con buenos argumentos, que se portará si puede con nosotros como nosotros intentamos portarnos con él). También usamos la razón lo suficiente para darnos cuenta de que nada nos sería tan beneficioso como vivir en una comunidad de gente leal y solidaria ante la desgracia ajena, pero nos preguntamos: «¿Y si los demás no se han dado cuenta todavía?», para concluir: «Que empiecen ellos y me comprometo

a pagarles en la misma moneda». Todo muy racional, como se ve. Aunque a estas alturas del libro espero no tener que recordarle al lector la diferencia ya reiterada entre lo «racional» y lo «razonable». Por si falta hiciere, miren a la realidad que les circunda (en la que unos pocos centenares de privilegiados poseen la inmensa mayoría de las riquezas mientras millones de criaturas perecen de hambre) y podrán concluir que vivimos en un mundo tremendamente racional pero poquísimamente razonable...

Tampoco es verdad que seamos espontáneamente «violentos» o «antisociales». Ni mucho menos. Por

supuesto existen en todas las sociedades personas así, que padecen alguna alteración psíquica o que han sido tan maltratadas por los demás que luego les pagan con la misma moneda. No podemos legítimamente esperar que aquellos a quienes el resto de la comunidad trata como si fuesen animales, utilizándolos como bestias de carga y desentendiéndose de su suerte, se porten después como perfectos ciudadanos. Pero no hay tantos casos como pudiera esperarse (sorprende realmente lo sociables que se empeñan en seguir siendo incluso quienes menos provecho sacan de la sociedad) ni rompen la convivencia humana tanto

como otras causas diríamos que opuestas. En efecto, los grandes enfrentamientos colectivos no los suelen protagonizar individuos personalmente violentos sino grupos formados por gente disciplinada y obediente a la que se ha convencido de que su interés común depende de que luchen contra ciertos adversarios «extraños» y los destruyan. No son violentos por razones «antisociales» sino por exceso de sociabilidad: tienen tanto afán de «normalidad», de parecerse lo más posible al resto del grupo, de conservar su «identidad» con él a toda costa, que están dispuestos a exterminar a los diferentes, a los forasteros, a quienes

tienen creencias o hábitos ajenos, a los que se considera que amenazan los intereses legítimos o abusivos del propio rebaño. No, no abundan los lobos feroces ni los que hay representan el mayor riesgo para la concordia humana; el verdadero peligro proviene por lo general de las ovejas *rabiosas*...

Desde muy antiguo se viene intentando organizar la sociedad humana de tal modo que garantice el máximo de concordia. Por supuesto, no podemos confiar para lograrlo sencillamente en el instinto social que tiene nuestra especie. Es verdad que nos hace necesitar la compañía de nuestros semejantes, pero

también nos enfrenta a ellos. Las mismas razones que nos aproximan a los demás pueden hacer que éstos se conviertan en nuestros enemigos. ¿Cómo puede suceder? Somos seres sociables porque nos parecemos muchísimo unos a otros (mucho más desde luego de lo que la diversidad de nuestras culturas y formas de vida hacen suponer) y aproximadamente solemos querer todas las mismas cosas esenciales: reconocimiento, compañía, protección, abundancia, diversión, seguridad... Pero nos parecemos tanto que con frecuencia apetecemos a la vez las mismas cosas (materiales o simbólicas) y nos las disputamos unos a otros. Incluso es

frecuente que deseemos ciertos bienes solamente porque vemos que otros también los desean: ¡hasta tal punto resultamos ser gregarios y conformistas!

De modo que lo mismo que nos une nos enfrenta: nuestros intereses. La palabra «interés» viene del latín *inter esse*, lo que está en medio, entre dos personas o grupos: pero lo que está entre dos personas o dos grupos sirve en ocasiones para unirles y otras veces se interpone para separarles y volverles hostiles uno contra otro. A veces acerca a los distantes (sólo junto a ti puedo obtener lo que busco) y otras veces enfrenta a los distintos (quieres lo que

yo quiero y si es para ti no podrá ser para mí). La misma «sociabilidad» indudable de los intereses humanos hace que *necesitemos* vivir en sociedad pero también que en demasiadas ocasiones la concordia social nos resulte *imposible*.

¿Cómo arreglárnoslas para organizar eso que Kant llamó con acierto y un punto de ironía «nuestra insociable sociabilidad»? Los filósofos han elucubrado sobre este punto, como sobre el resto de las cuestiones de alcance y hondura semejantes. Pero con una notable diferencia, que hizo notar perspicazmente Hannah Arendt. La filosofía del conocimiento no quiere que

acabe el conocimiento, ni la filosofía cosmológica pretende abolir el universo, pero en cambio la filosofía política parece suponer que sólo obtendrá auténtico éxito cuando la política quede suprimida. O sea, de Platón en adelante, los filósofos han tratado siempre la política como un conflicto indeseable que hay que corregir, no como una expresión de libertad creadora que debe ser protegida y encauzada. Porque la política es colisión de intereses, tanteos hacia una armonía siempre precaria, hallar para los viejos problemas soluciones parciales que inevitablemente crean nuevas y no menos desconcertantes

dificultades. Cuando hablan de política, la mayoría de los filósofos están deseando poner punto final a tanto embrollo. Sueñan con una fórmula definitiva que acabe de una vez por todas con las rivalidades, discordias y aporías de la vida en común, en una palabra: una solución que nos permita vivir sin política. Y por tanto también sin *historia*; sólo a un filósofo se le puede ocurrir hablar con cierto discreto alivio del «final de la historia», como se le ocurrió no hace mucho a Fukuyama. La mayoría de los restantes filósofos que le denunciaron con vehemencia lo que censuraban fue solamente el creer que ese momento jubiloso había llegado

ya, porque cada uno de ellos tenía su propio final de la historia que aún aguardaba realizarse. Pero compartían con Fukuyama el deseo de que acabase de una buena vez la historia junto con la política, ese fatigoso y confuso dolor.

Por esta razón tantos grandes filósofos, desde los griegos de nuestros comienzos, han sido críticos y hasta declarados adversarios de las ideas democráticas. No deja de ser esta animadversión una auténtica paradoja, porque la filosofía nace con la democracia y en cierto sentido esencial es inseparable de ella: hay democracia cuando los humanos asumen que sus

leyes y proyectos políticos no provienen de los dioses o la tradición, sino de la autonomía ciudadana de cada cual armonizada polémica y transitoriamente con las de los demás, con iguales derechos a opinar y decidir; hay filosofía cuando los humanos asumen que deben pensar por sí mismos, sin dogmas preestablecidos, soportando la crítica y el debate con sus semejantes racionales. En el fondo, el proyecto de la democracia es en el plano sociopolítico lo mismo que el proyecto filosófico en el plano intelectual. La democracia implica que siempre habrá política (en el sentido discordante y conflictivo que hemos visto) por la

misma razón que la filosofía implica que siempre habrá pensamiento, es decir duda y disputa sobre lo más esencial. A esto último los filósofos suelen avenirse más o menos a regañadientes (¿a qué filósofo no le hubiera gustado que los grandes problemas quedaran definitivamente resueltos por él?), pero en lo tocante a los fundamentos de la política todos coinciden en querer dejarlos zanjados de una vez por todas. Que acabe el pensamiento autónomo representa una desdicha incluso para el pensador más arrogante; pero cancelar de una buena vez la discordante autonomía social de los individuos sería visto como un triunfo deseable por

muchos grandes teóricos de la sociedad...

Supongo que de aquí proviene la afición de tantos filósofos de la política por las *utopías*. Aunque actualmente se utiliza la palabra «utopía» y sobre todo el adjetivo «utópico» en un sentido muy vago y genérico, que para unos significa «absurdo» o «irrealizable» mientras que para otros equivale al ímpetu racional de transformar positivamente el mundo y acabar con las injusticias, el término debería ser empleado de modo un tanto más preciso. Proviene, como es sabido, de un relato fantástico titulado precisamente así —*Utopía*— que escribió

en 1516 sir Tomás Moro, un personaje realmente notable que reunió atributos tan escasamente conciliables como ser pensador, estadista, mártir de la fe y santo de la Iglesia católica. En una película biográfica muy notable en su día, interpretada con excelsitud por Paul Scofield, se le denominaba «un hombre para todas las ocasiones» y sin duda merece tal calificación. Su relato «Utopía» tiene algo de sátira y mucho de experimento mental: «Cómo serían las cosas si...». Desde el propio título la ironía de Moro juega con ambigüedades calculadas, porque según su etimología griega «utopía» significa «lugar que no está en ninguna parte» (es decir, un no

lugar) pero también suena parecido a «utopía», lugar bueno, el lugar del Bien.

Muchas de las características de las utopías posteriores se encuentran ya en ese libro: un ámbito político cerrado y sin escapatoria («Utopía» es una isla), autoritarismo supuestamente benevolente basado en la estricta aplicación de criterios racionales, reglamentación minuciosa de la vida cotidiana de todo el mundo (incluidos los momentos de ocio, las relaciones familiares o la sexualidad), abolición de la propiedad privada, sometimiento absoluto de cada individuo al bien común (las personas pueden ser desplazadas de un lugar a

otro de acuerdo con las necesidades generales), igualdad económica, abolición de la competencia, inmovilidad histórica (las leyes fueron dictadas por el mítico ancestro Utopus ¡hace novecientos años!), etc. También incluía Moro en su original diseño algunos elementos que chocaban con su propia ortodoxia eclesial, como la tolerancia religiosa (¿quizá un guiño a su amigo Erasmo?) o la eutanasia voluntaria, aunque finalmente reconocía que seguir la verdad revelada por la fe podía ser una «utopía» aún mejor. Sin duda sería inadecuado leer este relato como un programa político o, mejor dicho, «antipolítico», desconociendo su

componente lúdico, de juego teórico. El propio autor se negó al final de su vida a que fuese traducido del latín al inglés porque temía que sirviese para corromper a los incultos. Un temor muy justificado, viendo algunos de los efectos «utopistas» posteriores.

Una vez establecido así el modo «utópico» como género literario, podemos extender el concepto hacia atrás —hasta la *República* de Platón— y verlo proseguir en obras como la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon, la *Ciu dad del sol* de Campanella, otras de Charles Fourier o Robert Owen y un extenso etcétera que llega hasta las ficciones de

H. G. Wells en nuestro siglo, sin olvidar algunas perversiones del modelo como las *Ciento veinte jornadas de Sodoma* del marqués de Sade. En líneas generales, los aspectos positivos de las utopías son la propuesta de una alternativa global a las sociedades realmente existentes (modificando la forma de ver rutinaria que tiene por «inevitable» todo lo que de hecho está vigente) y en la mayoría de los casos la propuesta de una armonía social basada en la renuncia a la codicia y a los abusos del interés económico privado. Pero también abundan otros rasgos severamente negativos: autoritarismo claustrofóbico, conversión de los

abiertos *ideales* humanos (libertad, justicia, igualdad, seguridad...) en reglamentos asfixiantes, suposición de que basta el cálculo racional —siempre ejercido por unos cuantos ilustrados— para determinar la vida mejor de «todos» los ciudadanos, desaparición de la espontaneidad y de la innovación (las «utopías» suelen proponerse para el futuro pero ninguna admite el desconocido futuro como prolongación de sí misma), ordenancismo que alcanza hasta los rincones más íntimos de la privacidad, etc.

La realización efectiva de proyectos que en su día pudieron parecer

legítimamente «utópicos» (empezando por los Estados Unidos y siguiendo por la Unión Soviética, el Estado de Israel o incluso el tercer Reich de Hitler) nos han hecho bastante más recelosos sobre las bondades del género como guía de organización política de lo que fueron sus pioneros. Incluso en los mejores casos, los bienes sociales conseguidos nunca se dan sin serias contrapartidas que el mero planeamiento racional no preveía. De ahí que la ciencia ficción contemporánea abunde en «distopías», es decir «utopías» francamente detestables propuestas como modelos a *no* seguir, tales como *Un mundo feliz* de Aldous Huxley o *Nosotros* de Zamiatin.

Pese a las buenas intenciones filosóficas que inspiraron la mayoría de ellas, los intentos de acuñar una concordia *prefabricada* y sin resquicios como sueño de unos cuantos se transforma al realizarse históricamente en la pesadilla de todos los demás.

Algunos utopistas y casi todos los políticos totalitarios de nuestro siglo han reclamado un «hombre nuevo» como materia prima dispuesta para someterse a sus proyectos. Pero el hombre, afortunadamente, no puede ser «nuevo» sin dejar de ser propiamente humano puesto que su propia sustancia simbólica está compuesta con una tradición de

conocimientos adquiridos, experiencias históricas, conquistas sociales, memoria y leyendas. Las personas nunca pueden ser pizarras recién borradas —y ¡qué métodos tan terribles se han utilizado en las últimas décadas para borrar de las mentes cuanto merece ser recordado y defendido!— en las que se escriba arbitrariamente la nueva ley social, por buena letra que se proponga hacer el legislador. Tampoco es factible purgar a los hombres del apego racional a sus propios intereses encontrados para someterlos a un interés global o bien común determinado por alguna sabiduría situada por encima de sus cabezas. No, es preciso fraguar la política de

concordia a partir de los seres humanos realmente existentes con sus razones y pasiones, con sus discordias, con su tendencia al egoísmo depredador pero también con su necesidad de ser reconocidos por la simpatía social de los demás. Por lo que sabemos, tal concordia será siempre frágil y padecerá mil amenazas: segregará sus propios venenos, a veces a partir de sus mejores logros. ¿Cómo orientar la reflexión sobre tantas paradojas, sobre este *drama* colectivo de nuestra vida en común?

Hay dos enfoques principales, cada uno con muy diversos matices. El

primero piensa la organización política de la comunidad humana a partir de un *contrato social* entre los individuos (no hace falta creer que ha tenido lugar como acontecimiento histórico, basta con aceptar el punto de partida teórico «como si» hubiese ocurrido), los cuales planean en común sus leyes, sus jerarquías, la distribución del poder y la mejor forma de atender a las necesidades públicas. Además de preocuparse por sus intereses privados, los socios comprenden también que es imprescindible organizar a determinados aspectos colectivos que redundan en beneficio de todos y sustentan la viabilidad misma del grupo como tal.

Los intereses de cada cual pueden oponerse a los de otros pero no al marco comunitario del que reciben su sentido: son «particulares» pero no «antisociales», porque si fueran esto último dejarían de funcionar como propiamente «humanos». Por tanto, es posible decidir en común lo que concierne a todos y revisar periódicamente las normas así establecidas: también será necesario que los gobernantes intervengan periódicamente para corregir las disfunciones que resulten de la mera pugna entre los intereses particulares o proteger a quienes se vean por cualquier circunstancia incapacitados para atender

a sus necesidades más básicas.

La segunda perspectiva, en cambio, desconfía de la capacidad deliberativa de los socios en lo tocante a lo mejor para la comunidad. El poder político debe establecer tan sólo un marco lo más flexible y menos intervencionista posible, dentro del cual tengan libre juego las libertades de los socios en busca de satisfacer sus intereses. Cada cual es muy capaz de buscar lo mejor para sí mismo, aunque no lo sea para planificar lo que ha de ser preferible para todos. Pero es que precisamente el mayor beneficio público surgirá de la interacción entre quienes buscan sin

cortapisas su provecho privado, a causa de la ya mencionada condición «social» de nuestros intereses aparentemente más particulares. En la búsqueda de su propio bien, cada cual no tendrá más remedio que colaborar aún sin proponérselo con el de los demás porque siempre obtenemos más de los otros beneficiándoles que perjudicándoles. Una suerte de «mano invisible» armonizará lo aparentemente discordante, reforzará los mejores planes de vida comunitaria y condenará al fracaso las soluciones caprichosas o erróneas. El poder político debe abstenerse lo más posible de intervenir en tal juego entre las astucias privadas

para no viciar el resultado final y dañar al conjunto buscando un exceso «artificial» de perfección.

En resumen, por decirlo con palabras de Roger Scruton: «El defensor de la decisión colectiva busca una sociedad explícitamente *consentida* por sus miembros: es decir, que ellos mismos hagan la elección acerca de las instituciones y las condiciones materiales. El defensor de la mano invisible busca una sociedad que *resulte* del consentimiento, aunque nunca haya sido explícitamente consentida en conjunto puesto que las elecciones de sus miembros individuales recaen sobre

cuestiones que nada tienen que ver con el resultado global» [\[32\]](#). En líneas generales, la primera de las dos perspectivas políticas es considerada «de izquierdas» y la segunda «de derechas»; pero creo que la marcha efectiva de casi todas las sociedades que conocemos actualmente no puede ser comprendida sin aplicar en un grado u otro ambos criterios.

El gran problema es que —a diferencia de lo que sucede en las utopías— en las sociedades existentes no todos los ideales resultan plenamente compatibles. Por ejemplo, las libertades públicas son sumamente deseables pero

a veces chocan con la seguridad ciudadana, que también es un principio digno de consideración. En muchos casos se dan conflictos semejantes y aún peores: es importante defender los derechos humanos de las mujeres en aquellas sociedades —como la impuesta por los talibanes en Afganistán— que no los respetan pero también merece respeto el derecho de cada comunidad humana a desarrollar sus propias interpretaciones valorativas sin injerencias violentas de otras naciones, la libertad de comercio y empresa es un principio muy respetable pero entre sus consecuencias indeseables parece estar la miseria creciente de gran parte de la

humanidad, etc. A comienzos de nuestro siglo, Max Weber habló de las «batallas entre dioses» que representan estos choques en la realidad histórica de ideales contrapuestos. Son como licores fuertes y puros que no pueden ser tomados sin mezcla. Quizá el arte político por excelencia sea acertar en la dosificación del cóctel que los integre todos sin dejar de ser socialmente «digerible»...

Desde Platón, la virtud que mejor expresa esa concordia social a partir de elementos discordantes de la que venimos hablando se llama *justicia*. Estamos demasiado acostumbrados, a mi

juicio, a enfocarla de modo meramente distributivo (darle a cada cual lo suyo, a cada cual según sus merecimientos o sus necesidades) o retributivo (castigar a los malos y premiar a los buenos). Pero hay definiciones más amplias y que me parecen preferibles. La que más me gusta es de un pensador anarquista del siglo XIX, Pierre-Joseph Proudhon, y dice así: «La justicia... es el respeto, espontáneamente experimentado y recíprocamente garantizado, de la dignidad humana, en cualquier persona y en cualquier circunstancia en que se encuentre comprometida, y a cualquier riesgo que nos exponga su defensa» (*De la justicia en la revolución y en la*

Iglesia). El concepto de *dignidad humana* en su forma contemporánea (aunque en el capítulo tercero ya hemos visto que lo empleaba también el renacentista Pico della Mirandola) empieza a generalizarse a partir del siglo XVIII, cuando entra en crisis revolucionaria el sistema de honores propio de la aristocracia —reservado a una minoría— para dar paso a la exigencia de cada cual del reconocimiento de su calidad como hombre y como ciudadano. Entonces aparece el concepto político de «derechos humanos», que se incorporan a las constituciones democráticas y que se han ido fortificando teóricamente —

aunque no siempre, ay, cumpliendo en la práctica— durante los últimos doscientos años. Implican una verdadera *subversión* de las sociedades tradicionales, tanto en su origen (en América aparecieron tras una guerra de independencia y en Europa se impusieron tras una revolución que decapitó reyes) como ahora mismo cuando se los intenta defender de veras. Los derechos humanos o derechos fundamentales son algo así como una declaración más detallada de lo que implica esa «dignidad» que es justo que los hombres se reconozcan los unos a los otros.

¿Qué implica la dignidad humana?

En primer lugar, la inviolabilidad de cada persona, el reconocimiento de que no puede ser utilizada o sacrificada por los demás como un mero instrumento para la realización de fines generales. Por eso no hay derechos «humanos» colectivos, por lo mismo que no hay seres «humanos» colectivos: la persona humana no puede darse fuera de la sociedad pero no se agota en el servicio a ella. De aquí la segunda característica de su dignidad, el reconocimiento de la autonomía de cada cual para trazar sus propios planes de vida y sus propios haremos de excelencia, sin otro límite que el derecho semejante de los otros a

la misma autonomía. En tercer lugar, el reconocimiento de que cada cual debe ser tratado socialmente de acuerdo con su conducta, mérito o demérito personales, y no según aquellos factores aleatorios que no son esenciales a su humanidad: raza, etnia, sexo, clase social, etc. En cuarto y último lugar, la exigencia de solidaridad con la desgracia y sufrimiento de los otros, el mantener viva y activa la complicidad con los demás. La sociedad de los derechos humanos debe ser la institución en la que *nadie* resulta abandonado.

Estos factores de la dignidad humana individual han tropezado modernamente con presunciones supuestamente

«científicas» que tienden a «cosificar» a las personas, negando su libertad y responsabilidad y reduciéndoles a meros «efectos» de circunstancias genéricas. El racismo es el ejemplo más destacado de tal negación de la dignidad humana, pero en la actualidad va siendo sustituido por otro tipo de determinismo étnico o cultural, según el cual cada uno se debe exclusivamente a la configuración inevitable que recibe de su comunidad. Se supone así que las culturas son realidades cerradas sobre sí mismas, insolubles las unas para las otras e incomparables, cada una de las cuales es portadora de un modo completo de pensar y de existir que no

debe ser «contaminado» por las demás ni alterado por las decisiones individuales de sus miembros. Tales dispositivos fatales «programan» a sus crías, en ocasiones para enfrentarlas sin remedio con los de otras culturas (el «choque de civilizaciones» del que habla Samuel Huntington) o al menos para cerrarlos al intercambio espiritual con ellos. ¡Ojalá dentro de cincuenta o cien años las invocaciones a la hoy sacrosanta «identidad cultural» de los pueblos que según algunos debe ser a toda costa preservada políticamente sean vistas con el mismo hostil recelo con que ya la mayoría acogemos las menciones al Rh de la sangre o al color

de la piel! Porque sin duda encierran en el fondo una voluntad no menos «injusta» de atentar contra el presupuesto esencial de la dignidad humana de cada uno: el de que los hombres no hemos nacido para vivir formando batallones uniformados, cada uno con su propia bandera al frente, sino para mezclarnos los unos con los otros sin dejar de reconocernos a pesar de todas las diferencias culturales una semejanza esencial y a partir de esa mezcla *inventarnos* de nuevo una y otra vez (véase lo que dijimos al respecto en la última parte del capítulo cuarto).

La obsesión característica de los

nacionalismos, esa dolencia mayor del siglo XX, glorifica la necesaria «pertenencia» de cada ser humano a su terruño y la convierte en fatalidad orgullosa de sí misma. En el fondo no se trata más que de la detestable mentalidad posesiva que no sólo quiere poner el sello del dueño en las casas y en los objetos sino hasta en las tierras o paisajes. El imbécil «aquí somos así» y la mitificación de las «raíces» propias —como si los seres humanos fuésemos vegetales— bloquea la verdadera necesidad humana de *hospitalidad* que nos debemos unos a otros de acuerdo a lo que hemos llamado «dignidad». Para quien es capaz de reflexionar, todos

somos extranjeros, judíos errantes, todos venimos de no se sabe dónde y vamos hacia lo desconocido (¿hacia los desconocidos?), todos nos debemos mutuamente deber de hospedaje en nuestro breve tránsito por este mundo común a todos, nuestra única verdadera «patria». Lo ha formulado muy bien un escritor judío contemporáneo, George Steiner: «Los árboles tienen raíces; los hombres y las mujeres, piernas. Y con ellas cruzan la barrera de la estulticia delimitada con alambradas, que son las fronteras; con ellas visitan y en ellas habitan entre el resto de la humanidad en calidad de invitados. Hay un personaje fundamental en las leyendas, numerosas

en la Biblia, pero también en la mitología griega y en otras mitologías: el extranjero en la puerta, el visitante que llama al atardecer tras su viaje. En las fábulas, esta llamada es a menudo la de un dios oculto o un emisario divino que pone a prueba nuestra hospitalidad. Quisiera pensar en estos visitantes como en los auténticos seres *humanos* que debemos proponernos ser, si es que deseamos sobre vivir». [\[33\]](#)

Según dice Sigmund Freud — fundador del psicoanálisis y uno de los espíritus mayores de nuestra época— en su obra *El malestar de la cultura*, el sufrimiento humano tiene tres fuentes:

«La supremacía de la Naturaleza, la caducidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad». Pero ninguna de estas tres desdichas puede ser propiamente considerada lo peor de lo que nos asedia: para el ser que necesita la mirada comprensiva y confirmadora del otro a fin de llegar a ser él mismo «lo malo es, originariamente, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida del amor». Nada nos deja más inermes, más desvalidos, más amenazados que la pérdida del amor, entendido éste tanto en su sentido más literal (paternofilial o

erótico) como también en el más general que los griegos denominaban *filia*: la amistad entre quienes se eligen mutuamente como complementarios («porque él era él, porque yo era yo», con estas hermosas palabras justifica Montaigne su *filia* por Étienne de la Boétie) y la simpatía «civil» —cortés y vagamente impersonal pero solidaria de modo nada irrelevante— que los conciudadanos tienen que demostrarse cotidianamente unos a otros para que la vida en sociedad resulte gratificante. Sin amor ni *filia* la humanidad se atrofia y quedamos en manos de la inhóspita ley de la jungla. Con razón dijo Goethe que «saberse amado da más fuerza que

saberse fuerte»).

¿Cómo podemos merecer el amor de los otros? Gran parte de las pautas éticas en todas las culturas se han dedicado a darnos instrucciones para conseguirlo. Isaac Asimov, un escritor de ciencia ficción que a mi juicio también es buen filósofo, inventó las «tres leyes de la ro-bótica» que llevan grabadas en su programación las criaturas mecánicas que protagonizan *Yo, robot* y otros relatos suyos. Son éstas:

Primera: No dañarás a ningún ser humano.

Segunda: Ayudarás cuanto puedas a los seres humanos (siempre que no sea violando la

primera regla).

Tercera: Conservarás tu propia existencia (siempre que no sea a costa de violar las dos leyes anteriores).

Como nosotros no somos robots, la mayoría de las morales pasadas y presentes invierten el orden de estos tres preceptos pero por lo demás sus normas quedan bien resumidas en la tríada de Asimov. Por supuesto, siempre ha habido, hay y habrá consejeros provocativamente desengañados que nos recomiendan aprovecharnos cuanto sea posible de quienes respetan la moralidad para obtener otras ventajas. Gracias a tales sabios vivimos rodeados

de policías, cárceles, miseria y abandono. ¿Son tan astutos tales consejeros cínicos como suele creerse? ¿Merecen verdaderamente la pena las ventajas ocasionales que personalmente obtenemos escuchándoles frente a lo que perdemos todos en general? ¿Es prudente que tú o yo, lector, renunciemos a intentar merecer el amor de nuestros semejantes hasta que el último de los despistados o de los malvados se haya convencido de que es *filia* y no otra cosa lo que necesitamos?

Las más características manifestaciones humanas sólo pueden comprenderse en un contexto social: son

cosas que hacemos pensando en los demás y *llamándoles* por medio de ellas cuando no están presentes. Por ejemplo, reír. El humor es un guiño en busca de auténticos «compañeros vitales» que puedan compartir con nosotros la aparición gozosa y a veces demoledora del sinsentido en el orden rutinario de los significados establecidos. Nada es tan sociable ni une tanto como el sentido del humor: por eso cuando en una reunión amistosa se oyen muchas risas o se intercambian abundantes sonrisas decimos que «lo están pasando bien». Es decir, que se encuentran a gusto reconociéndose unos a otros. Hasta quien ríe solo en verdad ríe a la espera

de las almas gemelas que puedan unirse a reír con él. Y muchas amistades —¡y no pocos amores!— comienzan cuando dos entienden un chiste que se les escapa a los demás...

Tampoco la creación estética y sus goces pueden entenderse adecuadamente si no se *comparten*. Cuando descubrimos algo hermoso lo primero que hacemos es buscar a alguien que pueda disfrutarlo con nosotros: junto a él o a ella, también nosotros lo disfrutaremos más. Los niños pequeños se pasan la vida arrastrando de la manga a los mayores para enseñarles pequeñas maravillas que a veces los adultos son

demasiado estúpidos para apreciar en lo que valen. Pero ¿qué es la belleza? ¿Por qué resulta tan importante para nosotros descubrirla, crearla y compartirla? ¿Por qué hasta lo feo tiene que arreglárselas a veces para aparecer como bonito o si no la vida deja de resultarnos apetecible?

Da que pensar...

¿Podemos hacernos «humanos» por nosotros mismos, sin necesidad de nadie más? ¿Empezamos a humanizarnos con la palabra o ya antes, con la mirada de los semejantes? ¿Es inevitable que nos resulte «doloroso» la convivencia con los

otros? ¿Está justificado que protestemos de los resultados efectivos de esta sociedad que por otra parte tanto necesitamos? ¿No sería peor el infierno de ser ignorado por los otros que el de vivir entre ellos? ¿Estamos «incomunicados» o es que no debemos esperar nunca «comunicarnos» del todo? ¿Nos enfrentamos los humanos en la sociedad porque no somos lo suficientemente racionales o porque no somos razonables? ¿Puede obtenerse algún modo de concordia a partir de la discordia producida por las razones contrapuestas de los hombres? ¿Cómo explica Hegel el paso desde nuestra animalidad «natural» hasta nuestra

«humanidad» histórica y cultural? Los filósofos que han reflexionado sobre la política ¿quieren comprenderla mejor o abolirla de una vez? ¿Puede haber «política» sin conflicto ni enfrentamientos? ¿Puede haber democracia sin política? ¿En qué se parece la esencia de la filosofía a la esencia de la democracia? ¿Qué son las «utopías»? ¿Por qué los filósofos suelen ser aficionados a ellas? ¿Es lo mismo «utopía» que «ideal»? ¿Hay «utopías» aborrecibles o por lo menos peligrosas? ¿Se ha realizado históricamente alguna «utopía»? ¿Establecemos los humanos un «contrato social» o somos más bien

resultado de elecciones privadas que determinan lo mejor para todos? ¿Son plenamente compatibles todos los ideales políticos en la sociedad efectiva? ¿Qué es la justicia? ¿Cuál es su relación con la

«dignidad humana»? ¿Cuál es la relación entre la «dignidad» humana y los «derechos humanos»? ¿Puede haber «derechos humanos» colectivos? ¿Estamos los humanos determinados inexorablemente por nuestra raza o nuestra cultura? ¿Cuáles son los principios más generales de las morales humanas? ¿Es la risa un argumento a favor de la vida en común de los hombres?

Capítulo Noveno

El escalofrío de la belleza

En *Las leyes*, su último diálogo, el viejo Platón comenta que los humanos estamos sometidos a la forzosa pedagogía de dos maestros exigentes: el placer y el dolor. Ellos nos enseñan con sus coacciones —gratas o terribles—a vivir y a sobrevivir. Como la mayor parte de lo que nos hace gozar y sufrir a los humanos es común para todos, el placer y el dolor son fuertes abrazaderas

de la hermandad universal entre nosotros; pero como nadie disfruta y padece exactamente con los mismos matices ni a lo largo de su trayecto vital ha estado sometido a los mismos estímulos, son también placeres y dolores los que nos dotan de una *biografía* irrepetible, los que perfilan la auténtica individualidad de cada cual. El placer y el dolor nos enseñan que somos «iguales» en lo general pero a la vez «diversos» en lo particular. De nuevo se comprueba que lo mismo que nos une — nuestros «intereses» —, es también lo que nos separa, nos personaliza y quizá antes o después nos enfrenta.

Veamos un poco más de cerca lo que en términos muy amplios podríamos llamar «placer». No me refiero solamente a cuanto nos produce una sensación físicamente grata sino a todo aquello —sea cosa, persona, producto, comportamiento, etcétera— ante lo que sentimos claramente *aprobación*: «¡a esto, sí!», «¡de esto, más!», «¡esto, que vuelva otra vez!». Por ejemplo, un delicioso plato de comida... (dejo a cada cual que llene la línea de puntos con el nombre de su especialidad culinaria favorita), el cual nos complace porque resulta muy agradable al paladar. O quizá una ducha refrescante en el calor del verano, también enormemente

placentera. Estas sensaciones «gratificantes» resultan muy importantes en la vida de todos nosotros, los humanos, pero también lo son para cualquier animal dotado de un sistema nervioso pasablemente desarrollado. Otro ejemplo distinto: la satisfacción que nos produce ver a alguien realizar una acción generosa y valiente o, mejor todavía, realizarla nosotros mismos. «¡Vaya —suspiramos contentos—, esto sí que es bueno! ¡Así habría siempre que portarse!» El aprecio por lo «bueno» es propio de los seres dotados de razón, que al reflexionar nos damos cuenta de cuánto mejor sería esta perra vida si fuésemos todos capaces de tales

conductas excelentes. Último ejemplo: veo una llameante puesta de sol en el mar o escucho una polonesa de Chopin bien interpretada al piano. Y de nuevo me surge la aprobación placentera: «¡Qué hermosa es!».

Sin embargo, este caso resulta diferente a los otros dos: indudablemente no podría disfrutar de lo «hermoso» si no fuera por mis sentidos, pero también interviene la razón en ese goce porque no se trata de una satisfacción meramente sensorial. Los placeres de la belleza son los menos «zoológicos» de todos. Sin embargo, lo que siento ante la belleza tampoco se

trata de algo parecido al respeto moral o al aplauso que suscita en mí un gesto virtuoso; incluso es posible que yo prefiriese por razones éticas que en el mundo no hubiese tal o cual cosa hermosa... ¡aunque no por ello deja de parecerme hermosa! Supongamos que estoy con un amigo ante la gran pirámide egipcia de Keops y le confieso que me parece muy bella. «¿Bella? ¿A qué te refieres? ¿Debo suponer que te gustaría vivir dentro de ese túmulo oscuro? ¿O que te parece un lugar “agradable” para estar fuera, aquí sentado, a pleno sol del desierto?» Le respondo que la simple idea de habitar en una pirámide o de encaramarme a ella para tomar el sol me

resulta perfectamente desagradable. «Además, ¿acaso no sabes —sigue malévolamente mi amigo— cómo se construyó? ¡Miles de esclavos arrastrando piedras enormes a latigazos para construirle una tumba suntuosa al tirano que pisoteaba sus derechos! ¿Es eso lo que te resulta tan bonito? ¿Acaso quieres que volvamos a construir pirámides como ésta a tal precio?» Admito que no, todo lo contrario: incluso preferiría que no existiese la pirámide si de ese modo se les hubiera ahorrado sufrimiento injusto a quienes la construyeron. Y desde luego no abrigo el más mínimo deseo de que vuelva a emprenderse una obra semejante con

tales procedimientos inhumanos. Sin embargo, no tengo más remedio que reconocer que la gran pirámide se me antoja muy bella, pese a que no vea en ella nada «agradable» ni me parezca moralmente «bueno» que un día fuese construida. Y ya no sé qué más decir ante las pullas de mi amigo, porque no soy capaz de explicar claramente *qué saco yo* de eso que llamo «hermosura» o «belleza» para que me resulte gozosa a pesar de todo: es difícil entender por qué me «interesa» tanto.

Kant, algunos de cuyos planteamientos en la *Crítica del juicio* he parafraseado a mi manera hasta aquí,

asegura que el deleite producido por la belleza es el único verdaderamente desinteresado y libre. En efecto, nuestras demás satisfacciones provienen de los intereses *necesarios* de nuestros sentidos o de nuestra razón. Lo «agradable» nos atrae porque cumple los afanes primordiales de comida, bebida, cobijo, comodidad, recompensa sexual, etc. Lo «bueno» se nos impone porque nuestra razón no tiene más remedio que aceptar que la vida humana resulta más digna de ser vivida cuando cualquiera de nosotros hace lo que es debido y reconoce a los demás como verdaderos semejantes, no meros instrumentos manipulables. Pero el afán

de belleza no parece responder a ninguna necesidad concreta ni sensorial ni racional. Sabemos por qué los hombres primitivos hicieron cuencos de arcilla cocida para satisfacer con mayor comodidad su hambre y su sed. Podemos suponer que también los utilizaron para alimentar a sus hijos o dar de beber a sus compañeros sedientos, puesto que somos seres necesariamente sociales. Pero ¿por qué los adornaron con una cenefa de figuras geométricas o de motivos florales? Esa decoración no sirve para nada, no cumple en apariencia ninguna función: ningún chimpancé hubiese perdido el tiempo añadiendo tal superfluidad a un objeto

cuya utilidad, por lo demás, podría llegar a entender. Sin embargo, esos motivos ornamentales revelan que los hombres no sólo buscan satisfacer sus necesidades sino que también tienen interés en que las cosas sean hermosas o que les parezcan hermosas a ellos. ¿Qué tipo de «interés»? Sin retroceder ante la paradoja, Kant dice que se trata de un *interés desinteresado*. Lo cual, francamente, no nos ayuda demasiado a salir de dudas...

Pero sigamos un poco más en compañía de Kant, que nunca resulta del todo una mala compañía. Según Kant, «es bello lo que complace

universalmente sin concepto». Las dos características son importantes. Decir que una flor es «hermosa» o que un poema es «bello» no es lo mismo que asegurar «me gusta la paella»: en el primer caso consideramos que la belleza está en la flor o en el poema y que cualquiera debería poder verla si mira adecuadamente (¡y no sólo desde nuestro personal e intransferible punto de vista!), en el segundo admitimos que — como suele decirse— «el gusto es mío» y «sobre gustos no hay nada escrito» (es decir, no hay escrita ninguna *ley* que nos obligue a compartirlas, porque por lo demás sobre gustos se escribe muchísimo... probablemente más que

sobre ninguna otra cosa). A lo que se refiere Kant cuando dice que lo bello complace «universalmente» no es a que «de hecho» todos coincidamos en considerar «bellas» a las mismas cosas sino a que sólo llamamos «bello» a lo que consideramos que tiene derecho y mérito suficiente en sí mismo para ser considerado así por todo el mundo, mientras que no exigimos tanto al proclamar otro tipo de gustos: sería de una ridícula falsa modestia dar a entender que algo es «bello» sólo para mí, mientras que sería admisible — ¡aunque profundamente erróneo! — considerar como un rasgo original y personalísimo de mi carácter mi afición

a la paella.

No menos interesante es la afirmación kantiana de que lo bello «no tiene concepto». Según el uso que Kant hace del término, el concepto es lo que nos permite identificar inequívocamente algo y además brinda una regla práctica para construirlo o juzgarlo. Pero aunque podemos identificar conceptualmente que tal cosa es un amanecer y tal otra una catedral, carecemos de una regla o modelo determinante que establezca necesariamente cuándo el uno y la otra merecen el atributo de «hermosura». Sólo la pedantería o el academicismo estéril creen que pueden dictarse unas

normas según las cuales resultarán bellas obligatoriamente unas cosas y otras no. Incluso Kant va más allá y distingue entre la belleza propiamente «libre» o «vaga» y la belleza «adherente» (aunque ya nos ha dicho que el contento producido por todo tipo de belleza es desinteresado y libre). La «adherente» es la belleza de aquellas cosas cuyo objetivo conocemos o cuya perfección funcional podemos más o menos definir: por muy «desinteresado» que sea nuestro aprecio estético de un palacio o un caballo de carreras nunca puede desligarse del todo de que sabemos «para qué sirven». Lo mismo ocurre con las obras de arte basadas en

la representación fiel de lo real o en finos análisis morales y psicológicos, cuya hermosura siempre está también ligada a la interpretación precisa de lo que existe o debería existir. En cambio, la belleza «vaga» es la que corresponde a las flores, las conchas que encontramos en la playa, el juego de las sombras una tarde de verano, los intrincados jeroglíficos ornamentales del arte islámico, el dibujo de una tapicería o algo que Kant no pudo conocer porque apareció en el mundo más de un siglo después de su muerte: la pintura abstracta (Mon-drian, Jackson Pollock... son ejemplos que el viejo filósofo hubiera quizá considerado con

atónito aprecio). Según la *Crítica del juicio.*, todos esos tipos de belleza «sin sentido» ni «concepto» son los que con mayor pureza y nitidez suscitan el placer más indudablemente «estético»... ¡aunque Kant no solía emplear esta palabra en su uso actual!

Pero ¿podemos realmente separar por completo la belleza de otros valores humanos, utilitarios o morales? En su origen, como siempre suele suceder con términos encomiásticos, estas formas de aprecio debían estar mucho más mezcladas que hoy, si la etimología no nos engaña. La palabra que nos resulta inmediatamente más familiar —«bello»,

del latín *bellus*- parece ser un diminutivo de «bueno» —*bonus*, *bonulus*- como también ocurre obviamente con el término «bonito»: algo bastante bueno, superior a la media, aunque no excelente, sino más bien «gracioso». También el griego *kalos*, para el que Platón en su diálogo *Cratilo* busca o imagina una etimología que significa «atrayente», está ligado semánticamente a la voz «bueno» — *agathos*- y forma a veces compuestos muy comunes como *kalokagathos*, calificación habitual del hombre ejemplar, el perfectamente logrado en lo físico y lo cívico. Señalemos de paso que en griego moderno *kalos* significa

hoy propiamente bueno. También en chino el ideograma para «bello» —*miei*, que representa un gran cordero— está directamente vinculado con el ideograma para «bueno» o «bien» (*shan*, que si no estoy mal informado representa la madre con el niño en brazos). En cuanto a «hermoso», viene del latín *formosus*, es decir aquello que conserva adecuadamente su «forma» de manera armónica y de acuerdo con la debida proporción entre sus partes. Señala Remo Bodei, de quien tomo estos datos etimológicos, que el aprecio por la idea de «forma» proviene en primer término quizá del contraste con el horror provocado por el deshacerse

de los organismos roídos por el tiempo y por la muerte [\[34\]](#): amamos lo bien formado porque amamos antes lo que está bien vivo.

Resumiendo: parece indudable que originariamente la idea de lo bello (aún no de la Belleza misma), planteada de modo más intuitivo que reflexivo, estuvo ligada a la noción de lo bueno (aún no del Bien), es decir lo mejor para la vida. Tanto lo bello como lo bueno y por supuesto lo agradable, las categorías que Kant distingue y —hasta cierto punto— separa, derivan probablemente de un núcleo común centrado en un mismo objetivo: hacer la vida humana

mejor, es decir más cooperativa y solidaria, más rica en experiencias, más llena de imaginación, más confortable y exquisita, en una palabra, menos sumisa a la oscuridad devoradora e insensible de la muerte. Resumen de resúmenes: lo bello comparte con lo bueno y lo delicioso la tarea de lograr que haya más vida y menos muerte... para los mortales. Uno de los filósofos contemporáneos que más y mejor han insistido sobre esta perspectiva es Jorge Santayana (un pensador de origen español y existencia dichosamente vagabunda que escribió toda su obra en inglés).

Para Santayana los valores estéticos nunca pueden ser «separados» del resto de los valores vitales humanos, aunque deban ser distinguidos en ciertos aspectos de los demás. No son «desinteresados» —el valor demuestra siempre apasionado «interés» por un aspecto positivo de la vida— sino que exploran y amplían el campo posible de nuestros intereses. Siempre se trata de ensanchar la finitud angosta de la vida para rebajar cuanto podamos la anchura agobiante de la muerte. Aún más, según Santayana, el arte nunca ha carecido de una base o motivo práctico ni de una función intelectual, social o religiosa. En su obra principal sobre este tema, *El*

sentido de la belleza, asegura que «nada salvo lo bueno de la vida entra en la textura de lo bello. Lo que nos encanta de lo cómico, lo que nos espolea de lo sublime y lo que nos conmueve de lo patético, es el vislumbre de algún bien; la imperfección tiene valor sólo como una incipiente perfección». En otro de sus libros, *Reason in art*, afirma tajantemente que «es pura barbarie creer que una cosa es estéticamente buena, pero moralmente mala, o moralmente buena, pero odiosa a la percepción. Las cosas parcialmente buenas o parcialmente feas pueden haber sido escogidas bajo la coerción de desfavorables circunstancias, antes de

que llegue algo peor; pero si una cosa es fea *por eso mismo* no puede ser completamente buena, y si es *completamente* buena debe también ser por fuerza hermosa». Y convierte a los antiguos griegos en un trasunto del paraíso y un canon, para así refutar a quienes se alejan de ellos hacia los aspectos bárbaros de lo que llamamos «modernidad» (sobre lo «feo» en el arte contemporáneo tendremos sin duda que hablar más adelante): «Entre los griegos, la idea de felicidad era estética y la de belleza era moral; y esto no porque los griegos estuviesen confundidos, sino porque eran civilizados» (*The Mutability of*

Aesthetics Categorías).

Sin embargo, tampoco los griegos de la época clásica consideraron el asunto de la belleza de un modo nítido y uniforme. El más ilustre protagonista de nuestra tradición filosófica, Platón, distingue entre la belleza propiamente dicha —que efectivamente coincide con lo bueno y lo verdadero— y el tipo de hermosura al que aspiran los artistas. Esta última se le antoja prescindible por lo inauténtica y hasta peligrosa para un orden político bien concebido. En su *República*, el diálogo en el que diseña a qué debería parecerse una *polis* organizada de acuerdo con la más recta

justicia, nos informa de que si a su ciudad ideal llegase un poeta dramático sería acompañado con firmeza cortés a la frontera y devuelto sin más trámite a su casa. En otros pasajes de la misma obra se deja entender que a otros artistas se les reservaría también un trato parecido... empezando por ciertos arquitectos de tendencias «modernas» para su época. Y lo que nos resulta todavía más escandaloso hoy: en *Las leyes* no sólo se preconiza la *censura* de obras de arte por razones políticas sino que hasta se dan normas bastante detalladas para aplicarla del modo más eficaz. ¿Hace falta recordar que cuando Platón habla de poetas y otros artistas no

se refiere a gente mediocre o movida solamente por bajos intereses comerciales —como los que hoy tan reiteradamente se denuncian— sino a genios como Hornero, Esquilo, Sófocles, Fidias, Policleto, etc., es decir, a los creadores que formaron lo que con la perspectiva de los siglos nos parece una especie de Edad de Oro artística de la humanidad?

No ha sido Platón el único enamorado de la belleza (y sin duda en cierto modo artista también él mismo, porque sus diálogos son obras maestras de la literatura universal cuyo prestigio ha sido constante desde hace veintitantos

siglos) que ha fustigado o por lo menos menospreciado los logros de la belleza artística, la primera en la que probablemente pensamos ahora nosotros cuando se dice de alguien que es un «amante de la belleza» o que tiene «buen gusto estético». También para Kant el prototipo de la verdadera belleza es el espectáculo de lo natural y mira a los artistas con cierta desconfianza, todo lo más concediéndoles alcanzar de vez en cuando esa «belleza adherente» o añadida de rango netamente inferior. Rousseau detestaba el teatro, que hubiera querido ver erradicado por completo de la república de Ginebra en

la que vivía, y en ocasiones parece considerar todas las artes como una forma de decadencia de la que los ciudadanos con mejor salud democrática harían bien en alejarse. Y un artista tan excepcional de la novela como León Tolstoi escribió páginas virulentas nada menos que contra Shakespeare (el cual por cierto tampoco le gustaba a Wittgenstein) considerándole representante de un tipo de arte que corrompe la rectitud moral y religiosa de sus víctimas. Incluso un esteta tan refinado como Santayana señaló en su última obra, *Dominations and Powers*, que «un genuino amante de lo bello podría no entrar nunca en un museo».

Pero vamos a centrarnos en los argumentos antiartísticos de Platón, los más importantes no sólo por la excepcionalidad incomparable del personaje sino también porque de un modo u otro Rousseau, Tolstoi y el resto—incluidos los nazis que persiguieron las obras de arte «degeneradas», los talibanes que prohíben en Afganistán la música y casi todo el cine americano, o quienes exigen menos violencia y mayor moralidad en los programas de televisión— repiten sabiéndolo o sin saberlo buena parte de la argumentación platónica. ¿Por qué Platón quería desterrar a los artistas de su ciudad

ideal? Esta pregunta sirve de subtítulo a un precioso libro, *El fuego y el sol*, en el que la notable novelista y pensadora irlandesa Iris Murdoch estudia con penetración el «caso» platónico. A continuación seguiremos en parte su análisis y en ocasiones citaremos algunos fragmentos relevantes de esta obra [\[35\]](#).

Empecemos por aclarar que Platón desconfía de los artistas y nos previene contra ellos porque está convencido de su *fuerza*, es decir de su capacidad de seducción. Si el arte no fuese más que una trivial pérdida de tiempo, Platón no le hubiese dedicado probablemente la

menor atención crítica. ¿En dónde reside la «fuerza» de los artistas? Sin duda en su habilidad para producir *placer*, el cual es junto al dolor —como ya hemos indicado— el instrumento por excelencia de la formación social de las personas. Quien es dueño de los mecanismos de placer controla también al menos en gran parte la *educación* de la ciudadanía: por tanto más vale que dichos instrumentos estén en buenas manos. A este respecto, los artistas no le parecen a Platón candidatos idóneos a educadores. Los más peligrosos de todos son quienes se ocupan en describir los sentimientos, pasiones y destinos humanos, es decir los poetas épicos o

los dramaturgos (sin lugar a dudas hoy Platón incluiría en este rango a los novelistas y a los creadores cinematográficos) puesto que nada ejerce mayor seducción sobre los seres humanos que la representación, por ficticia o caprichosa que sea, del comportamiento vital de nuestros semejantes. Cualquier persona mínimamente adiestrada en el uso de la razón puede descubrir los fallos o las trampas de una argumentación teórica (si la mayoría parece incapaz de hacerlo es simplemente porque no presta atención a los razonamientos), pero en cambio un buen artista puede hacerle «creíble» y hasta admirable cualquier tipo de vida

incluso al más sofisticado de los espectadores... ¿por no hablar de su influjo sobre el vulgo!

Pero ¿por qué los dramatizadores artísticos de la vida humana ejercen por lo general una influencia más perniciosa que benéfica? Porque, según Platón, el arte suele aceptar acríticamente las apariencias en lugar de cuestionarlas: es decir, porque al artista le gustan sobremanera esas apariencias que también fascinan al público en general, en lugar de apreciar y promover las verdades racionales que las subyacen y desmienten, de las cuales sólo se ocupan los filósofos... es decir, los auténticos

educadores. Fantasear sobre cosas inverosímiles es mucho más «entretenido» que estudiar la esencia inmutable de lo real, sobria y rigurosa como la geometría. Aún más grave: como el poeta o el dramaturgo (en nuestros días también el novelista, el director cinematográfico, etc.) lo que quieren ante todo es agradar a su clientela y causar placer a la mayoría, se centran con delectación en las biografías de malvados «porque el hombre malo es múltiple, divertido y extremo, mientras que el hombre bueno es tranquilo y siempre el mismo». La ética lleva las de perder en materia de diversión frente a la estética. ¿Por qué? Pues porque

sabemos de antemano cómo deben ser las personas decentes —su actuación se rige por *principios*, es decir por normas que conocemos aun antes de conocerles a ellos—, en tanto que los malos resultan variados en su transgresión y sorprendentes. Sólo hay unas cuantas maneras de portarse bien, mientras que las de portarse mal son innumerables; de aquí proviene que la ética —la cual no hace más que recordar una y otra vez lo fundamental— sea estéticamente «aburrida», mientras que la estética —que pretende ante todo la novedad y lo insólito— sea moralmente sospechosa. Tal como resume Murdoch, «el artista no puede representar ni encomiar lo bueno,

sino sólo lo demoníaco, lo fantástico y lo extremo; mientras que la verdad es tranquila, sobria y limitada; el arte es sofistería, en el mejor de los casos una *mimesis* (imitación) irónica cuya falsa "veracidad" es un astuto enemigo de la virtud».

Para Platón hay una clara contraposición entre el arte y el verdadero conocimiento, es decir la filosofía. En el arte predomina ante todo la personalidad hechicera del artista, mientras que la filosofía aspira a la realidad impersonal tal como es en sí misma, más allá de los arrebatos y caprichos humanos. Los artistas

consiguen gracias a su capacidad seductora objetivar universalmente su mera subjetividad, mientras que la tarea del filósofo es apropiarse subjetivamente por medio del conocimiento de la universalidad objetiva. La belleza a que el filósofo aspira es la alegría que nos produce la realidad cuando la comprendemos con precisión matemática tras habernos purificado de nuestros deseos, no el estremecimiento morboso que halaga nuestras pasiones. Tampoco Platón descarta todo tipo de arte, sólo se opone al demasiado individualista y personal, el arte de los grandes creadores: en cambio no tiene objeciones contra lo

que hoy llamaríamos arte «popular», las artesanías tradicionales y la música tonificante que despierta sanas emociones patrióticas o religiosas; es decir, las manifestaciones en las que prima lo colectivo sobre la idiosincrasia subversiva de unas cuantas subjetividades con tendencia a la introspección. En nombre de la armonía unánime de la sociedad debe censurarse lo que cierto tipo de arte tiene de *disgregador*. ¿Deberemos subrayar que en nuestro siglo también han existido y existen planteamientos semejantes, aunque siempre al servicio de doctrinas políticas escasamente deseables por los partidarios de la libertad personal?

Pero la pretensión platónica de oponer la belleza del fingimiento artístico y la belleza de la verdad filosófica no es en modo alguno inatacable. Aunque Platón haya tenido destacados seguidores, Aristóteles y otros muchos filósofos también considerables han pensado de modo muy distinto, manteniendo que las obras de los grandes artistas no son un obstáculo para llegar al verdadero conocimiento de la realidad sino que, por el contrario, resultan imprescindibles para desarrollarlo cabalmente. En efecto, a su modo los artistas también exploran nuevas vías de comprensión de lo que

existe. Sin duda parten de su peculiar forma de sentir y de los fantasmas de su interioridad, pero ¿acaso podemos excluir lo subjetivo de la comprensión total de la realidad, como si se tratase meramente de una ilusión superflua? Incluso las obras de arte que apuestan por lo fantástico desarrollan también nuestra percepción de las posibilidades de lo real y ofrecen sus alternativas ante lo vigente.

No es cierto que los mejores artistas pretendan solamente divertir o halagar las pasiones menos nobles del público: ante todo aspiran a ayudarle a mejorar su conocimiento. Leonardo da Vinci dijo

que la misión de la pintura y de la escultura era llegar a *saper vedere*, a saber ver mejor. Y ¿acaso en efecto no hemos descubierto nuevos matices de las cosas, de las formas y de los colores gracias al propio Leonardo, a Miguel Ángel, a Velázquez o a Picasso? ¿Acaso los poetas, dramaturgos y novelistas no han enriquecido decisivamente la comprensión de la vida humana, de lo que significa habitar como humanos en la complejidad del mundo? Sin duda esa visión que nos proporcionan no siempre es plácida ni tranquilizadora, pero en eso mismo reside su mayor mérito. Nos desasosiegan porque nos abren los ojos, no por simple afán de ofuscarnos. Como

certeramente señala Iris Murdoch, «el buen artista nos ayuda a ver el lugar de la necesidad en la vida humana, qué es lo que se debe soportar, qué hacer y deshacer, y a purificar nuestra imaginación hasta contemplar el mundo real (generalmente velado por miedos y ansiedad) incluyendo lo terrible y lo absurdo». También a veces lo obscuro, lo contradictorio y lo siniestro, aunque ello suele desazonar a bienintencionados guardianes de la decencia pública.

Quizá el pensador que con mayor decisión se enfrentó a las tesis platónicas (¡aunque, eso sí, alrededor de veinticuatro siglos más tarde!) fue el

notable poeta, autor dramático e historiador Federico Schiller. En sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, este discípulo poco ortodoxo de Kant reivindica con ardor romántico la importancia que tiene cultivar la sensibilidad estética para conseguir auténticos ciudadanos capaces de vivir y participar en una sociedad moderna no autoritaria. A fin de cuentas, para Schiller «la obra de arte más perfecta que cabe es el establecimiento de una verdadera libertad política» [\[36\]](#), proyecto que sin duda no hubiera contado con la aprobación de Platón más que después de infinitas reservas y matices... ¡en el afortunado caso de

haber llegado alguna vez a obtenerla! Para Schiller, la formación estética complementa decisivamente la preparación moral e intelectual del ciudadano y le dispone para decidir libremente por sí mismo no sólo en cuanto poseedor de razón sino también de sentidos corporales no menos nobles que aquélla. El arte ciertamente no nos indica lo que tenemos que hacer —en tal caso sólo sería una mera sucursal plástica o narrativa de la moral— sino que nos agita y purifica tonificamente para que seamos lo que queremos llegar a ser. Tomando al toro por los cuernos, Schiller responde así vigorosamente a Platón: «Hay que dar la

razón a los que dicen que lo bello y el estado en que lo bello pone al espíritu son enteramente indiferentes con respecto al conocimiento y a la *convicción moral*. Tienen razón, en efecto: la belleza no produce en absoluto un resultado particular, ni realiza ningún fin, ni intelectual ni moral; no nos descubre una verdad, no nos ayuda a cumplir un deber; y, en una palabra, es igualmente incapaz de afirmar el carácter y de iluminar el intelecto. La cultura estética, pues, deja en la más completa indeterminación el valor de un hombre o su dignidad, en cuanto que ésta sólo puede depender de él mismo; lo único que consigue la

cultura estética es poner al hombre, *por naturaleza*, en situación de hacer por sí mismo lo que quiera, devolviéndole por completo la libertad de ser lo que deba ser». La función de la belleza, tanto si proviene de la admiración de la naturaleza como de la creación artística (en especial esta última), es puramente emancipadora: sirve para *revelar* al hombre lo abierto y aun lo terrible de su libertad.

La gran originalidad de Schiller es relacionar la vocación artística con una dimensión de la actividad humana habitualmente tenida por trivial y de rango inferior: el *juego*. Sólo algunos

presocráticos como Heráclito (véase capítulo quinto) se atrevieron a comparar el supuesto «orden» del universo con los resultados de un juego infantil, aunque en tal caso los «niños» que juegan pudieran ser los dioses o el azar. La actividad lúdica no tiene otro objetivo, no se propone otro modelo ni obtiene otro provecho que su propio cumplimiento: así también lo más grave, eso que llamamos «cosmos». Ciertamente Platón desconfiaba de esta metáfora peligrosamente anárquica. Schiller vuelve a ella, situando la diferencia específica de lo humano precisamente en la capacidad de jugar: «Sólo juega el hombre cuando es

hombre en el pleno sentido de la palabra, y solo *es plenamente hombre cuando juega*». Las crías de los animales superiores y los niños muy pequeños, más que «jugar» propiamente, lo que hacen es *entrenarse* gozosamente en la realización de los gestos y movimientos corporales que luego necesitarán para cumplir las tareas de la vida adulta. El verdadero «juego» comienza cuando se constituye un mundo simbólico autosuficiente y auto-referente en el que se desarrolla una actividad que se da a sí misma las debidas pautas y sanciones. Ese mundo tiene que ver desde luego con el de la vida cotidiana, al que imita y refleja en cierto modo,

pero también se sacude sus normas y descarta los apremios mortíferos de la necesidad. Según Schiller, en ese ámbito del juego es donde se mueve el artista: juega con la belleza de lo real y convierte en realidad primordial la belleza misma en cuanto tesoro que va descubriendo y a la vez fraguando nuestra libertad. El juego del arte nos convierte en dueños de un mundo propio y así nos hace manifiesto un destino social pero también personal más allá de las coacciones naturales o legales, en el que tendremos que decidir sin culpas ni disculpas lo que queremos llegar a ser.

En varias ocasiones nos hemos referido anteriormente a los artistas, sobre todo a los más grandes, llamándoles *creadores*. Es un término que no suele aplicarse a los científicos o a los deportistas, por notables que sean. ¿Por qué esta diferencia de trato? ¿En qué sentido decimos que un artista es «creador»? Desde luego no parece que sea «creador» tal como se supone que lo es Dios, porque ni el mayor de los artistas puede sacar su obra de la *nada*. Siempre utilizan materiales previos (pinturas, mármol, una lengua, las notas musicales...), y se apoyan más o menos en lo que hicieron sus antecesores, aunque sea para rechazarlo y buscar

nuevos caminos. Pero un poco «divinos» sí que son, porque su obra no se explica sin ellos —sin su vocación y personalidad—, o sea que si cada uno de ellos no hubiera existido lo que han hecho nunca hubiese llegado a ser. Me explico: si Colón no hubiese llegado en 1492 al continente americano, antes o después otro hubiera hecho este viaje desde Europa tal como los vikingos los realizaron en épocas más remotas; si Alexander Fleming no hubiera descubierto la penicilina, antes o después otro sabio habría descubierto las propiedades curativas del hongo milagroso; y el récord de los cien metros lisos ha sido ya batido muchas

veces y sin duda volverá antes o después a serlo. El descubridor, el científico y el campeón deportivo son los primeros en llegar hasta dónde aún no se había alcanzado... pero en terrenos ya existentes que se ofrecen previamente a la curiosidad y habilidad de cualquiera. En cambio, si Mozart o Cervantes hubieran muerto en la cuna nadie habría compuesto *La flauta mágica* ni contado la historia de Don Quijote. No nos habrían faltado música o novelas, pero no *esa* música o *esa* novela. Podemos imaginar el teléfono sin Graham Bell o la teoría de la relatividad sin Einstein, pero no *Las meninas* sin Velázquez. Decimos que es

«creador» quien fabrica algo que sin él nunca hubiera llegado a ser, el que trae algo al mundo —grande o pequeño— que sin él nunca podría haber existido precisamente de ese modo y no de otro más o menos parecido. Las obras de arte no son posibilidades o cualidades realizadas de lo que previamente ya hay, sino que brotan de la personalidad misma de los artistas que las llevan a cabo. Se les parecen, reflejan tanto la forma de ser de quien las hace como la realidad del mundo de las que pasan a formar parte. El artista no es el primero en descubrir o lograr algo, sino el *único* que podía «crearlo» a su insustituible modo y manera...

Pero ¿tiene que ser siempre «bella» en el sentido de «bonita», es decir, lo contrario de «fea», la obra realizada por el artista? ¿Tiene que fundarse explícitamente en la armonía y equilibrio entre las partes, en la perfección del conjunto, o puede acoger también lo disonante e incluso lo deforme? La santísima trinidad platónica está formada por el Bien, la Verdad y la Belleza y pertenece a un orden ideal más allá de este mundo; pero la tríada infernal que parece en cambio presidir nuestros conflictos terrenales está constituida por el Mal, lo Falso y lo Feo. ¿Es obligación del artista aspirar

sólo a mostrarse devoto de la primera trinidad o también incluye su tarea darse cuenta y darnos cuenta de la segunda? Tomemos por ejemplo el caso de Giorgione, uno de los pintores más excelsos del Renacimiento italiano. En muchas ocasiones reprodujo la hermosura de figuras humanas agraciadas y sin embargo también pintó el retrato implacablemente fiel de una vieja desdentada y decrepita que debía haber sido guapa en su mocedad, porque el cuadro se titula *Col tempo* («Con el tiempo»). No es cuadro que represente la belleza sino lo que el tiempo suele hacer con la belleza. Y la anciana así representada no es «bella» bajo ningún

punto de vista, ni tampoco tiene nada de bonito o armonioso el destructivo paso de los años que la ha reducido a tan triste estado físico. ¿Traicionó entonces Giorgione su compromiso artístico con la «belleza» pintando algo que nos produce casi repulsión y que puede suscitar negros temores si reflexionamos sobre ello? Sin embargo me atrevería a decir que el cuadro es artísticamente «hermoso», incluso infinitamente más bello que tantas reproducciones tópicas de paisajes almibarados o de alguna Miss Universo en la flor de su edad. ¿Por qué?

Porque quizá lo que en arte puede

ser llamado «belleza» —si es que admitimos que lo que pretende el arte es producir belleza a toda costa— tiene poco que ver en muchas ocasiones con el sentimiento de agrado o con la placidez de lo decorativo. El poeta Rainer María Rilke opinaba que la belleza «es aquel grado de lo terrible que aún podemos soportar». La atracción del arte no nos llega siempre como una suave caricia sino a menudo como un zarpazo. Alain, un pensador contemporáneo que escribió mucho sobre el proceso artístico, señala que «lo bello no gusta ni disgusta sino que nos detiene». El primordial efecto estético es *fijar* la atención distraída que

resbala sobre la superficie de las cosas, las formas, los sentimientos o los sonidos sin prestarles más que una consideración rutinaria. Según este criterio, es realmente hermoso todo aquello en lo que no hay más remedio que fijarse. Más que buscar nuestra complacencia o nuestro acuerdo, el arte reclama nuestra *atención*. Y quedar atentos puede ser lo opuesto a dejarnos invadir por lo inmediatamente gratificante, como quien se introduce tras un largo día de esfuerzos en un baño bien caliente. Más bien lo contrario, si le damos la razón a otro pensador actual —Theodor W. Adorno— que en su *Estética* sostiene que «el logro estético

podría definirse como la capacidad de producir algún tipo de escalofrío, como si la piel de gallina fuese la primera imagen estética». Nos estremece lo que no nos permite pasar de largo, lo que nos agarra, sujeta y zarandea: la *evidencia* de lo real, deslumbrante y atroz, que quizá nunca habíamos advertido antes en su pureza y desnudez implacables. Paradoja de la belleza, que a veces puede ser experimentada como beatitud y en otras ocasiones como escalofrío...

La trayectoria del arte moderno, sobre todo el más contemporáneo, nos abrumba con distorsiones del sonido y de

la forma, nos enfrenta a lo monstruoso, nos familiariza con los desgarramientos de almas sin esperanza. Sin embargo, también a través de él podemos sentir el estremecimiento conmovedor de la belleza y logramos a veces, incluso desde un radical desasosiego, vislumbrar ciertas formas de serenidad. ¿Traición a la belleza? Quizá todo lo contrario: un intento de no ofrecerla demasiado barata, fácil y accesible, es decir: engañosa. El novelista Stendhal dijo memorablemente que «la belleza es una promesa de felicidad». Pero mantener viva la aspiración a la armonía que encierra esa promesa nos obliga a comprometernos hasta el final con lo

malo, lo falso y lo feo de la realidad no reconciliada aún en que vivimos. En la denuncia de lo que falta se vislumbra al trasluz la posibilidad futura de lo que podría ser la plenitud. Sin duda el peligro de esta trayectoria es caer en lo meramente chocante o en formas tan abstrusas de representación estética que requieran la aceptación de disquisiciones teóricas para digerir lo que resulta sensorial o emotivamente arbitrario, provocando además una radical confrontación entre los productos artísticos populares —que el mercado se encarga de vulgarizar más y más— y el llamado «gran arte» cada vez más reservado a una élite que tanto

puede ser de entendidos como de simples pedantes.

¿Es reversible este camino? ¿Podemos aspirar sin renunciar a lo que sabemos al regreso nostálgico a una armonía perdida, la cual quizá nunca fue tal como hoy desde nuestra desazón la imaginamos? Seguramente Giorgione tenía razón: también para la belleza, como para cada uno de nosotros, como para todo lo real, el tiempo pasa y se niega a retroceder o detenerse. El tiempo... pero ¿qué es el tiempo? Bien podría ser esta cuestión la que cerrase nuestro recorrido teórico por las preguntas de la vida.

Da que pensar...

¿Cuáles son los dos instrumentos fundamentales que nos condicionan socialmente a los humanos? ¿Tenemos acaso otra biografía que la de nuestros placeres y dolores? ¿En qué consiste el «placer»., más allá de la mera sensación física agradable? Además de los evidentes placeres de la sensación y de la satisfacción de necesidades físicas, ¿hay también placeres de la razón? ¿Podemos decir que no sólo es placentero lo confortable o lo útil sino también lo «bueno»? ¿Qué tipo de placer produce la belleza y en qué se diferencia de los otros placeres

mencionados? ¿Es placentera la belleza porque resulte «útil» o «buena»? ¿Por qué dijo Kant que el aprecio de la belleza es un «interés desinteresado»? ¿Cuál es la diferencia kantiana entre la belleza «vaga o libre» y la belleza «adherente»? ¿Han estado siempre los valores estéticos radicalmente separados de los restantes valores de la vida? ¿Cuál es el planteamiento de Santayana sobre la relación entre lo bello y lo bueno? ¿Es posible valorar la belleza y desconfiar o menospreciar la «belleza» que producen los artistas? ¿Se da el caso de que grandes artistas hayan desconfiado de las obras de arte? ¿Por

qué Platón quiso desterrar a los poetas y demás artistas de su ciudad ideal? ¿Diría Platón que un «buen» artista es lo mismo que un artista «bueno»? ¿Cuál es la diferencia platónica entre la tarea educativa del artista y la del filósofo? ¿Cuál fue la respuesta de Schiller a las tesis platónicas? ¿En qué se parecen el juego y el arte? ¿Puede favorecer la educación artística la preparación del ciudadano para la libertad política? ¿Por qué llamamos «creadores» a los artistas y no a los científicos? ¿Debe el artista siempre buscar la belleza o también tiene que representar a veces la fealdad e incluso el mal? ¿Es «feo» o «malo»

estéticamente hablando representar lo «malo» o lo «feo»? ¿Por qué el arte moderno y contemporáneo parecen haber abandonado el concepto tradicional de «belleza»? ¿En qué sentido la belleza puede ser una promesa de felicidad? ¿Cómo nos «detiene» la belleza y qué tipo de «escalofrío» produce?

Capítulo Décimo

Perdidos en el tiempo

Preguntemos a cualquiera cómo es su vida cotidiana. Quizá opte por respondernos enumerando diversas actividades: «A las ocho, me levanto; a las ocho y media, desayuno; a las nueve, entro a trabajar, etc.». Otro puede preferir un estilo más impresionista: «¡No tengo tiempo para nada!». Los habrá que prefieran la confidencia: «Salgo desde hace dos meses con una

chica y ahora por fin soy feliz». Seguro que escucharemos también a algunos nostálgicos: «No hago más que acordarme de cuando éramos pequeños y jugábamos en la playa». Si el interrogado es un anciano, preparémonos al suspiro: «Yo ya me tomo la vida sin prisas, porque ¡para el tiempo que me queda!...». Y todo así: «Hace diez años que no me suben el sueldo, desde que murió Franco se respira mejor, ya no somos tan jóvenes como antes, ¡mañana empieza la primavera!, etc.». Nadie logrará hablar de sí mismo, de su vida, de lo que quiere o teme, de lo que le rodea, sin referirse inmediatamente al tiempo. Sin

indicaciones cronológicas de algún tipo resultamos ininteligibles e inexpresables.

Por tanto se debería suponer que nada nos es tan conocido y familiar que el tiempo, del cual echamos mano constantemente para hablar de nosotros mismos, de lo que hacemos y de lo que nos pasa. Sin embargo, con el tiempo nos ocurre lo mismo que con el ordenador, el fax, el vídeo y tantos otros aparatos que tenemos en casa: sabemos cómo utilizarlos y no podemos ya vivir sin ellos, pero si se nos pregunta por qué funcionan y en qué consisten (qué *son*) no nos queda otro remedio que

encogernos de hombros. Aunque a diferencia de nuestra ignorancia electrodoméstica, el desconcierto sobre el tiempo viene de muy antiguo... ¡como no podía ser menos! Quizá haya sido una mente tan preclara y tan sincera como la de san Agustín, allá por los comienzos del siglo v de nuestra era, quien lo ha expresado de un modo que aún sigue resultando estrictamente válido: «¿Qué es, pues, el tiempo? Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Pero me atrevo a decir que sé con certeza que si nada pasara no habría tiempo pasado. Y si nada existiera, no habría tiempo presente» (*Confesiones*,

XI, 14).

Dice Agustín de Hipona: si me lo preguntan. Pero en éste como en tantos otros casos de la reflexión filosófica hay que entender «si me lo pregunto», porque el diálogo con los otros no es más que la ocasión o la provocación a dialogar con uno mismo, es decir a *pensar*. Dentro de cada uno están todas las voces y también es cierto que pensamos entre todos (recuérdese lo que dijimos ya en el capítulo segundo). Pues bien: resulta que sé lo que es el tiempo mientras no me lo preguntan ni me lo pregunto, o sea mientras no necesito demostrar que lo sé. Luego empiezan las

dificultades y el gran enigma.

¿Qué tiene de «enigmático» el tiempo? ¿Por qué resulta tan difícil de pensar? Porque para pensar algo hay que *fijarse* en ello y fijarlo, pero el tiempo no se deja fijar, resulta inaprensible, no hay modo de verlo «quieto»... ¡ni siquiera imaginariamente! Supongamos que intento fijarme en el tiempo según pasa, deteniendo el momento transitorio tal como el Fausto de Goethe quiso ordenar un día a cierto instante: «¡Detente!, ¡eres tan hermoso...!». Pero ¿en qué momento podré fijarme? Pues en este mismo: ¡ahora! Sin embargo, ese «ahora» está ahora ya pasado, ya no es

«ahora» sino «antes», «hace un rato». En una palabra, se trata de un viejo «ahora», en el cual sin duda han nacido y han muerto miles de personas, se han hecho caricias, se han tenido sueños, se han cruzado promesas, se han adquirido y olvidado conocimientos, etc. Fue, pero ya no es: pasó. ¿En qué otro «ahora» podría fijarme? ¿En el que está a punto de llegar? Pero ése aún no está y sería peregrino intentar atraparlo antes de que llegase. Cuando pretendo «fijar» el tiempo en su «ahora», lo que consigo es conmemorar un «ahora» que ya no es o prevenir un «ahora» que aún no es. Paradójicamente, el momento pasado que ya no está y el momento futuro que

todavía no está parecen más manejables que el instante presente, que se desvanece en cuanto se presenta o, mejor dicho, en cuanto intento fijarme en él. Al presente lo vemos venir y lo vemos alejarse pero nunca lo vemos *estar*. Y ¿cómo podemos determinar qué cosa «es» lo que nunca «está»?

Vamos a intentarlo de nuevo. El tiempo es un potro salvaje difícil de montar, porque en cuanto queremos darnos cuenta nos descabalga y lo vemos alejarse haciendo corvetas. Pero no debemos dejarnos engañar por la reducción a lo infinitesimal de la actualidad vivida. Según Zenón de Elea,

el veloz Aquiles nunca podrá alcanzar a la pausada tortuga, por poca ventaja que en la carrera conceda a ésta: si la distancia que les separa es por ejemplo de veinte centímetros, Aquiles tendrá que tardar un brevísimo lapso en recorrerlos; en ese tiempesito, la tortuga irá un poco más allá, estableciendo una nueva separación entre ambos; también Aquiles la recorrerá con celeridad extrema, pero siempre invertirá en tan corto viaje alguna fracción de tiempo, aprovechado por el obstinado quelonio para alejarse a rastras: tan cerca, tan lejos, el bicharraco fugitivo permanece lentamente inasequible... Y sin embargo, maldita sea, *sabemos* que Aquiles atrapa

a la tortuga aunque no consigamos explicar convincentemente cómo se las arregla para cumplir tal hazaña. De igual modo, sabemos también que vivimos el presente y que «ahora» es precisamente ahora, no más pronto ni más tarde. Lo sabemos, desde luego: en cambio «pensarlo» ya resulta más complicado... como reconocía el bueno de san Agustín.

Es sorprendente, según ya indicó muy bien Hegel, que aquello de lo que parece que podemos estar más seguros, lo que tenemos más a mano, lo que desafía al escepticismo, lo que estamos tentados a denominar como «concreto» —«ahora», «aquí», «esto»...— se vacía

por completo de contenido cuando intentamos someterlo al pensamiento. Estamos segurísimos de estar aquí, pero resulta que todos los «aquí» se parecen tanto que en seguida necesitan alguna precisión más. A la pregunta «¿dónde?» no basta con responder «aquí», pues tal respuesta es un índice subjetivo y — como ya indicamos en el capítulo segundo— la tarea racional consiste en intentar combinar el punto de vista meramente subjetivo con el objetivo. Por tanto, tendré que intentar responder algo más: «Estoy aquí, en mi cuarto, en tal calle de tal ciudad, en tal país, en tales coordenadas, etc.». Según vaya ganando contenido, la ampliación de mi

«aquí» irá perdiendo certidumbre: quizá me equivoco de calle o de provincia, de latitud o de longitud, pero nunca puedo equivocarme cuando digo simplemente «aquí». Lo mismo ocurre cuando aseguro «esto» mientras, por ejemplo, señalo con el dedo o —aún mejor— doy unos golpecitos en el objeto indicado. No hay duda de que «esto es esto»; pero para pensar adecuadamente qué es esto y por qué no es aquello otro, debo decir que se trata de una mesa, hecha de nogal, acabada hace cincuenta años por un artesano llamado... etc., una serie de nociones que van llenando «esto» de contenido aunque también aumentando las posibilidades de duda o error. Nunca

fallo si, a fuerza de querer ser concreto, digo lo más abstracto: «Esto es esto». Pero cuando quiero ser concreto de verdad para explicarle lo que tengo delante a un ausente es cuando me las veo y me las deseo.

De todas formas, por lo menos «aquí» o «esto» permanecen en su sitio mientras procuro dar el paso desde la mera subjetividad a lo intersubjetivo objetivado. El «ahora», en cambio, se resiste a esa determinación, perdiéndose inmediatamente cuando pretendo dar cuenta de él. Para fijar tanta movilidad deberé poner en conexión el instante buscado con otro movimiento de tipo

distinto que sirva como referencia a mi interlocutor: «¿Cuándo será *ahorái*». Respuesta: «Cuando yo baje el brazo, cuando la manecilla del reloj llegue a las doce, cuando avistemos el barco que regresa de Delfos (así se determinó el "ahora" de la ejecución de Sócrates), cuando el caballo cruce aquel poste, cuando la niña tenga su primera menstruación, cuando muera el dictador, etc.». Como ya vio Aristóteles en su *Física*, la noción de tiempo está ligada intrínsecamente a la del *movimiento* de los seres, entendiendo este término en toda su extensión: desplazamiento de un lugar a otro, modificación de estado (v. gr.: aumento o disminución de

temperatura, cambios de color), nacimiento y muerte, envejecimiento, aumento o disminución, etc. El tiempo pasa porque las cosas pasan o a las cosas les pasan otras cosas. Donde nada pueda pasar no podrá hablarse de «tiempo». Por ejemplo, en la aritmética: a la pregunta «¿cuándo?» no podemos responder «cuando dos y dos sean cuatro» porque tal relación existe siempre, sin que ningún cambio pueda afectarla. ¿Diremos que es *eterna*? Para evitar esta palabra de linaje teológico, quizá sea mejor decir que es «intemporal». Las verdades lógicas o matemáticas están «fuera» del tiempo aunque de ellas nos ocupemos seres con

los que el tiempo tiene muchísimo que ver. Demasiado, como luego se dirá.

Conscientes del tiempo y de la dificultad para pensarlo, los humanos hemos ingeniado muy diversas maneras de establecer ese paso que jamás se detiene. Es decir, formas diversas de *medir* el tiempo. Pero ¿qué estamos «midiendo» cuando medimos el tiempo? ¿Cómo «medir» algo que no sabemos apenas lo que es? Medir el tiempo equivale más o menos a determinar el plazo de los cambios que nos afectan, a nosotros, a nuestras actividades y al mundo en que habitamos. Pero como tales cambios pueden ser de numerosos

tipos y como las medidas que les aplicamos responden a criterios muy diferentes, es imposible en realidad hablar de un solo «tiempo»: tendremos que resignarnos a que haya diversos «tiempos», según los cambios observados y las pautas de medición utilizadas. Y también según la urgencia social de controlar ciertos cambios por encima de todos los restantes.

Los filósofos, y junto con ellos la gente común, tendemos a pensar que la intuición del tiempo que pasa es algo «natural» que se da del mismo modo en todos los seres humanos. Resulta una forma de pensamiento «atemporal»,

«ahistórica», que peca precisamente contra el concepto mismo que intenta establecer. Un autor que se ha dedicado profundamente a reflexionar sobre la antropología y sociología de las costumbres, Norbert Elías, demuestra convincentemente que solemos absolutizar como «naturales» las formas de temporalidad que en realidad corresponden a nuestra cultura y nuestra época histórica [\[37\]](#). Los grupos humanos se han *orientado* temporalmente de manera muy diversa. Establecer los ritmos y plazos del tiempo no responde a una curiosidad meramente teórica, sino a la necesidad de acotar claramente el momento oportuno de realizar ciertas

actividades sociales (cosechas, cacerías, rituales religiosos) y también al afán de sincronizar tareas que debemos llevar a cabo en común con los demás. La red de precisiones temporales en que hoy nos movemos tiene la malla muy fina, pero para Aristóteles o san Agustín no contaban intelectualmente tal cosa como los minutos o los segundos... ¡por no mencionar los nanosegundos de la física actual!

A determinados grupos humanos les ha bastado para orientarse temporalmente decir «cuando hacía frío»; otros hablan de «invierno» y después de «enero» o «febrero», de

meses, días, etc. Ciertas comunidades se han orientado por las fases de la luna (la alternancia «día» y «noche» supongo que es la más común y antigua de todas las reglas temporales), por la llegada de las lluvias, por la crecida de las aguas fluviales o de las mareas, hasta desembocar en los actuales cronógrafos de precisión. A veces un acontecimiento histórico (una batalla, el nacimiento de Jesucristo) basta para establecer un signo indicativo en el flujo temporal. Depende de las actividades que el grupo deba llevar a cabo, de la memoria compartida que guarde de su pasado o del nivel científico de las observaciones que realice en el mundo natural. No

necesita la misma exactitud en la determinación del instante el campesino o el cazador que el obrero industrial de la sociedad moderna. La medida del tiempo es siempre un punto de encuentro social en el que se armonizan los miembros del grupo de acuerdo con determinados objetivos compartidos: a veces basta que florezcan los campos o que vuelvan los pájaros (lo que no siempre ocurre en plazos idénticos), en otras ocasiones deben establecer recurrencias precisas que tengan que ver con mecanismos abstractos y no admitan alteración o excepciones, como el tiempo de nuestros relojes mecánicos.

En cualquier caso, las formas de medir el tiempo son *convenciones* necesarias para establecer determinadas unanimidades socialmente imprescindibles. Sin medidas del tiempo comunes (como sin haremos comunes para medir longitudes, cantidades o pesos) el funcionamiento del grupo social —basado en la cooperación y el intercambio— se hace imposible. Ciertos grupos sólo requieren medidas temporales muy laxas, en otros es de rigor la mayor exactitud; en las sociedades tradicionales lo importante es determinar los momentos de reunión de toda la colectividad, en las modernas cuenta sobre todo la forma en la que

cada cual organiza sus actividades particulares. Desde luego tales pautas de medición caracterizan el tono peculiar de la relación con el tiempo dentro de un grupo. En las sociedades técnicamente desarrolladas, por ejemplo, vivimos en un tiempo de precisión agobiante pero también mucho más «privatizado» que en otras colectividades. No son tanto los hitos colectivos sino las relaciones entre particulares las que se ven sometidas a horarios estrictos. Por lo demás, cada cual se orienta temporalmente a su gusto: cuanto más moderna es una gran ciudad, tanto más fácil por ejemplo resulta comer o hacer compras en cualquier momento. Aun así, persisten

algunos mojones colectivamente significativos, como el final del año o el comienzo de las vacaciones estivales, y ciertas convenciones se cargan de significados trascendentes: pensemos en cuántas elucubraciones se están haciendo en torno a un avatar del calendario tan fortuito como el próximo cambio de milenio...

Ya adoptemos unas u otras medidas temporales, uno no puede dejar de pensar que existe además y al margen de ellas un tiempo independiente de cualquier convención humana. Es decir, que ciertos cambios naturales cumplen sus plazos sea cual fuere nuestra forma

de orientarnos socialmente en lo temporal. Los astros tardan un determinado tiempo en recorrer sus órbitas y las células tienen inscrita su propia fecha de caducidad aunque nadie pueda establecerla precisamente: no por carecer de una medida exacta del giro de la Tierra en torno al sol logra ningún hombre vivir mil años... Por arbitrarias que sean nuestras pautas de orientación temporal, en todas ellas ciertos acontecimientos preceden siempre e irreversiblemente a otros, como el nacimiento de un padre al de sus hijos o la siembra a la cosecha. Aunque la cosmología actual relativice nuestras formas de medir el tiempo a escala

cósmica e incluso se hable de una «creación» constante de espacio y tiempo de acuerdo con la expansión del universo, nadie sostiene a favor de tal perspectiva que la aparición del sol fuese posterior a la del resto de los planetas o que los mamíferos antecedan evolutivamente a los dinosaurios. Además del tiempo «social», establecido por nuestras necesidades colectivas y las formas de medición que responden a ellas, debe existir algo así como otro tiempo «natural» que a veces sirve como orientación del primero pero que en todo caso transcurre de modo independiente a las normas humanas. Sólo en fantasías subversivas como A

través del espejo, de Lewis Carroll, sucede que *primero* se grite de dolor, *luego* se empiece a sangrar y *finalmente* se sufra el pinchazo en un dedo...

Según ya hemos apuntado al comienzo, el «ahora» que responde a la pregunta «¿cuándo?» puede registrarse en cualquiera de las tres grandes zonas que se reparten nuestra comprensión del tiempo: pasado, presente y futuro. Pero de las tres, dos de ellas —el pasado y el futuro— no tienen más que una realidad digamos que «virtual». La vida siempre ocurre en el presente y fuera del presente nada es del todo real, nada tiene *efectos* directos: no me herirá

ninguna de las balas disparadas en la segunda guerra mundial ni me puedo broncear al sol del verano del año 2005. El guasón de Lewis Carroll inventó una rica mermelada que se podía comer cualquier día, menos hoy: eso equivale a dejarnos literalmente con la miel en los labios, porque lo que no puedo comer «hoy» —cualquiera que sea la fecha en el calendario de ese «hoy»— no lo podré paladear nunca. ¿Deberíamos, por tanto, desentendernos del pasado y del futuro para concentrarnos exclusivamente en el presente? ¿Hacemos mal en llenar nuestro presente de las sombras del pasado y de las promesas del futuro? Tal es la opinión

de Pascal, severo y lúcido moralista: «El pasado no debe preocuparnos, porque de él no podemos más que lamentar nuestras faltas. Pero el porvenir nos debe afectar aún menos, porque nada tiene que ver con nosotros y quizá no lleguemos nunca hasta él. El presente es el único tiempo verdaderamente nuestro y que debemos usar según manda Dios... Sin embargo, el mundo es tan inquieto que no se piensa casi nunca en el presente y en el instante que vivimos, sino en el que viviremos. De modo que siempre estamos empeñados en vivir en lo venidero y nunca en vivir ahora» (carta a Koannez, diciembre de 1656). No sólo

a nivel individual los remordimientos del pasado o la desazón del futuro pueden pudrirnos el presente en que efectivamente vivimos: también vemos que pueblos, naciones o colectividades sacrifican el presente «ahora» empeñándose en vengar o reparar agravios pretéritos o sacrifican a las generaciones actuales en nombre del bienestar de las futuras (¿por qué dicho incierto bienestar debería ser preferible al de nuestros contemporáneos?).

Si el pasado y el futuro abruman de tal modo nuestro presente, quizá debamos pensar que no son tan «pasado» y «futuro» como parecen.

Vamos, que el presente es *también* la zona temporal donde pasado y futuro son reales, es decir, donde pueden tener algún tipo de efectos (creo que podemos llamar «real» solamente a lo que afecta de algún modo a otras realidades, nunca a lo que no sabríamos señalar el modo en que su existencia modifica de hecho a cualquier otra cosa existente). De nuevo es san Agustín el que plantea de forma más competente el asunto: «Tampoco se puede decir con exactitud que sean tres los tiempos: pasado, presente y futuro. Habría que decir con más propiedad que hay tres tiempos: un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas

futuras. Estas tres cosas existen de algún modo en el alma, pero no veo que existan fuera de ella. El presente de las cosas idas es la memoria. El de las cosas presentes es la percepción o la visión. Y el presente de las cosas futuras la espera» [\[38\]](#). Tanto el pasado o el futuro tienen efectos presentes porque están presentes en nuestro presente. Mutilar)el presente del recuerdo del pasado y de la expectativa del futuro es dejarlo sin espesor, sin «sustancia»...

Sin embargo, nuestra relación con el pasado no es simétrica a la que guardamos con el futuro. Más bien diríamos que lo ya ocurrido nos afecta

en el presente de modo opuesto a lo que va a ocurrir, siempre que caractericemos el presente como el momento en que sucede la vida y tenemos que actuar. En el pasado se sitúa lo conocido que ya no podemos modificar; en el futuro está lo desconocido aún modificable. Ninguna de nuestras acciones puede cambiar el pasado, aunque todas pueden tenerlo en cuenta; en cambio, nada del futuro podemos dar por descontado, aunque cualquiera de nuestras acciones influirá en su devenir. Diríamos que las cosas pasadas ya las tenemos a mano — aunque intangibles—, mientras que las futuras están envueltas en la oscuridad del misterio, pero admiten y aun exigen

para hacerse presentes nuestra intervención. Si nuestra condición humana es ante todo *activa*, parece que el futuro debe contar en nuestro presente más que el pasado.

Contra esta opinión también pueden alzarse reservas: a la más dogmática la llamaremos doctrina del destino, y a la más hipotética se la suele denominar teoría de los futuros contingentes. Los creyentes en el destino —los filósofos estoicos, por ejemplo— sostienen que todos los acontecimientos futuros están rigurosamente determinados desde siempre, tal como lo estuvieron los pasados. Según Crisipo (siglo ni a. de

C., citado por Aulo Gelio, *Noches Áticas y vil*), «el destino es una disposición natural de todo, desde la eternidad, de como cada cosa sigue y acompaña cada otra cosa, y tal disposición es inviolable». Por tanto el porvenir «está ya escrito», como suele decirse: en realidad no hay futuro, porque no hay novedad ni incertidumbre en lo que ha de ocurrir, sólo ignorancia por nuestra parte para preverlo. El orden universal se despliega como una tela pintada que se va desenrollando paulatinamente pero donde nada puede aparecer, salvo lo que ya sabemos que está representado previamente en ella. En ese cuadro que se va desvelando

poco a poco estamos también cada uno de nosotros, con todos los incidentes que van a ocurrirnos en la vida: por tanto no ya nuestra libertad sino nuestra misma capacidad de acción (si por «acción» se entiende la posibilidad de intervenir en el curso de lo real y no simplemente de seguirlo) quedan seriamente en entredicho. Se pueden aplicar aquí *mutatis mutandis* algunas de las reflexiones que hicimos en el capítulo sexto. Señalemos ahora solamente que en cuanto desaparece el futuro —por predeterminado, sea quien lo dispone Dios o la Naturaleza— se asfixia la libertad, que sólo puede respirar aires de porvenir.

Más sutil es el planteamiento aristotélico (en el capítulo IX del tratado *De la interpretación*), dirigido precisamente a defender la posibilidad de un futuro propiamente tal, es decir abierto, frente a quienes por razones estrictamente *lógicas* se puedan ver inclinados a negarlo. Supongamos que nos hallamos aparentemente en vísperas de una gran batalla naval. Sobre tal eventualidad son posibles dos proposiciones: «mañana habrá una batalla naval» o «mañana *no* habrá una batalla naval». Una de estas dos afirmaciones y sólo una es cierta ya hoy, aunque no sepamos todavía cuál. Pero lo

que es verdad es verdad *in aeternum*, puede recordarnos un lógico implacable (¡hay gente para todo!): por tanto, en alguna parte debe estar escrito ese futuro que convierte en verdadera o falsa a cada una de las proposiciones. Con un sentido común racionalista que produce alivio, Aristóteles sostiene en cambio que lo único que hoy es verdadero es que «mañana habrá o no habrá una batalla naval», mientras que *aún* no puede ser verdad ni que «mañana habrá una batalla» ni que «mañana no habrá una batalla» [\[39\]](#). Es decir, lo verdadero «para mañana» es la duda entre dos o más posibilidades, no la certeza profética de una u otra. El futuro es

«contingente» —puede ser así o de otro modo—, no fatal ni necesario. Lo que ocurra mañana tendrá sin duda sus propias causas, entre las cuales bien puede estar nuestra efectiva decisión humana de actuar que sólo intervendrá en lo real cuando la pongamos en práctica y nunca antes. Ciertamente, puede haber futuros contingentes que para nada dependan de acciones humanas. No nos limitamos pues a «leer» un futuro ya escrito sino que colaboramos a escribirlo. Gracias, Aristóteles.

Quizá estas formas de negación del futuro se deben en gran medida a una

concepción *espacial* del tiempo. Cuando intentamos pensar el tiempo empezamos por «imaginarlo» y es difícil — ¿imposible?— tener «imágenes» que no sean espaciales. «Vemos» pasar el tiempo como algo que se traslada en el espacio: el tiempo «corre»., se nos hace muy «largo», «avanzamos» hacia el año 2000, estamos a una «distancia» de dos siglos de la Ilustración y el poeta Jorge Manrique dijo que «nuestras vidas [es decir, el transcurso temporal de nuestras vidas, F. S.] son los ríos que van a dar a la mar que es el morir»... La comparación del tiempo con un «río» es particularmente repetida: es habitual referirnos a un «lapso» de tiempo,

palabra cuya etimología nos remite al latín *labi*, «fluir». Pero el tiempo también puede ser una especie de «viento» que sopla en las velas de la historia para llevarnos hacia el futuro; y Walter Benjamín, comentando el cuadro de Paúl Klee *Ángelus novus* —que representa a un ángel volando hacia atrás—, lo imagina más bien como una auténtica tormenta que «desciende del Paraíso, se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irremediablemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de las ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que

llamamos progreso» [\[40\]](#). La concepción judeocristiana del tiempo lo presenta como una flecha que avanza desde el Paraíso al Juicio Final de modo irreversible; en la versión laica de ese mito, a la que se refiere Benjamín, tal avance es un «progreso», es decir, viaja de lo peor a lo mejor; no faltan pesimistas que lo ven como una perpetua «decadencia» de signo opuesto.

Muchas otras culturas —y algunos autores dentro de la nuestra, como Giambattista Vico o Nietzsche— han preferido imaginar un tiempo cíclico, que se desplaza girando como una rueda o que rota permanentemente sobre sí

mismo, trayendo una y otra vez lo mismo al escenario del presente. Un río, una flecha, una rueda, una tempestad, siempre algún tipo de energía motriz que nos traslada desde un punto a otro siguiendo una trayectoria que se parece demasiado a las que realizamos a través del espacio. Por cierto, la ciencia ficción contemporánea se ha tomado literalmente lo de «viajar por el tiempo» y ha compuesto diversas novelas sobre el tema, desde la estupenda *La máquina del tiempo* de H. G. Wells hasta las invenciones de Poul Anderson, Ray Bradbury, las películas del tipo *Regreso al futuro* y tantas otras variantes cada vez más sofisticadas que siguen

añadiéndose a la nómina (recuerdo también una candorosa serie televisiva de mi adolescencia, que me encantaba, protagonizada por David Hedison y llamada *El túnel del tiempo...* en homenaje privado a la cual he escrito este capítulo, porque para reflexionar sobre el tiempo me parece obligado partir de la memoria).

Diversos pensadores han protestado contra esta «es-pacialización» de lo temporal. En el primer tercio de nuestro siglo, Henri Bergson contrapuso el tiempo «exteriorizado» de la visión científica y racionalista a la *durée*, la duración íntimamente vivida y continua que se resiste a cualquier fragmentación

espacializante. Según Bergson, el «tiempo» de los físicos es algo parecido al «movimiento» que reproduce el cinematógrafo: una serie de fotogramas o «instantáneas» sucesivas que el ojo humano capta como gestos, carreras, explosiones, etc. Pero nosotros, que estamos *dentro* de la película, sabemos que el movimiento no es verdaderamente una sucesión de instantes estáticos —¡la trampa de Zenón!— sino una «continuidad» que sólo tras haber sido asesinada puede diseccionarse como la suma rapidísima de muchas paradas; del mismo modo, el transcurso del tiempo no recorre una serie de estaciones intemporales —aquí, allá y aún más

allá, siempre en la misma carretera—
sino que fluye sin trayecto previo,
apareciendo en el mismo instante que
desaparece *a través* de nosotros: no nos
transporta sino que nos traspasa.

Hay otras muchas diferencias
esenciales entre el movimiento *en* el
espacio y el pasar *del* tiempo. La más
notable es que en cada lugar del espacio
sólo puede encontrarse un cuerpo,
mientras que en cada instante del tiempo
se hallan todos los cuerpos
contemporáneos, desde la estrella más
remota a la hormiga que trepa por
nuestro zapato. En cada punto del
espacio sólo *cabe* tal o cual cosa

definida, mientras que cualquier subdivisión del tiempo, por mínima que sea, abarca lo innumerable... o lo infinito. Desde luego, la velocidad de nuestros viajes por la superficie terráquea nos han acostumbrado a suponer que en cierta medida nos trasladan también por el tiempo: el avión que parte de Madrid hacia Nueva York «gana» horas en su trayecto, de modo que cuando llegamos a la ciudad estadounidense y telefoneamos a nuestra familia sus relojes marcan varias horas más que el nuestro (recuérdese la sorpresa final de la *Vuelta al mundo en ochenta días* de Julio Verne, cuando el aventurero Phileas Fogg descubre que

después de todo ha logrado ganar su apuesta gracias a los cambios horarios debidos a la rotación de la Tierra). Pero tales «ganancias» o «pérdidas» horarias lo son solamente en la *medición convencional* del tiempo, no en el tiempo mismo: el instante que vivo cuando hablo telefónicamente con mi mujer a través del Atlántico es el mismo que vive ella, aunque... ¿a ojos de quién? Tampoco «viajar» por el tiempo podría ser nunca como trasladarse espacialmente hacia adelante o hacia atrás, por mucho que los escritores de ciencia ficción nos entretengan ingeniosamente especulando con tal posibilidad. El problema no estriba

solamente en los diversos absurdos que se propiciarían (vuelvo al pasado para estrangularme en la cuna e impedirme crecer, con lo cual nunca llegaría a la edad en que he debido emprender mi viaje; o viaje hacia el futuro para encontrarme conmigo mismo y revelar a mi «yo» del porvenir esa travesía cronológica, que ya debería conocer por haberla efectuado «antes» de llegar a tal encuentro, etc.). Todas estas contradicciones demuestran que los sucesivos «lugares» del tiempo no están simplemente yuxtapuestos como los «lugares» del espacio sino que tienen una concatenación interna que no puede ser invertida sin destruir lo propiamente

«temporal» del tiempo mismo. Pero es, que, además, cualquier «desplazamiento» temporal implicaría también un lapso de tiempo, por breve que fuese, que no sabríamos si pertenece al pasado o al futuro ni cómo computarlo. Es decir, mientras viajamos por el espacio siempre podemos saber dónde estamos, pero *durante* el viaje temporal no estaríamos temporalmente en ningún sitio. Y es que, según parece, el tiempo no «está ahí» ya dado, como el espacio, para que lo recorramos, sino que más bien lo llevamos *puesto*. Un poco más adelante volveremos sobre esta cuestión.

Aún se da otra diferencia importante entre espacio y tiempo, en la que insiste el pensador contemporáneo Cornelius Castoriadis. En el espacio se nos ofrece lo distinto, pero es en el tiempo donde puede aparecer lo radicalmente otro, la verdadera *alteridad*. Abarcadas por el espacio se reproducen las diversas formas de la identidad, pero el espíritu creador madura con el paso del tiempo y se yergue de pronto trayendo la auténtica novedad de lo no-idéntico, de lo literalmente «nunca visto», trátase de un poema, una herramienta, un hallazgo científico, una sinfonía, una ley o una revolución. Los antiguos griegos hablaban del *kairós*, el momento

propicio en el que se puede realizar lo antes imposible y donde aparece por obra del ánimo humano la nueva «idea» que antes faltaba en el mapa del mundo real. Lo que cuenta de veras en la temporalidad es la siempre abierta posibilidad del *kairós*, el instante futuro que rompe con la rutina y lo previsible para inaugurar una perspectiva inédita de vida consciente en el universo: el momento en que la *imaginación* se pone en práctica. En el espacio podemos explorar lo desconocido y encontrar lo que aún no sabíamos que estaba allí, pero es en el tiempo donde podemos dar a luz aquello que imaginamos en ruptura con lo meramente constatable.

El 31 de diciembre de 1902, Jules Renard anota en su diario: «Año, una rodaja cortada al tiempo y el tiempo sigue entero». Más allá de las constataciones antropológicas sobre la forma de medir el tiempo y el distinto papel de la temporalidad en las culturas, más allá de las elucubraciones de los físicos sobre el tiempo en el universo, lo que nos pasma vivencialmente a los humanos es que el tiempo —ese algo inaprensible que perpetuamente escapa— permanece en cierto sentido completo e intacto mientras nosotros somos tragados por su remolino. ¿Es el tiempo el fugaz o más bien nosotros en

él? La respuesta del poeta Fierre de Ronsard (s. xvi) certifica nuestra más íntima convicción:

Le temps s'en va, le temps s'en va, ma Dame,
Las!, le temps non, mais nous nous en allons.

(El tiempo se va, el tiempo se va, señora,
¡ay!, no el tiempo sino nosotros nos vamos.)

Queremos suponer que el tiempo pasa, pero en realidad sabemos que el tiempo siempre está ahí, fluyendo aunque sin disminuir ni aumentar: lo que transcurre y decrece incesantemente no es el tiempo sino *nuestro* tiempo. Ahora bien, si lo propio del tiempo es ese pasar irremediable que, cuando lo

consideramos en términos absolutos, no afecta al tiempo mismo pero en cambio nos atañe más bien a nosotros, ¿no será acaso el tiempo nada más pero tampoco nada menos que nuestra dimensión esencial? Algo así sospechó ya en su día el clarividente Agustín: «Me parece que el tiempo no es otra cosa que una cierta extensión. Pero no sé de qué cosa. Me pregunto si no será de la misma alma». No es que nosotros midamos el tiempo sino que nos medimos a nosotros mismos *en* el tiempo... ¡a no ser que sea el tiempo el que nos mide!

Quizá entonces haya que replantear de nuevo la cuestión del tiempo,

vinculándolo de forma mucho más directa a nuestra condición humana (o al menos a nuestra condición «humana» tal como la entendemos los occidentales de la modernidad). Eso es precisamente lo que hace Martín Heidegger en el libro de filosofía más celebrado y discutido del siglo XX, *Ser y tiempo* (1927). Ya tres años antes de publicar su obra máxima, Heidegger concluía una conferencia titulada «El concepto de tiempo» formulando de otro modo la vieja pregunta: «¿Qué es el tiempo? se ha convertido en: ¿quién es el tiempo? Más precisamente: ¿somos nosotros mismos el tiempo? O aún con mayor precisión: ¿soy yo mi tiempo?». La

respuesta de Heidegger es afirmativa: lo que llama *Dasein*, el existente humano, consiste precisamente en «tiempo», esa inconsistencia transitoria. Su planteamiento coincide en lo sustancial con la formulación a la par poética y reflexiva con la que Jorge Luis Borges concluye su ensayo titulado significativamente *Nueva refutación del tiempo* (un propósito metafísico que desde luego no logra llevar a cabo): «El tiempo es un río que me arrebatara, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy

Borges»».

Y de este modo volvemos otra vez a tropezamos con la realidad insoslayable de la muerte, de la que partimos en el primer capítulo. Para Heidegger, como para Borges (¡por eso quería refutar el tiempo!), estar hechos de tiempo significa estar abocados a la muerte, resbalar sin tregua hacia ella. ¡Qué poco nos importaría el tiempo en ninguna de sus formas o medidas si nos creyésemos inmortales! Nos desentenderíamos de él como los niños pequeños, que nos dicen «¿te acuerdas ayer...?» y se están refiriendo al verano pasado... ¡o a esta misma mañana! La temporalidad es la

conciencia de nuestro tránsito hacia la muerte y del tránsito hacia su acabamiento o ruina de las cosas que más amamos. Por eso nos urge, por eso nos angustia, por eso nos empuja a la melancolía... o al desafío. A este respecto, da igual que vivamos muchos o pocos años. Según cuenta Baltasar Gracian en *El criticón*, cierto rey se disponía a construir un gran palacio pero antes de comenzar quiso saber cuánto iba a vivir, para estar seguro de que la inversión merecía la pena. Sus astrólogos le dijeron que viviría mil años y entonces el rey renunció a su proyecto, diciendo que para tan corto plazo cualquier choza le podía bastar.

Ser temporales (*sabernos* temporales) es siempre vivir «poco», pero también proporciona un sabor fuerte, intenso, a la brevedad vital que paladeamos. La vida nunca puede dejarnos indiferentes porque siempre se está acabando: y el acecho de la muerte vuelve desgarradoramente *interesante* el más insípido de los momentos.

Lo que nos ata definitivamente al tiempo y por tanto a la mortalidad es nuestro *cuerpo*. En sus células se esconde el veneno de relojería que poco a poco nos va corroyendo. Ese mortal tiempo que «somos» podemos suponer fundadamente que resulta un requisito

fisiológico de los órganos que evolutivamente corresponden a cada uno de los miembros de nuestra especie. En cuanto «producto» material, llevamos la fecha de caducidad inscrita en nuestros genes. Así nos lo aseguran los expertos: tengo sobre la mesa, por ejemplo, un estudio científico sobre el proceso de envejecimiento llamado *El reloj de la edad* (de John J. Medina, Ed. Crítica), en el cual se explican los diversos pasos bioquímicos de tal proceso irreversible. Estamos «programados» para envejecer y morir. Sometidos a los achaques del cuerpo, constantemente sentimos también *miedo*, sea un temor vago e inconcreto o apremiante (quizá más vago

e inconcreto al comienzo, de nuestra vida consciente, para hacerse más apremiante con los años). Ese miedo es el eco de la conciencia temporal de nuestro destino de seres arrastrados hacia su fin, como explica muy bien Marcel Conche en su obra *Tiempo y destino*: «Un Miedo difuso es el fondo afectivo de nuestro ser, la tonalidad afectiva fundamental. El miedo siempre está ahí. Una nadería y tenemos miedo, pues esa "nadería", ¿quién sabe?, quizá no es una nadería, quizá es ya la muerte» [\[41\]](#). Y como es el cuerpo el que constantemente nos expone sin resguardo a la muerte por su propia naturaleza, en todas las épocas se ha cultivado entre

los humanos la idea de que hay algo en nosotros no-corporal, por tanto no-temporal, inalcanzable a las heridas e invulnerable ante los procesos letales de la biología, algo inextenso, inexpugnable, opuesto en todo a las características corporales, imperecedero. Y señala Marcel Conche: «La noción de espíritu puro o de *alma*, como sustancia incorporeal, indivisible, etcétera, parece fruto del Miedo. El hombre tiene un miedo tan profundo ante la muerte que se ha forjado una idea de sí mismo como *hombre-sin-cuerpo* = *alma*, para escapar a su destino, a la muerte». Así el alma sería consciente del tiempo sólo como algo que le ocurre

al cuerpo, aunque manteniéndose ella misma a salvo de su perpetuo desgaste...

Sin embargo, ¿puede estar realmente *vivo* lo que no debe morir? Quizá nacer y morir no son solamente el comienzo y el final de nuestro destino sino un componente que se repite incesantemente a lo largo de toda nuestra existencia. En cada trayectoria vital la muerte del niño da paso al joven, la pérdida de un amor o el acabamiento de una tarea nos proyectan hacia nuevas empresas, lo que se va es condición de lo que viene, no podríamos abrirnos a lo inédito —sea terrible o gozoso —si no fuésemos despojados de

lo antiguo. El futuro se abalanza hacia nosotros trayendo nuestro acabamiento pero también es la provincia desconocida en la que siempre estamos entrando como forzosos exploradores para descubrir trampas y tesoros. De nuevo recurramos al dictamen de un poeta, esos grandes *orientadores* del pensamiento. Dice William Butler Yeats que «el hombre vive y muere muchas veces entre sus dos eternidades». Esa alternancia de vida y muerte es precisamente aquello a lo que sin renunciar a nuestra libertad podemos llamar «destino humano», frente a la eternidad que nos excluye.

Da que pensar...

¿Podríamos dar cuenta —o darnos cuenta— de nuestra vida sin recurrir a referencias temporales? ¿Acaso hay algo que nos resulte más «familiar» que el tiempo? Sin embargo, ¿sabemos realmente lo que es el tiempo? ¿En qué consiste la dificultad para pensar el tiempo? ¿Podemos «fijar» el ahora, el momento presente? ¿Por qué resulta más fácil hablar del «ahora» en tiempo pasado o en la expectativa del futuro? ¿Por qué recurrimos a movimientos para intentar precisar el instante temporal? ¿Son las formas de medir el tiempo algo intrínseco a la condición

humana o tienen que ver con las diversas culturas y las situaciones históricas de las sociedades? ¿Por qué cada sociedad establece medidas unánimes del tiempo para todos sus socios? ¿Por qué el tiempo del hombre actual resulta juntamente más agobiante y más «privado» que en otras culturas o épocas? ¿Puede existir un tiempo más allá de las formas humanas de medirlo o de emplearlo socialmente? ¿Tienen la misma «realidad» el pasado y el futuro que el presente? ¿Están también pasado y futuro incluidos en el presente? ¿Son el pasado y el futuro lo mismo de relevantes para el hombre en cuanto

sujeto activo? ¿En qué sentido niega el futuro la teoría fatalista del destino? ¿Por qué nuestras «imágenes» del tiempo son casi todas de tipo espacial? ¿Qué diferencia existe entre los instantes del tiempo y los lugares del espacio? ¿Podríamos «viajar» a través del tiempo? ¿Es realmente el tiempo mismo lo que pasa o somos nosotros los que pasamos temporalmente? ¿Está el ser humano esencialmente «hecho» de tiempo? ¿Qué relación existe entre nuestro interés por el problema del tiempo y nuestra preocupación por la muerte? ¿Es el cuerpo la única «parte» de nosotros sometida al desgaste del tiempo? ¿Influye el miedo a la muerte

*en nuestra tendencia a imaginar
«algo» incorporal en nosotros? ¿Está
realmente vivo lo que no puede morir?
¿De qué forma nacimiento y muerte son
ingredientes constantes de nuestra
existencia temporal?*

Epílogo

La vida sin por qué

Soy, más, estoy. Respiro.
Lo profundo es el aire.
La realidad me inventa.
Soy su leyenda. ¡Salve!

jorge guillén

Tan antigua como la filosofía es la costumbre de reírse de los filósofos. Del primero de ellos, Tales de Mileto, conocemos la anécdota de que se cayó a un pozo por ir mirando al firmamento, lo

que provocó las carcajadas de dos sirvientas que pasaban por allí. Tampoco los humoristas han desaprovechado a unos personajes tan espontáneamente cómicos. En *Las nubes*, Aristófanes se burla con desvergonzada crueldad de su contemporáneo Sócrates: parodia su talante intelectual hasta el galimatías y le presenta en una escena de la comedia colgando de una cesta bien alto para que estudie mejor las estrellas. También le achaca el enseñar a los jóvenes a dar de palos a sus padres, broma bastante más peligrosa que las restantes a la vista de las acusaciones de corruptor de la juventud que sirvieron para condenar a

Sócrates. El agudo satírico Luciano de Samosata (s. n d. de C.) escribió un diálogo muy divertido titulado *Subasta de filósofos*: el propio Zeus, ayudado por Hermes, ofrece en público remate a las principales lumbreras de la filosofía, como si fuesen esclavos o prostitutas. Los compradores pagan de acuerdo con la utilidad para guiar sus vidas que ofrecen las doctrinas —cómicamente resumidas— de los subastados.

Los más cotizados son Sócrates y Platón, a dos talentos cada uno; la puja por Aristóteles no sube más que hasta veinte minas (cada talento son sesenta minas) y Epicuro, una auténtica ganga,

termina adjudicado sólo por dos. ¡Heráclito y Demócrito, incomprendidos, son retirados por falta de comprador! Por supuesto, también Moliere presenta en sus piezas a más de un sabio ridículo, empeñado por ejemplo en explicar los efectos somníferos del opio por una «cualidad oculta» llamada *vis dormitiva* (es decir, pontificando que el opio hace dormir porque tiene una cualidad que se llama «fuerza-para-hacer-dormir»), etcétera.

A veces la sonrisa a costa de los filósofos está teñida de irónica simpatía o al menos de conmiseración por ellos. La ópera *Cenerentola* («Cenicienta») de

Rossini ofrece una variante «ilustrada» del cuento clásico debida al libretista Giacomo Ferretti, en la cual el hada madrina que protege a la niña desventurada y propicia su ligue con el príncipe es sustituida por el filósofo Alidoro. El sabio señor se convierte así en una figura bienhechora pero irreal, del género «demasiado-bueno-para-ser-verdad» al que también pertenecen sus primas las hadas. Y hace muy poco se ha publicado una ingeniosa novela de Tibor Fischer, *Filosofía a mano armada* (*The Thought Gangy* trad. esp. publicada por Tusquets), protagonizada por el profesor de filosofía Eddie Féretro, fracasado y borrachín, que se dedica a planear

asaltos de bancos siguiendo las pautas de los más afamados sistemas de pensamiento. El filosófico gángster anota de vez en cuando sus profundas reflexiones, alguna de las cuales tiene mucho que ver por cierto con el tema del presente libro: «Avanzamos con dificultad a través de preguntas y respuestas que nos llegan hasta la cintura; han inundado el mundo, hay tantas que si logramos emparejar unas pocas es un buen avance...». Por cierto que como método para atracos los sistemas filosóficos se muestran en la novela mucho más útiles de lo que suelen ser en otros campos.

¿Por qué resultan tan frecuentemente risibles los filósofos para quienes les quieren mal y hasta para muchos de los que les quieren bien? En primer lugar., probablemente, por esa mezcla característica que se da en ellos de ambición teórica desmesurada (querer preguntarlo todo, siempre «¿por qué?» y más «¿por qué?») y resultados prácticos escasos (casi todas sus respuestas son tan desasosegantes como las preguntas y no suelen servir para hacer nada «eficaz» a partir de lo que afirman). Además con frecuencia los filósofos chocan contra las evidencias del sentido común o las respetables tradiciones que la gente decente no pone nunca en solfa,

ítem más, por lo general utilizan una jerga incomprensible —con abundancia de términos obsoletos o extranjeros, cuando no directamente inventados para la ocasión— y no condescienden a discutir con quienes les argumentan en lenguaje coloquial, sino que les miran por encima del hombro. Pueden ser eventualmente modestos —«sólo sé que no sé nada»— pero les asoma la arrogancia disparatada por debajo de la túnica: «¡Nadie sabe tanto como yo!». Algunos no se privan de dar lecciones sublimes de moral, pero rara vez se les ve vivir de acuerdo con lo que predicán (¡aunque no todos lleguen, por supuesto, a los extremos de Eddie Féretro!). Para

colmo se llevan fatal entre ellos y desacreditan a sus colegas con auténtica saña. En pocas palabras: son pedantes, pomposos, inútiles, irreverentes, hipócritas y egocéntricos. ¿Hay quién dé más... por menos?

Aunque haya mucho de exageración y de generalización injusta en estas acusaciones es preciso aceptar que no carecen en buena parte de razón. Y los profesores de filosofía con desdichada frecuencia agravamos tales defectos ya presentes en los grandes maestros. Hace más de cuarenta años Jean-François Revel escribió un brioso panfleto titulado *Pourquoi des philosophes?*

(«Filósofos ¿para qué?») muy discutido y discutible, pero que convendría volver hoy a releer. Allí señalaba algunos males que siguen aquejando en gran medida a la enseñanza de la filosofía. Por ejemplo, la sacralización de nuestra jerga especializada y la negativa a discutir con quien no la domina: «Estudie usted a Kant o a Hegel y luego ya hablaremos». Aunque superflua en demasiadas ocasiones (y desde luego siempre que se recurre sin otro motivo que el exhibicionismo erudito a palabras foráneas, como si sólo se pudiera cuestionar lo real en alemán o en griego), la decantación de un lenguaje técnico para la filosofía puede afinar

nuestros instrumentos de comprensión y hacer más precisos los debates. Después de todo, filosofar es una tradición antigua y ciertos términos son aportaciones muy valiosas que nos permiten pensar a partir de lo ya pensado y no empezar a cada momento desde cero. Pero eso no quiere decir que el filósofo o el profesor de filosofía deban cerrarse con desdén a las cuestiones que plantea el profano inteligente. Palabras más ajustadas y cargadas de sentido por la reflexión del pasado es probable que mejoren nuestra discusión de lo real, pero lo que cuenta es precisamente lo real y no las palabras con las que intentamos comprenderlo.

Con razón Kierkegaard aconseja desconfiar de cualquier supuesto pensamiento que sólo puede «decirse» de una manera determinada y aconseja como signo de honradez cambiar eventualmente de expresión: no es lo mismo una idea que una «fórmula verbal». A veces resulta mucho más interesante analizar las expresiones del lenguaje ordinario que manejamos casi automáticamente que sustituirlas de golpe por términos más especializados que matan la curiosidad fingiendo satisfacerla y suelen convertirse en fetiches. Los filósofos deben intentar responder a las preguntas e inquietudes de los humanos, no encerrarse a discutir

quisquillosamente de terminología sólo con los de su gremio.

Ya comentamos en la introducción a este libro las diferencias que hay entre la indagación propiamente filosófica y la científica. Pero en modo alguno se trata de dos mundos perfectamente ajenos ni mucho menos opuestos. No hay nada más justificadamente risible en nuestros días que esos metafísicos que desprecian con suficiencia a los científicos, por su apego «empírico» a lo meramente «positivo». Lo peor es que suelen hacerlo invocando la defensa de la educación «humanista», como si el humanismo consistiese tanto en saberse

de memoria a Cicerón como en ignorar concienzudamente la física cuántica. Lo cierto es que la filosofía es una actividad intelectual que viene «después» de la información positiva en los diversos campos del saber humano, no «antes». El filósofo carece de cualquier ciencia infusa que le permita hablar del hombre en general sin tener el mínimo conocimiento de antropología o psicología, profundizar en el lenguaje sin saber una palabra de lingüística o razonar sobre estética sin visitar museos, leer novelas o ver películas. Un pensador que hoy intentase hacerse preguntas filosóficamente serias sobre la materia ignorándolo todo de la física y

la química actuales sería un chamán o un nigromante, nunca un filósofo. Por esta vía la filosofía se convierte en verbosidad oscurantista, lo más opuesto que cabe imaginar a su verdadero designio ilustrado. La tarea filosófica es reflexionar sobre la cultura en que vivimos y su significado no sólo objetivo sino también subjetivo para nosotros: para ello, como resulta obvio, es necesario tener la mejor formación cultural posible. No todas las personas cultas son filósofos, pero no hay filósofos declaradamente incultos... y las ciencias son parte imprescindible de la cultura, no una desviación de interés puramente instrumental. Sin preparación

cultural previa a lo más que llega la filosofía es a fórmulas no totalmente irrelevantes pero bastante limitadas tipo el «no somos nadie» que suele prodigarse a la hora del pésame en los entierros o a las consideraciones tumultuosas sobre la justicia y la verdad que abundan en las tertulias radiofónicas.

Filosofar no debería ser salir de dudas, sino entrar en ellas. Por supuesto, muchos filósofos —¡y aun de los más grandes!— cometen a veces formulaciones perentorias que dan la impresión de haber encontrado ya respuestas definitivas a las preguntas

que nunca pueden ni deben «cerrarse» intelectualmente del todo (véase la introducción a este libro). Agradecámosles sus contribuciones pero no les sigamos en sus dogmatismos. Hay cuatro cosas que ningún buen profesor de filosofía debería ocultar a sus alumnos:

- *primera*, que no existe «la» filosofía sino «las» filosofías y sobre todo el filosofar: «La filosofía no es un largo río tranquilo, donde cada cual puede pescar su verdad. Es un mar en el que mil olas se afrontan, donde mil corrientes se oponen, se encuentran, a veces se entremezclan, se separan,

vuelven a encontrarse, se oponen de nuevo... Cada uno lo navega como puede y es a eso a lo que llamamos filosofar» [42]. Hay *una* perspectiva filosófica (frente a la perspectiva científica o artística) pero afortunadamente es polifacética;

- *segunda*, que el estudio de la filosofía no resulta interesante porque a ella se dedicaron talentos tan extraordinarios como Aristóteles o Kant, sino que dichos talentos nos interesan porque se ocuparon de esas cuestiones de vasto alcance que tanto cuentan para nuestra propia vida humana, racional y civilizada. O sea, que el empeño de

filosofar es mucho más importante que cualquiera de quienes mejor o peor se han dedicado a él;

- *tercera*, que incluso los mejores filósofos dijeron notables absurdos y cometieron graves errores. Quienes más se arriesgan a pensar fuera de los caminos intelectualmente trillados son los que más riesgo corren de equivocarse, dicho sea como elogio y no como reproche. Por tanto la tarea del profesor de filosofía no puede ser solamente ayudar a comprender las teorías de los grandes filósofos, ni siquiera debidamente contextualizadas en su época, sino sobre todo mostrar

cómo la correcta intelección de tales ideas y razonamientos pueden ayudarnos hoy a nosotros a mejorar la comprensión de la realidad en que vivimos. La filosofía no es una rama de la arqueología ni mucho menos simple veneración de *todo* lo que viene firmado por un nombre ilustre. Su estudio debe remunerarnos con algo más que un título académico o cierto barniz de «alta cultura»;

- *cuarta*, que en determinadas cuestiones sumamente generales aprender a preguntar bien es también aprender a desconfiar de las respuestas demasiado tajantes. Filosofamos desde

lo que sabemos hacia lo que no sabemos, hacia lo que parece que no podremos del todo nunca saber; en muchas ocasiones, filosofamos *contra* lo que sabemos o, mejor dicho, repensando y cuestionando lo que creíamos ya saber. ¿Nunca podemos sacar entonces nada en limpio? Sí, cuando al menos logramos *orientar* mejor el alcance de nuestras dudas o de nuestras convicciones. Por lo demás, quien no sea capaz de vivir en la incertidumbre hará bien en no ponerse nunca a pensar.

Uno de los motivos de ridículo más justificado en que suelen incurrir los filósofos es el de pretender competir

con la religión en la búsqueda redentora del *sentido de la vida*. Y es que la pregunta por tal «sentido» es ya de por sí religiosa y lo único que puede hacer la filosofía respecto a ella es mostrar — como yo intento hacer ahora— tal religiosidad e intentar replantearla de otro modo para que resulte filosóficamente válida. Cuando se dice estar buscando —¡o haber encontrado! — el sentido de la vida ¿a qué tipo de «sentido» nos estamos refiriendo? Decimos que tiene «sentido» aquello que quiere significar algo por medio de otra cosa o que ha sido concebido de acuerdo a determinado fin. El sentido de una palabra o una frase es lo que *quiere*

decir; el sentido de una señal es lo que quiere indicar (una dirección, el rango de una persona, etcétera) o de lo que quiere advertir (un peligro, la hora de levantarse, el paso de peatones, etc.); el sentido de un objeto es aquello para lo que quiere servir (comer la sopa, matar al enemigo, hablar con alguien lejano, etc.); el sentido de una obra de arte es lo que quiere expresar su autor (una forma de belleza, la representación de lo real, la insatisfacción ante lo real, la ilusión de lo ideal, etc.); el sentido de una conducta o una institución es lo que quiere conseguirse por medio de ella (amor, seguridad, diversión, riqueza, orden, justicia, etc.).

En todos los casos, lo que cuenta para determinar el sentido de algo es la *intención* que lo anima. Los símbolos, obras, conductas e instituciones humanas están llenos del sentido que les conceden nuestras intenciones, lo mismo que los comportamientos de los animales o incluso que los tropismos de las plantas o de los infusorios. En todos los casos, la intención está ligada a la vida, a conservarla, reproducirla, diversificarla, etc. Allí donde no hay vida deja también de haber intención y por tanto sentido: podemos explicar las causas de una inundación, de un terremoto o de un amanecer pero no su

«sentido». Por tanto, si las intenciones vitales son la única respuesta inteligible a la pregunta por el sentido ¿cómo podría tener «sentido» la vida misma? Si todas las intenciones remiten como última referencia a la vida, ¿qué «intención» podría tener la propia vida en su conjunto?

Lo propio del «sentido» de algo es que remite intencionalmente a *otra cosa* que a sí mismo: a los propósitos conscientes del sujeto, a sus instintos, en último término a la autoconservación, autorregulación y propagación de la vida. Pero si nos preguntamos «¿qué quiere la vida?», las únicas respuestas

posibles —vivir, vivir más, etc.— nos retrotraen de nuevo a la vida misma sobre la que preguntamos. Para encontrar el sentido de la vida debemos buscar «otra cosa», algo que no sea la vida ni esté vivo, algo *más allá* de la vida. Supongamos que respondemos «el sentido de la vida orgánica es el perpetuo despliegue del universo inorgánico del que ha brotado». Conceder «intenciones» a lo inorgánico parece bastante abusivo, sólo puede hacerse extendiendo el significado de la palabra «intención» tanto que se nos descoyunta, pero admitámoslo por un momento. La pregunta inmediata es: ¿y cuál es el sentido del universo

inorgánico? Para responder a esto de modo no autorreferente (evitando decir «la intención del universo es seguir siendo universo más y más», por ejemplo) debemos referirnos a algo *que no forme parte del universo mismo.*, es decir, de la naturaleza tal como la conocemos: algo «sobrenatural», lo cual es apelar auténticamente a lo desconocido porque nadie sabe realmente a qué se podría parecer algo «sobrenatural». Con razón dijo Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*, otra de las piezas maestras de la filosofía de este siglo: «El sentido del mundo debe de encontrarse fuera del mundo» (6, 41).

Muy bien, pero ¿dónde? ¿Tiene el mundo un «fuera»? (Véase el capítulo quinto.) ¿Acaba la pregunta acerca del sentido donde acaba el mundo o se puede seguir preguntando por el sentido «más allá»?

Lo característico de la mentalidad religiosa (por oposición *directa* a la filosófica) no es responder «Dios» a la cuestión acerca del sentido o intención del universo: lo propiamente religioso es creer que, una vez dada tan sublime respuesta, *ya* está justificado dejar de preguntar. Gracias a Dios las cosas tienen sentido, pero sería impío preguntar qué sentido entonces tiene

Dios. Y sin embargo, desde un punto de vista filosófico, la pregunta que inquiere por el sentido de Dios es tan razonable y urgente como la que pretende desvelar el sentido del mundo o el sentido de la vida. Si tal pregunta no puede hacerse o en nombre del Gran Enigma Divino resulta soportable no responderla («Dios *es* el sentido y más allá de Él la pequeñez humana nada puede saber», etc.), lo mismo nos habría dado quedarnos conformes mucho antes. Podríamos haber aceptado de entrada, por ejemplo, la lección de aquellos dos versos de *El guardián de los rebaños* que escribió Fernando Pessoa: las cosas no tienen significado sino existencia, las

cosas son el único sentido oculto de las cosas.

Aceptar que Dios sea el Sentido Supremo, el que da Sentido a todos los Sentidos, es un pacto aún más conformista con la oscuridad que responder que el sentido de todos los sentidos es la intencionalidad vital o la intención humana. Al menos existen razones filosóficas para no ampliar más allá de la vida la pregunta sobre el sentido, es decir, más allá del uso habitual de la palabra «intención»: una vez saltada esa barrera, ya no hay por qué detenerse ni contentarse *nunca*. Lo religioso no es tanto querer ir más allá

como creer que después está justificado «frenar». Algunos filósofos han intentado con grandes respuestas sistemáticas justificar también un «frenado» semejante al de la religión, sea recurriendo a lo sobrenatural o sin llegar a ello. Y han solido tomarse sus respuestas de modo tan dogmático como cualquier pontífice o inquisidor (aunque por lo general con menos fuerzas represivas a su servicio para castigar a los herejes). Se merecen lo que anota Ciorán en sus *Cahiers*, publicados postumamente: «Un sistema filosófico es como una religión pero *en más bobo*».

Si la vida no tiene «sentido» (por la

misma razón que todos los restantes «sentidos» remiten mediata o inmediatamente a la vida), ¿debemos concluir desoladamente que la vida es *absurda*. Ni mucho menos. Llamamos «absurdo» a lo que debería tener sentido y no lo tiene, no a lo que —por caer fuera del ámbito de lo intencional—no «debe» tener sentido. Del mismo modo, decimos que un hombre o un animal es «ciego» cuando no ve, pero no podemos decir salvo metafóricamente que una piedra sea «ciega»: porque el hombre o el animal «deberían» ver según su condición natural, mientras que la vista no forma parte de lo que podemos pedirle a una piedra. No es absurdo que

la vida en su conjunto no tenga sentido, porque no conocemos intenciones fuera de las vitales y más allá del ámbito de lo intencional la pregunta por el sentido... ¡carece de sentido! Lo realmente «absurdo» no es que la vida carezca de sentido, sino empeñarse en que deba tenerlo.

En realidad, la búsqueda de un «sentido» para la vida no se preocupa de la vida en general ni del «mundo» en abstracto, sino de la vida humana y del mundo en que nosotros habitamos y sufrimos. Al preguntar si la vida tiene sentido lo que queremos saber es si nuestros esfuerzos morales serán

recompensados, si vale la pena trabajar honradamente y respetar al prójimo o daría lo mismo entregarse a vicios criminales, en una palabra, si nos *espera* algo más allá y fuera de la vida o sólo la tumba, como parece evidente. Uno de los pensadores que ha planteado la cuestión con mayor crudeza es precisamente alguien por lo común tan poco truculento como Kant. Al final de la *Crítica del juicio* [\[43\]](#) habla del hombre recto (pone como ejemplo nada casual a Spinoza) que se encuentra convencido de que no hay Dios ni vida futura. ¿Cómo se las arreglará entonces para justificar su propio compromiso moral? Por muy buena voluntad que

despliegue, sus logros serán siempre limitados y nunca evitarán del todo que el engaño, la violencia y la envidia sigan campando por sus respetos entre los hombres. Tanto él como los restantes hombres justos con los que se encuentre —por muy dignos que sean de obtener la felicidad— serán tratados por la imparcial naturaleza del mismo modo que los malvados y estarán sometidos «a todos los males de la miseria, de las enfermedades, de una muerte prematura, exactamente como los demás animales de la Tierra, y lo seguirán estando hasta que la tierra profunda los albergue a todos (rectos o no, que eso aquí da igual) y los vuelva a sumir, a ellos que

podían creer ser el fin final de la creación, en el abismo del caos informe de la materia de donde fueron sacados». Al constatar este panorama tan escasamente alentador, la única defensa —según Kant— que le queda a la persona decente para salvaguardar su rectitud y no considerarla un empeño estéril es aceptar la existencia de un Dios que sea el creador *moral* del mundo, garantizando así un «sentido» ultramundano feliz para la buena voluntad, aquí abajo tan tristemente retribuida.

No seré yo, desde luego, quien tome a la ligera lo que pensó sobre esta

cuestión una inteligencia tan preclara y un espíritu tan honrado como Kant. Sólo me atrevo a señalar la posibilidad de una línea de reflexión alternativa, que también cuenta con valedores ilustres (creo que mayoritarios en la filosofía posterior a Kant). En efecto, no por comportarse éticamente y luchar para que haya más solidaridad y justicia en el mundo humano logra ningún hombre o ninguna mujer escapar al destino común que nos reserva nuestra condición mortal. Tampoco ningún esfuerzo, por recto que sea, purgará definitivamente nuestra convivencia de engaño y violencia, posibilidades siempre abiertas a la libertad de cada cual y

demasiadas veces favorecidas por estructuras socioeconómicas aberrantes. Pero ¿implica esto necesariamente que el proyecto moral sea un sin sentido superfino, salvo que alguna sanción sobrenatural lo refrende contra la muerte misma? El hombre recto (¡y cuerdo!) quiere vivir *mejor*, no escapar a su condición mortal: intenta hacer lo bueno no sólo pese a que es consciente de que siempre existirá lo malo sino *precisamente por eso*, para defender contra lo irremediable la fragilidad preciosa de lo que considera preferible. No se conduce éticamente a fin de conseguir algún premio o retribución, sino que llama «ética» al modo de obrar

que le recompensa en su propia actividad haciéndole saberse más razonablemente humano y libre. En una palabra, no vive para la muerte o la eternidad sino para alcanzar la plenitud de la vida en la brevedad del tiempo. Al menos creo que algo así hubiera respondido Spinoza a Kant.

Digámoslo de otro modo. El hombre se sabe mortal y es tal destino el que le despierta a la tarea de pensar. Su primera reacción ante la certidumbre de la muerte (en el caso que opte por no negarla y renuncie a refugiarse en la ilusión de algún tipo de existencia en el más allá) es de angustiada

desesperación, por las razones bien expuestas más arriba por Kant. ¿Qué conducta le dictará la desesperación? Sin duda miedo ante todo lo que le amenaza con acelerar su fin (privaciones, hostilidad, enfermedad, etc.), acompañado de avidez por acumular cuanto parece ofrecerle resguardo ante la muerte (riqueza, seguridad, preeminencia social, renombre, etcétera) y odio contra aquellos que le disputan esos bienes o parecen obligarle a compartirlos: quien teme a la nada, lo necesita todo. El miedo, la avidez y el odio son las características de vivir a la desesperada: naturalmente, tampoco

logran salvar a nadie de su destino fatal pero en cambio se las arreglan para introducir el *malestar* de la muerte en cada momento de la vida, incluso en sus mayores goces.

Cuando logra sobreponerse a la desesperación, el ser humano constata que no menos cierto que va a morir es que *ahora* está vivo. Si la muerte consiste en no ser ni estar de ningún modo en ninguna parte, *todos hemos derrotado ya a la muerte una vez, la decisiva, ¿Cómo? Naciendo.* No habrá muerte eterna para nosotros, puesto que estamos *ya* vivos, *aún* vivos. Y la certeza gloriosa de nuestra vida no

podrá ser borrada ni obnubilada por la certeza de la muerte. De modo que tenemos derecho a preguntar, como en el libro sagrado: «Muerte, ¿dónde está tu victoria?». Podrá la muerte un día impedir que sigamos viviendo, nunca que ahora estemos vivos ni que hayamos ya vivido. Puede convertir en ceniza nuestro cuerpo, nuestros amores y nuestras obras, pero no la *presencia* real de nuestra vida. ¿Por qué debería la muerte futura restar importancia a la vida, cuando la vida presente se ha impuesto ya a la oscura muerte eterna? ¿Por qué debería contar más para nosotros la muerte en que no somos que la vida que somos? Cada cual puede

repetir, con el poeta Lautréamont: «No conozco otra gracia que la de haber nacido. Un espíritu imparcial la encuentra completa».

Cuando constata su presencia en la vida, el ser humano se exalta. Y esa constatación exaltada es lo que podemos llamar *alegría*. La alegría afirma y asume la vida frente a la muerte, frente a la desesperación. La alegría no celebra los contenidos concretos de la vida, a menudo atroces, sino la vida misma *porque no es la muerte*, porque no es «no» sino «sí», porque es todo frente a nada. Pero la alegría no es puro éxtasis sino actividad y va todavía más allá:

lucha contra el malestar desesperado de la muerte que nos infecta de miedo, de avidez y de odio. Nunca la alegría podrá triunfar por completo sobre la desesperación (dentro de cada uno de nosotros coexisten la desesperación y la alegría) pero tampoco se rendirá ante ella. A partir de la alegría tratamos de «aligerar» la vida del peso abrumador y nefasto de la muerte. La desesperación no conoce más que la nada que amenaza a cada cual mientras que la alegría busca apoyo y extiende su activa simpatía a nuestros semejantes, los mortales vivientes. La sociedad es el lazo formado por mil complicidades que une a quienes saben que van a morir

para afirmar juntos la presencia de la vida.

Si la muerte es olvido, la sociedad será conmemoración; si la muerte es igualación definitiva, la sociedad instaurará las diferencias; si la muerte es silencio y ausencia de significado, el eje de la sociedad será el lenguaje que convierte todo en significativo; si la muerte es completa debilidad, la sociedad buscará la fuerza y la energía; si la muerte es insensibilidad, la sociedad inventará y potenciará todas las sensaciones, el derroche «sensacional»; como la muerte es el aislamiento final, la sociedad instituirá

la compañía del afecto y el mutuo auxilio en la desventura; si la muerte es inmovilidad, la sociedad humana premiará los viajes y la velocidad que nada logra detener; si la muerte es repetición de lo mismo, la sociedad intentará lo nuevo y amará como algo siempre nuevo los viejos gestos de la vida, los nuevos seres como nosotros, la progenie indomable de los mortales; contra la putrefacción informe cultivará la hermosura, el juego donde puede morirse y resucitarse muchas veces, las metamorfosis del significado.

Cada sociedad es una prótesis de inmortalidad para mortales, los que

conocen la muerte pero desacatan sus lecciones desesperadamente aniquiladoras. Ciertamente, todas las empresas sociales de los humanos están *también* marcadas por el miedo, la avidez y el odio de la desesperación. Pero no es la desesperación la que crea, sino la alegría. En recordar esto consiste la única lección de la ética. Por eso Spinoza al hombre recto le llamó «alegre». Y sabio.

En sí mismo, el mundo en que nos movemos los humanos carece de ningún sentido o significado propio. ¿La prueba? Que los resiste todos, por diversos que sean. Como señaló

Castoriadis, «sólo por el hecho de que no existe un significado intrínseco al mundo, los hombres han debido y sabido atribuirle esta variedad extraordinaria de significados extremadamente heterogéneos» [\[44\]](#). El sentido es algo que los humanos damos a la vida y al mundo, frente al abismo insignificante del caos al que vencemos brotando y al que nos sometemos muriendo. Significativa victoria y derrota insignificante porque muere el individuo pero no el sentido que quiso dar a su vida... ése queda para nosotros, sus compañeros de humanidad. Pero el abismo caótico está también oculto en todos nuestros significados, como su

reverso, como su *espesor*. Vivimos *sobre* el abismo y conscientes de él. Por eso la razón humana no es mera fábrica de instrumentos ni se contenta con encontrar soluciones a preguntas aún no definitivas. Y también por eso la filosofía no es sólo razón sino imaginación creadora: «Es la mediación de lo imaginario, de lo inverificable (lo poético), son las posibilidades de la ficción (mentira) y los saltos sintácticos hacia mañanas sin fin lo que ha convertido a hombres y mujeres, a mujeres y hombres, en charlatanes, en murmuradores, en poetas, en metafísicos, en planificadores en profetas y en rebeldes ante la muerte»

(George Steiner en *Errata*).

La religión promete salvar el alma y resucitar el cuerpo; en cambio la filosofía ni salva ni resucita sino que sólo pretende llevar hasta donde se pueda la aventura del sentido de lo humano, la exploración de los significados. Ni rechaza la realidad de la muerte —como el mito— ni se deja empapar desesperadamente por el miedo y el odio que de ella brotan: intenta *pensar* los contenidos de la vida y sus límites... ¡como si la vida misma nos fuera en ello! Y lo hace con tal denuedo que a veces provoca la burla o la sonrisa.

Esboqué el índice de este libro hace un par de años, durante un vuelo entre Bogotá y Lima con escala en Quito en el que ya no me quedaban revistas que leer. El resultado definitivo ha resultado ser sorprendentemente fiel al esquema inicial. Empecé a escribir en mayo y la mayor parte de la obra la llevé a cabo durante el verano en San Sebastián. Temprano cada mañana, mientras paseaba por la Concha camino al Peine de los Vientos, planeaba la sección que me tocaba desarrollar por la tarde. Cierta día me abordó un joven turista y me preguntó dónde estaba «el Peine del Tiempo»; mientras le sacaba de su error

y le indicaba el camino, pensé que ese peine es el que nos deja a todos calvos... Terminé los tres últimos capítulos durante el otoño, en Madrid, donde pongo punto final hoy, 10 de diciembre de 1998 y cincuenta aniversario de la Declaración de los Derechos Humanos. Ojalá el lector pueda sentir a ratos el mismo gozo con que fueron escritas muchas de estas páginas.

Principales estrellas invitadas

heráclito (c. 550-c. 480 a. de C.),
Éfeso (Grecia).

parménides (540— 450 a. de C.),
Helea (Grecia), Sobre la naturaleza.

sócrates (470— 399 a. de C.),
Atenas (Grecia).

platón (c. 427— 347 a. de C.),
Atenas, Diálogos, Apología de Sócrates,
Cartas, Timeo.

sófocles (c. 496— 406 a. de C.),
Colono (Grecia), Antígona, Edipo rey,

Electro, Traquinias.

aristóteles (384— 322 a. de C.),
Estagira (Grecia), Política, Física,
Ética a Nicómaco, Metafísica.

lucrecio (c. 98— 55 a. de C.),
Roma, De la naturaleza de las cosas.

san agustín (354-430), *Tagaste*
(Numidia), Ciudad de Dios,
Confesiones, Homilías, Cartas.

tomás moro (1478-1535), *Londres*,
Utopía.

GIOVANNI pico DELLA mirándola
(1463-1494), *Florenzia*, De la dignidad
del hombre, Heptaplus, De Ente et uno.

Michel de montaigne (1533-1592),
Francia, Ensayos.

william shakespeare (1564-1616),

Stratford upon Avon (Inglaterra),
Hamlet, Ótelo, Macbeth, El sueño de
una noche de verano.

rene descartes (1596-1650), La
Haya (Francia), Discurso del método.
Principios de filosofía. Meditaciones
metafísicas.

blaise pascal (1623-1662),
Clermont-Ferrand (Francia), Discurso
sobre las pasiones del amor.
Provinciales, Escritos sobre la gracia.
Pensamientos.

baruch spinoza (1632-1677),
Amsterdam, Tratado sobre la reforma
del entendimiento. Principios de la
filosofía de Descartes, Pensamientos
metafísicas.

*david hume (1711-1776),
Edimburgo, Tratado sobre la naturaleza
humana. Ensayos morales y políticos.
Ensayos sobre el entendimiento humano.*

*G. ch. lichtenberg (1742-1799),
Ober-Ramstadt (Alemania), Aforismos,
Cartas desde Inglaterra.*

*immanuel kant (1724-1804),
Kónigsberg (Alemania), Crítica de la
razón pura. Crítica de la razón práctica.
Prolegómenos a toda metafísica futura
que haya de presentarse como ciencia.
Crítica del juicio.*

*J. ch. F. von schiller (1759-1805),
Marbach (Alemania), De la educación
estética del hombre, Guillermo Tell,
María Estuardo, Oda a la alegría.*

*arthur schopenhauer (1788-1860),
Danzig (Alemania), El mundo como
voluntad y representación. De la
cuádruple raíz del principio de razón
suficiente. Fundamento de la moral,
Sobre el pesimismo.*

*friedrich hegel (1770-1831),
Stuttgart (Alemania), Fenomenología
del espíritu. Principios de la filosofía
del derecho, Enciclopedia de las
ciencias filosóficas. Lógica.*

*charles darwin (1809-1882),
Sherewsbury (Inglaterra), Sobre el
origen de las especies en términos de
selección natural, Descendencia del
hombre. Selección en relación a sexo.*

lewis carroll (1832-1898),

Daresbury (Inglaterra), Alicia en el país de las maravillas, A través del espejo mágico. La caza del snark.

friedrich nietzsche (1844-1900), *Rócken (Alemania)*, La gaya ciencia, Así hablaba Zaratustra, Más allá del bien y del mal, El origen de la tragedia.

sigmund freud (1856-1939), *Freiberg (Austria)*, La interpretación de los sueños. Tres ensayos sobre la teoría sexual, Psicología de las masas y análisis del yo. Introducción al psicoanálisis.

miguel de unamuno (1864-1936), *Bilbao*, En torno al casticismo. Del sentimiento trágico de la vida. Niebla, Amor y pedagogía.

*oswald spengler (1880-1936),
Blankenburg (Alemania), La decadencia
de Occidente, El hombre y la técnica.*

*george santayana (1863-1952),
Madrid, La vida de la razón,
Escepticismo y fe animal. El sentido de
la belleza. El reino de la verdad. Los
reinos del ser.*

*fernando pessoa (1888-1935),
Lisboa, Poemas dramáticos, Textos
filosóficos. El libro del desasosiego.*

*josé ortega y gasset (1883-1955),
Madrid, Meditaciones del Quijote,
España invertebrada. La rebelión de las
masas, Historia como sistema.*

*bertrand russell (1872-1970),
Trelleck (Inglaterra), Principia*

mathematica. Análisis de la materia. El conocimiento humano, su alcance y sus limitaciones. La conquista de la felicidad.

ernst cassirer (1874-1945), Breslau (Alemania), El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, Filosofía de las formas simbólicas. Antropología filosófica, Un ensayo sobre el hombre.

martín heidegger (1889-1976), Messkirch (Alemania), Ser y tiempo, ¿Qué es metafísica, Identidad y diferencia, Caminos de bosque. Introducción a la metafísica.

ludwig wittgenstein (1889-1951), Viena, Tractatus logico-philosophicus,

Investigaciones filosóficas.,
Observaciones filosóficas sobre los
fundamentos de las matemáticas,
Gramática filosófica.

jorge guillen (1893-1984),
Valladolid, Aire nuestro. Cántico,
Lenguaje y poesía. Fe de vida.

hannah arendt (1906-1975),
Hannover (Alemania), Los orígenes del
totalitarismo. La condición humana.
Crisis de la república. Hombres en
tiempos oscuros.

*karl R. popper (1902-1994)*⁵
Austria, Lógica de la investigación
científica. La miseria del historicismo.
Búsqueda sin término.

jean-paul sartre (1905-1980),

París, El ser y la nada. El existencialismo es un humanismo. La náusea. La edad de la razón.

walter benjamín (1892-1940), Berlín, El origen del drama barroco alemán. La obra de arte en la era de su reproducción técnica. Iluminaciones.

theodor W. adorno (1903-1969), Frankfurt, Dialéctica de la Ilustración, La personalidad autoritaria. Introducción a la sociología de la música. Mínima moralía.

jorge Luis borges (1899-1986), Buenos Aires, fervor de Buenos Aires, Inquisiciones, El jardín de senderos que se bifurcan, Historia de la eternidad. El Hacedor, Ficciones.

claude lévi-strauss (1908), Bruselas, Antropología estructural, El pensamiento salvaje. Tristes tópicos. Lo crudo y lo cocido.

octavio paz (1914-1998), México, Libertad bajo palabra, El laberinto de la soledad. La estación violenta. El arco y la lira.

E. M. cioran (1911-1995), Rasinari (Rumania), Breviario de podredumbre, Historia y utopía, Del inconveniente de haber nacido, El ocaso del pensamiento, El libro de las quimeras.

cornelius castoriadis (1922-1997), Estambul, Escritos políticos y sociales, La sociedad burocrática, La institución imaginaria de la sociedad.

iris murdoch (1919-1999), Dublín,
Bajo la red, El príncipe negro. Mensaje
al planeta, El fuego y el sol.

george steiner (1929), París, La
muerte de la tragedia, Lenguaje y
silencio. Después de Babel, Presencias
reales, Errata.

Notas al pie

Notas

1 — Meditaciones del Quijote, de J. Ortega y Gasset, Madrid, Alianza Editorial. <<

2 — Gorgias, de Platón, 481c a
484d. <<

3 — What does it all mean?, de T. Ángel, Oxford, Oxford University Press.

<<

4 — Cuarteta, de J. L. Borges, en
«Obra poética completa», Madrid,
Alianza Editorial. <<

5 — De Rerum Natura, de Lucrecio,
libro III, 1336-1344, trad. de José
Marchena, col. Austral. <<

6 — Ética, de B. Spinoza, parte IV,
prop. LXVII. <<

7 — La propuesta por el lógico Alfred Tarski, según la cual —por ejemplo— «el enunciado "la nieve es blanca" es verdadero si y sólo si la nieve es blanca».<<

8 — 2. Los reinos del ser, de G. Santayana, Prefacio, trad. Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura. <<

9 — El nacimiento de la filosofía,
de G. Colli, Barcelona, Tusquets. <<

10 — Ciertamente hay un sentido de «darse cuenta» que es equivalente a «notar» —es quizá el más común, también en la filosofía— pero aquí quiero decir hacer explícitas las conexiones de una experiencia con otras anteriores. <<

11 — Contrapunto, de A. Huxley,
Barcelona, Planeta. <<

12 — Trad. de Assela Alamillo,
levemente modificada por mí. En
Tragedias, de Sófocles, Madrid, Gredos.

<<

13 — De la dignidad humana, de G. Pico della Mirándola, Madrid, Editora Nacional. <<

14 — Ibidem, trad. ligeramente modificada. <<

15 — An Intelligent Person's Guide
to Philosophy, de R. Scruton, Londres
Duck-worth. <<

16 — La casa de Lúculo, de J.
Camba, Madrid, col. Austral. <<

17 — De Current Anthropology, de Rodseth, Wrangham, Harrigan y Smuts, citados por Adam Kuper en The Chosen Primate, Harvard, Mass, Harvard University Press. <<

18 — Includo en Cuestiones mortales, México, Fondo de Cultura Económica. <<

19 — Véase Antropología
filosófica, de E. Cassirer, México,
Fondo de Cultura Económica. <<

20 — Citado en Fernando Pessoa:
Máscaras y paradojas, antología a cargo
de Perfecto E Cuadrado, Barcelona,
Edhasa. <<

21 — Ensayos, de M. de Montaigne,
cap. XII, trad. de Eugenio Imaz. <<

22 — Diálogos sobre la religión natural, de D. Hume, trad. de A. J. Capelletti y Horacio López, Salamanca, Sígueme. <<

23 — Aforismos, de G. Ch. Lichtenberg, trad. J. Villoro, México, Fondo de Cultura Económica. <<

24 — Tomado de Paisaje con grano de arena, de W. Szymborska, trad. de A. M. Moix y J. Slawomirski, Barcelona, Lumen. <<

25 — La naturaleza de J. Stuart Mili,
trad. C. Mellizo, Madrid, Alianza
Editorial. <<

26 — Más allá del bien y del mal, §
9, trad. de E. Ovejero y Maury, Madrid,
Aguilar. <<

27 — Por supuesto, la fórmula de H. Jonas parafrasea el imperativo categórico que condensa la norma moral según Kant: «Obra sólo según aquella máxima de la que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en norma universal».<<

28 — El hombre y la técnica, de O. Spengler, trad. de M. García Morente, Madrid, col. Austral. <<

29 — Introducción a la metafísica,
de M. Heidegger, trad. de E. Estiú,
Buenos Aires, Editorial Nova. <<

30 — La vida en común, de T. Todorov, trad. de H. Subirats, Madrid, Taurus. <<

31 — Citado por Todorov, en la obra mencionada. <<

32 — Modern Philosophy, de R. Scruton, Mandarin Books, Gran Bretaña. Este libro ofrece una excelente (y a menudo polémica) visión de síntesis de todos los campos del pensamiento filosófico actual. <<

33 — Errata, de G. Steiner, Madrid,

Siruela. <<

34 — Le forme del bello, de R.

Bodei, Bologna, Il Mulino. <<

35 — El fuego y el sol, de I. Murdoch, México, Fondo de Cultura Económica. <<

36 — La educación estética del hombre, de F. Schiller, trad. de M. García Morente, Madrid, col. Austral.



37 — Sobre el tiempo, de N. Elias,
México, Fondo de Cultura Económica.



38 — Confesiones, de Agustín de Hipona, trad. de P. Rodríguez de Santidrián, Madrid, Alianza Editorial.

<<

39 — Actualmente es tema de discusión si Aristóteles dice esto o quiere decir mañana «necesariamente»...

<<

40 — Tesis de filosofía de la historia, de W. Benjamín, en Ensayos escogidos, trad. de H. Murena, Buenos Aires, Ed. Sur. <<

41 — Temps et destin, de M.

Conche, París, PUF. <<

42 — La sagesse des modernes, de
A. Comte-Sponville y L. Ferry, París,
Laffont. <<

43 — Crítica del juicio, de I. Kant, apéndice a la 2ª. parte, § 87, trad. de M. García Morente, Madrid, col. Austral.

<<

44 — La creazione del tempo, de C.
Castoriadis, Volontá, 1/95, Milán. <<