

Jaime Barylko

LA FILOSOFÍA

Una invitación
a pensar

PLANETA



LA FILOSOFIA

Una invitación a pensar

JAIME BARYLKO

LA FILOSOFIA

Una invitación a pensar

PLANETA

Diseño de cubierta: Mario Blanco
Diseño de interior: Alejandro Ulloa

Quinta edición: marzo de 1998
© 1997, Jaime Barylko

Derechos exclusivos de edición en castellano
reservados para todo el mundo:
© 1997, Editorial Planeta Argentina S.A.I.C.
Independencia 1668, 1100, Buenos Aires
Grupo Editorial Planeta

ISBN 950-742-868-2

Hecho el depósito que prevé la ley 11.723
Impreso en la Argentina

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
o puede escribirnos a
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia:849

CONOCETE A TI MISMO

CUANDO FALLAN LAS APARIENCIAS

Camino por el campo. A lo lejos veo un molino. Me alegro, porque tengo sed. Apuro el paso en esa dirección. Pero no, no es un molino. Me río de mí mismo y pienso en Don Quijote, que confundía molinos de viento con gigantes. ¿Cómo pude equivocarme tanto? Se trata de un galpón. Sí, un galpón, seguramente lleno de trigo o sorgo. Estoy cansado, pero sigo caminando. Vuelvo a detenerme y ahora me enojo conmigo mismo porque compruebo que no es un galpón, sino un tractor. Finalmente llego al lugar y el dueño del tractor me da de beber. Le agradezco. Ahora que he recuperado mis fuerzas continúo mi rumbo, pero ya no soy el de antes. A lo lejos veo... Ya no me atrevo a decir qué veo. He caído en la duda. Nunca sabré —me digo— qué veo. Los sentidos siempre pueden engañarme. He tenido varias visiones falsas y tengo miedo de volver a arriesgarme, a ilusionarme. Luego me corrijo. Me corrige una voz que habla en mi interior: “No, tus visiones no fueron falsas. Has visto bien; tus ojos no han fallado, lo que falló fue la interpretación que hiciste de aquella visión confusa, tu elaboración de la imagen”.

Continúo pensando: “Hubiera podido desviarme de esa ruta y emprender otro recorrido. Entonces jamás habría sabido que mi visión, mejor dicho la visión de mi visión, había sido falsa...”. Finalmente concluyo: “¡Qué complicado es todo! Uno se pone a pensar y, lejos de aclarar las cosas, no hace más que sumar interrogantes”.

La voz, el otro yo que está ahí, atento, responde: “Correcto. Pensar es crecer en interrogantes; eso, justamente, es lo que va enriqueciendo tu vida, lo que la transforma en un haz de alternativas infinitas. Ya ves, dijiste —repitiendo fórmulas establecidas por la sociedad— que ‘los sentidos engañan’, y luego llegaste a la conclusión de que eres *tú* quien se engaña mientras interpretas los datos que los sentidos te arrojan. En ese momento diste un salto, y creciste”.

En efecto, a menudo estamos muy seguros de lo que vemos y, sin embargo, lo que vemos es una apariencia, no es la realidad. Tengo compañeros a quienes he encasillado como simpáticos o antipáticos. De pronto me encuentro con alguien a quien no dudo en clasificar como antipático y, después de muchos años, descubro que en realidad es muy simpático, una persona encantadora.

Nada es lo que parece ser. Ni el mundo, ni la esposa de uno.

Le comento a un amigo del barrio estas vicisitudes y también las reflexiones que las originaron. El es profesor en la escuela secundaria. Me mira y se sonríe, con un dejo de ironía y otro de misericordia:

—¡Terminas de descubrir la filosofía! —me dice, y me golpea amistosamente en la espalda, como se estimula a un niño que acaba de decir o hacer algo brillante.

Lo miro en silencio, cohibido.

—Sí, eso es la filosofía. Estamos rodeados de apariencias. Cuando uno se despierta, quiere conocer la verdad, lo que se oculta detrás de las apariencias. En griego se dice *aletheia*, lo descubierta, es decir, la verdad. De eso se ocupa la filosofía.

—¿Y por qué no somos todos filósofos? —le pregunto.

—Primero, porque no todos nos despertamos. Algunos, mejor dicho una amplia mayoría, pasan la vida entre las apariencias y con ellas se satisfacen: apariencia de dicha, apariencia de amor, apariencia de alegría...

—¡Basta, basta —lo interrumpo—, no me amargues más!

—No se trata de amargarte, al contrario. Si despiertas y

tomas conciencia de la apariencia, anhelarás el conocimiento de la verdad profunda, des-tapada, de la *aletheia*, como te decía. Ahí hallarás el bien, lo permanente, y eso te dará reposo, serenidad para deleitarte.

—¿Y cómo despertarse?

—Cuando la apariencia entra en crisis, cuando falla, si estás dispuesto a darte cuenta, se produce la fractura. La realidad se desgarrar como un velo, ahí te detienes, y piensas. Perder la protección que brindan las apariencias es un dolor, pero saber que uno sale de la oscuridad a la luz es una dicha.

LA CRISIS: EL PUNTO DE PARTIDA DEL FILOSOFAR

Te quiero. Te extraño. Te llamo por teléfono. No estás. Me angustio. Te espero. Te busco. Pienso en ti: cierro los ojos y te imagino. Te veo luego, en la calle, y corro a tu encuentro, te abrazo, te beso, me agito, te digo frases fervorosas. Es el amor.

De pronto, un día, coloqué una distancia entre tu persona y la mía, congelé la imagen que tenía de ti y de mis sentimientos y me pregunto: “¿Eso es *el* amor o es *mi* amor?”.

Ahora ya no pienso en ti, tampoco en mí, sino en un problema que está por encima de nosotros, el problema de un concepto, de una idea, de saber qué es *el* amor y en qué se distingue de *mi* amor. Entonces abandono lo particular, ese suceso que atañe a mi persona, y recuerdo que también hay otros que están enamorados, pienso en las historias de amor que narra la literatura, en lo que ocurrió entre Romeo y Julieta, y entre otras parejas. ¿Puedo yo decir “a mí me pasa lo mismo que a usted”?

Quiero saber qué es el amor, para verificar que lo mío, en efecto, es amor, y no un arrebató momentáneo o delirante. Quiero saber si estoy en lo cierto o si todo es mera fantasía mía, privada, real, muy real, pero fantasía al fin. Todos estos temblores internos que llamo amor tal vez merezcan otro nombre y pertenezcan a una realidad de otro orden.

Estoy en crisis.

“Si no tuvieras esos ojos verdes —me pregunto—, ¿te querría igual?” Digo que sí, claro, pero no estoy seguro.

“¿Y si en lugar de ser delgada y de medir un metro sesenta y siete, fueras más abultada y midieras uno cincuenta y nueve?” Imagino que sí, que te amaría igual, pero... francamente cada vez estoy menos seguro. Después de todo, ¿por qué te quiero?

He aquí una pregunta que me desvela. Y cuando estoy desvelado, pienso. Y cuando pienso, quiero saber la verdad. Y cuando quiero saber la verdad, me aparto de la vida, me alejo, tomo distancia y la contemplo de lejos. Ya no estoy involucrado en eso que pasa, sino que eso que pasa ahora se me ofrece como objeto de contemplación, de pregunta, de asombro.

Cuando pregunto si esto es amor o es meramente una ilusión mía, o es mi manera de amar pero no es *el* amor, hago filosofía. Porque estoy inseguro de lo que vivo. Porque caí en la duda.

Lo hago, insisto, cuando caigo en la duda. Caigo y debo levantarme. Es como si el piso cediera bajo mis pies y ya no pudiera seguir caminando, y tuviera que ponerme a pensar en el piso, en los pies, en la manera de extender las piernas. Algo tan natural como caminar se torna problema y obliga a pensar.

Crisis. Se ha roto algo. Se ha roto el piso, la base de aquello que se vive. Mientras vivimos, no pensamos en lo que estamos viviendo. Cuando vamos al cine y nos entregamos a la película, nos olvidamos de que estamos en el cine, viendo una película. Pero si de pronto hay un corte de luz, despertamos y tomamos conciencia: estamos en un cine viendo una película, y algo está fallando. Pensamos qué hacer. ¿Quedarnos? ¿Esperar? ¿Volverá la luz? ¿Valía la pena venir al cine?

Uno piensa en el cine cuando no va al cine, o cuando va y algo no funciona como debería funcionar. “Crisis” significa eso, algo que se rompe y, porque se rompe, hay que analizarlo. De ahí viene el término “crítica”, que significa análisis o estudio de algo para emitir un **juicio**. Y de ahí también “criterio”, que es razonamiento adecuado.

* * *

La crisis nos obliga a pensar. La crisis del mundo, la de nuestras relaciones —que a veces están a punto de naufragar—, la crisis de la economía, de la política. Pensar es consecuencia de alguna crisis. Si no, ¿para qué pensar? Si nos va bien en los negocios, ¿para qué pensar en los negocios? Pero si nos va mal en la vida, podemos llegar a pensar: “¿Para qué necesito yo todo esto, para qué me sirve?, ¿mejora mi vida con ello?”.

La crisis produce análisis, reflexión. Cuando el pensamiento es sistemático, cuando abarca los grandes temas de la vida y busca e indaga qué es el amor, qué es el bien, qué es la vida, qué es la felicidad, sin dejarse llevar por las preferencias individuales, se llama filosofía.

* * *

IDEAS Y CREENCIAS

Detrás de cada conducta hay un conglomerado de pautas en forma de ideas y/o creencias (conceptos que más adelante distinguiremos) que presta a la acción cierta lógica, un pre-supuesto, un fundamento relativo a la sociedad, la cultura, el entorno, el tiempo histórico en que vive el individuo.

A propósito, afirma José Ortega y Gasset* en *El espíritu de la letra* que las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre el que acontece la experiencia. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuáles sean nuestras creencias profundas, de las que no siempre somos conscientes.

Dice Ralph Linton, un antropólogo contemporáneo, en *Cultura y personalidad*:

“Una tribu que trata de detener una epidemia de fiebre tifoidea por medio de una cacería de brujas en gran escala actúa lógicamente de acuerdo con la creencia impuesta por su cultura, acerca de que las brujas son las responsables de la enfermedad. Cuando nosotros tratamos de lograr el mismo fin

* Al final del libro el lector encontrará un listado de los nombres mencionados con las fechas de nacimiento y muerte.

por medio de la vacuna, o hirviendo el agua para beber, también actuamos lógicamente basándonos en el conocimiento, producto cultural, de que la enfermedad es causada por ciertas bacterias. La mayoría de los miembros de nuestra sociedad jamás ha visto un germen, pero se les ha enseñado que existen y sin más demostración aceptan su existencia. En efecto, nuestros propios antecesores, y no muy lejanos, habrían encontrado más lógica la cacería de brujas que la vacunación”.

El hombre primitivo y el moderno actúan de forma distinta porque parten de plataformas de creencias distintas. Es tan lógico un comportamiento como el otro, en cuanto ambos son fieles a un sistema de pautas dadas como indudables dentro de determinado contexto social. Uno *cre*e en la hechicería, el otro *cre*e en la vacuna.

¿Cuándo y cómo surgen las ideas? Cuando en el marco de alguna creencia se abre, de pronto, la brecha de la duda. En la creencia —enseña Ortega y Gasset— se *está*, en la duda se *cae*. La creencia da tranquilidad; la duda, incertidumbre, indecisión.

Cuando se cae en la duda, entonces, es preciso salvar de inmediato esa situación de zozobra. ¿Cómo? Pensando. Es ahí donde aparecen las ideas, porque hay un problema que resolver.

Y el problema capital es: ¿qué debo hacer para ser feliz? ¿Cómo manejar la vida? ¿Qué sentido tiene la existencia?

Las respuestas preestablecidas, las que existieron antes de que viniéramos al mundo, las que nos satisficieron hasta ahora, estaban allí, como el empedrado de las calles: cuando la pelota entra en el arco del equipo contrario, se produce un gol, y debe ser festejado; el cumpleaños es un gran acontecimiento que es preciso celebrar con una reunión familiar y regalos.

Hasta que de pronto comienzan a fallar las grandes creencias, las certezas esenciales: el empedrado de la calle está fisurado y se hace difícil caminar. ¿Qué pie va antes, cuál después, a qué ritmo, a qué velocidad?

Hay que pensar. Es tiempo de filosofía.

Dice Ortega y Gasset:

“Para que la filosofía surja en un pueblo, es preciso que se haya producido una ruptura con el mundo real. (...) La filosofía comienza con la decadencia de un mundo real. Si la fi-

losofía se presenta, y despliega sus abstracciones, entonces ya ha pasado el fresco color de la juventud, de la vida... Así también los griegos se retiraron del Estado [abandonaron las obligaciones del Estado] cuando empezaron a pensar; y empezaron a pensar cuando afuera, en el mundo, todo era turbulento y desdichado... Fue entonces que los filósofos se retiraron a su mundo ideal; los filósofos han sido, como el pueblo los llamó, unos holgazanes. Y de este modo, en casi todos los pueblos, la filosofía surge solamente cuando la vida pública ya no satisface y deja de tener interés para el pueblo, cuando el ciudadano ya no puede tomar parte alguna en la administración del Estado”.

El afuera no satisface. Afuera no encontramos respuestas. Debemos buscarlas dentro de nosotros.

“Por consiguiente la filosofía surge cuando la vida moral de un pueblo se ha disuelto y el espíritu ha huido al mundo del pensamiento para buscar un reino de lo interior... El primer modo de existencia de un pueblo es la moral simple... En el filosofar pongo mi vida, me pongo a mí mismo frente a mí. Filosofar supone que ya no estoy satisfecho con mi vida”.

SOCRATES O EL ALUMBRAMIENTO DE LA VERDAD

Los hombres se han planteado interrogantes desde el comienzo de los tiempos, es parte de la esencia humana. Pero puede decirse que la filosofía, como actitud crítica sistemática, nació en el siglo VI a. C., en las costas de Asia Menor. Los primeros filósofos, los **jonios**,* eran principalmente cosmólogos. Más adelante, con Sócrates, el pensamiento adquirirá una orientación diferente: de las especulaciones cosmológicas se pasará al tema del hombre.

Sócrates era hijo de una partera. De su madre, decía, había aprendido el oficio del pensamiento. Porque pensar, en efecto, consiste en dar a luz, y esto involucra cierta dosis de sufrimiento.

Según dijimos ya, el pensamiento brota a partir de la crisis. Sócrates es griego, ateniense, y la crisis se dio en el centro mismo de la vida griega: en la *polis*, la ciudad. Allí se centraba la vida del hombre, en la cosa pública, en la plaza o *ágora*. Allí se encontraban, discutían, analizaban qué era mejor para todos. Porque la ciudad era de todos, todos eran de la ciudad, y por ella y para ella vivían. En esa forma de existencia encontraban la felicidad, la del hombre perfectamente integrado e insertado en su ciudad, cualquiera fuera su ocupación o casta social. Así describe Ortega y Gasset en el *Espíritu de la letra* la sociedad ateniense en tiempos de Sócrates:

* Todos los términos en negrita se encuentran explicados en el Glosario.

“Cada hombre se siente vitalmente —no como nosotros, idealmente— parte del cuerpo público. No sabría vivir por sí y para sí. El griego de este tiempo hubiera sentido su propia individualidad como una soledad trágica y violenta, como una amputación que conlleva el dolor y la muerte”.

El hombre se vuelve individual cuando se desprende de esa totalidad abarcadora que es el cuerpo público. Ese cuerpo se desintegra y nace entonces el individuo, el ser en crisis, el ser originado a partir de aquella ruptura de la totalidad y que, por lo tanto, piensa.

En los pueblos antiguos pensar significaba repetir fórmulas tradicionales, inmemoriales. Todo en el arte y en la cultura consistía en reproducir, y el autor era *auctor*, agregaba, añadía. El pensamiento filosófico nació de la ruptura y ayudó, precisamente, a poner en claro que la vieja tradición estaba disuelta o en tren de disolución. Pensar es revolucionar. Eso hizo Sócrates. Eso hace el filosofar como actitud frente a lo ya dado y establecido.

Sócrates promovió la catástrofe: había que pensar cómo derrumbar lo ya pensado. O como lo explica Ortega:

“Sócrates pone al hombre griego de espaldas al universo y frente a frente consigo mismo... En adelante, cuando se pronuncie en Grecia la palabra ‘ciencia’ se entenderá primariamente ‘ética’ [...] Perdida la confianza en la vida espontánea que se apoya en lo externo, es preciso reconstruir artificialmente una vida más sólida, invulnerable, hecha de no-vida, de desinterés por todo, de renuncia, de negación, que es la liberación”.

El gran invento de Sócrates fue la libertad íntima. La libertad es el pensamiento del individuo.

Pensar en qué consiste vivir y cómo hacer para lograr una existencia feliz. Olvidarse de las verdades aprendidas y buscar la razón de ser dentro de uno mismo. Eso enseñó Sócrates. No enseñó a saber. Enseñó a pensar.

SÓCRATES Y SU MUJER

Sócrates era un sujeto extraño: no se sometía a las convenciones de la mayoría y pensaba con su propio cerebro.

Por eso lo mataron. Por eso, también, es nuestra primera referencia en este libro. Aunque muchos otros filosofaron antes que él, únicamente Sócrates hizo de la filosofía una ciencia del vivir y del morir. Y esa ciencia sigue siendo indispensable aún hoy. *Sobre todo* hoy, en estos tiempos posmodernos, de computadoras sofisticadas y casas inteligentes, de navegaciones en Internet y otros juguetes cibernéticos. Si uno los aleja por un instante, se descubre desnudo. Entonces piensa. Apoyándonos en Sócrates, nuestro contemporáneo, podemos pensar mejor.

¿Qué fue lo que incentivó a Sócrates?, o ¿quién? Su mujer, según dicen.

En efecto, Xantipa —así se llamaba— era arisca, de pésimo humor, y le amargaba la vida a su marido. Como muchos hombres, a Sócrates le resultaba difícil vivir con su mujer, pero no podía vivir sin ella; de modo que hizo de ese problema cotidiano un aprendizaje filosófico: “Si logro que Xantipa no influya en mi ánimo, alcanzaré la máxima de la sabiduría: gobernarse a sí mismo”.

Fue así como ese mal —el de la mujer gruñona, irritable e irritante— se le volvió un bien: tuvo que pensar, y de ese modo se tornó filósofo. Por otra parte, aquello de andar por la calle meditando, en la plaza y en otros lugares públicos, conllevaba dos placeres: uno, el del diálogo; el otro, no estar en casa. Pero, a decir verdad, no solo el mal carácter de su mujer fue lo que incentivó a Sócrates a pensar. Sócrates fue testigo del esplendor de Atenas, y también de su decadencia. El régimen de los tiranos, posterior a la guerra del Peloponeso, habría de provocar contingencias sociales y políticas adversas y condenaría a muerte al filósofo.

La filosofía es cosa de filósofos. Y los filósofos no nacen por generación espontánea o por espontánea voluntad, sino, más bien, por circunstancias de la vida que los arrojan a la reflexión. Porque si nosotros, los hombres, no tuviéramos problemas, seríamos francamente como las plantas. Nos hace hombres el conflicto, la falla, la circunstancia dolorosa, los obstáculos de la vida y la necesidad de superarlos; el deseo de llegar más lejos a través del pensamiento, la creatividad, la fantasía.

El que bebe agua no piensa en el agua. Piensa en el agua quien tiene sed, y no ve más que desierto.

* * *

Y usted, lector, ¿cuál es su sed? Porque algo debe faltarle, por algún motivo debe caer en dudas, en crisis. Aproveche la circunstancia desfavorable: piense. Es revitalizante. No será filósofo, ni es necesario que lo sea, pero en el pensamiento se encontrará a usted mismo. Y eso no es poco.

* * *

PENSAR EN LA CALLE Y EL ARTE DE GOBERNAR

Pensar es un acto individualista. Yo pienso, tú piensas. Pero Sócrates no concebía el pensar como una actitud de aislamiento, el pensador no debía mantenerse encerrado en su casa, en su gabinete. El se crió en la calle, en la plaza pública, y allí iba a encontrarse con la gente y a pensar con ellos, en discusión, en confrontación de ideas, en diálogo.

Hemos dicho que Sócrates aseguraba haber aprendido el oficio de pensar de su madre, que era partera. El buen filósofo es como una partera que puede ayudar al otro a extraer la verdad que guarda dentro de sí. ¿Cómo? A través del diálogo. Porque el hombre más ignorante e inculto guarda en su interior la verdad, solo hay que ayudarlo a darla a luz. Dialogando con él, conduciéndolo con preguntas a la movi-lización, a la introspección, hasta que, finalmente, pueda extraer fuera de sí la verdad que permanecía adormecida en su interior.

Esta y no otra es la idea básica de la educación: la función del maestro consiste en ayudar al alumno a gestar la verdad, a producirla. Esta noción fue luego retomada por su discípulo Platón, quien la desarrolló en sus primeros diálogos, de influencia socrática.

Platón ubicaba a Sócrates como interlocutor, a fin de hacerle decir aquello que él quería enseñar. En uno de los

diálogos, Sócrates se encuentra con el esclavo Menón. Se trataba de un hombre ignorante y, dialogando con él, Sócrates le “extrae” los principios de la geometría de Euclides. Con este caso extremo, Sócrates le demuestra que pensar no es adoptar ideas ajenas, sino hacerlas emerger desde nuestro interior, ayudados por algo o alguien. Sócrates confiaba en este método, confiaba en el hombre y en su poder de pensar y alcanzar ideas correctas siempre y cuando se tomara el camino adecuado.

En griego, *methodos* significa “camino”. Hay que tener método. El camino adecuado para el objeto adecuado. Para obtener leña corresponde talar árboles o ramas con un instrumento llamado sierra u otro semejante. Usar una lima sería un método inadecuado.

Acerquémonos a Sócrates, que ahora está discutiendo en la calle con un señor llamado Calicles. Dialogan acerca de quiénes deben gobernar. Sócrates lo conducirá a través del diálogo a ciertos errores que Calicles no había advertido en su razonamiento. Luego, una vez que ambos reconozcan la propia ignorancia, saldrá a la luz el verdadero saber.

Calicles mantiene una teoría muy interesante: en la naturaleza, explica, los grandes dominan a los pequeños, los tiburones se comen a los pececillos de colores, los fuertes aplastan a los débiles. Eso es natural. Nadie se asombra. Nos asombraríamos si no sucediera así, si el tigre no acosara al cervatillo e intentara devorarlo.

Lo mismo, sostiene Calicles, deberíamos aplicar a nuestra vida —la de los hombres—, la ley de la naturaleza. Los mejores, que son los más fuertes, deberían dominar y someter a todos los demás, y hacer con ellos lo que les plazca. Pero la realidad, se lamenta Calicles, es otra; los hombres tenemos leyes propias, las de la moral, las de la sociedad, que nos impiden poner en práctica esta teoría. Si alguien golpea a otro porque es más fuerte que él, es reprendido. Si alguien, por disponer de los medios, le quita a una persona sus bienes, porque ese pobre sujeto no puede o no sabe defenderse, recibe un castigo.

Nos regimos por leyes contrarias a las de la naturaleza

practicando la piedad, absteniéndonos de realizar nuestra espontánea voluntad, frenando nuestros impulsos. Esas leyes van en contra de lo natural. Por lo tanto, concluye Calicles, no son buenas, no son correctas. “¿Y cómo es que llegamos a tener esas leyes?”, se pregunta. Las impusieron los débiles, los flojos, los pobres, los desamparados, los que están llenos de miedo. Esas leyes nacieron de la miseria de ciertos hombres que necesitan poner una valla a la naturaleza para poder subsistir.

“Pero que aparezca un hombre tan felizmente dotado como para sacudir, para romper, para arrojar lejos de sí todas estas cadenas, y seguro estoy de que, pisoteando todo cuanto se ha escrito, sortilegios, encantamientos y hasta las leyes mismas, por contrarias a la naturaleza, se rebelará, se erigirá en amo por cuanto no es nuestro esclavo, y entonces brillará en todo su esplendor el derecho de la naturaleza.”

Como no podía ser de otro modo, Sócrates se opone a las ideas de Calicles. Pero atendamos ante todo al arte de Platón (que fue quien redactó estos *Diálogos*) para poner en la boca del enemigo, es decir del interlocutor, argumentos de una maravillosa lógica, a tal punto que uno fácilmente quedaría atrapado por ellos. La grandeza de Sócrates no consiste en refutar argumentos endebles, sino justamente en tomar algo que pasa por verdad, y que resulta casi inexpugnable, y demostrar, sin embargo, su falsedad.

Usted, ¿cómo respondería a un contrincante? Con furia, seguramente, con pasión, diciéndole: “¡No tienes razón, estás diciendo barbaridades!”.

Es nuestro modo de reaccionar. No el de Sócrates. Sócrates no se enoja. Según hemos visto, su tarea es pensar para que el otro piense. Debe conducir al contrincante con suavidad, sin ofender, de manera tal que el otro tome conciencia de su error por sus propios medios. Porque si yo le grito: “¡Estás equivocado!” , de nada servirá. Persistirá en su error. Y debe ser él mismo quien refute su propio error. Sócrates, el partero de la verdad, le extraerá de los intestinos de su pensamiento la verdad que acabe con la equivocación.

Algo más. Sócrates, en su conversación, en su delicado decir, en sus preguntas, desliza la **ironía**. Ironizar quiere decir afirmar algo sugiriendo, no obstante, que esa afirmación

oculta otro significado, y que debe ser revisada. La ironía consiste en hacer comprender al otro, de un modo muy especial, lo contrario de lo que se está afirmando. Si le digo a alguien: “¡Qué lindo peinado! ¿Dónde te lo hiciste? ¿Me recomendarías ese peluquero?”, podría tratarse de una afirmación veraz de lo que pienso o siento. Pero dicho con tono irónico, con cierta leve y sutil sonrisa (visible o contenida), mi afirmación seguramente lo ayudará a darse cuenta de que su peinado es todo lo contrario de lo que yo digo que es. Así funciona la ironía como método para “despertar” al prójimo en diversas situaciones vitales. Y Sócrates la usa profusamente en el diálogo. En *Gorgias*, leemos: “—Sea, oh inteligentísimo Calicles —responde Sócrates—; ¿es esto lo que tú querías decir? Tú sostienes que ‘mejor’ es igual a ‘el más fuerte’, dime ahora qué entiendes tú por ‘mejor’ ”.

Ha comenzado la tarea de ataque de Sócrates. Ha elogiado su inteligencia, para tranquilizarlo, ahora puede empezar a interrogar a Calicles.

“—¿Quiénes son los mejores? ¿Son los más sabios, o son otros individuos?

”—Los más sabios, obviamente —replica Calicles.

”—Luego, según tú —dice Sócrates—, con frecuencia un hombre razonable es más poderoso que millares de hombres irrazonables; a él le corresponde mandar y a los otros, obedecer.”

Calicles está de acuerdo, dice que eso es exactamente lo que él venía expresando. Ahora Sócrates quiere saber si los que han de gobernar también han de gobernarse a sí mismos.

“—¿Qué quieres decir con esto? —Calicles no ha comprendido.

”—Quiero decir que cada uno de ellos es dueño de sí mismo. ¿A menos que tú creas que no vale la pena ser dueño de sí mismo y que lo único que importa es mandar sobre los demás?

”—¿Cómo entiendes tú ese dominio sobre sí mismo? —pretende saber Calicles.

”—Pues de un modo muy sencillo —contesta Sócrates—, en ser sabio y dominarse, en ser el dueño absoluto de sus pasiones y caprichos.”

A Calicles esto ya no le gusta. Al contrario; él entiende por hombre grande, poderoso e inteligente a aquel que obra

siempre según su voluntad y solo por ella. La definición de Sócrates contradice, para Calicles, la ley de la naturaleza.

Sócrates le hace ver que esos gustos, que son placeres momentáneos y pasajeros, nunca son satisfechos, y que el hombre que se sujeta a ellos vive caóticamente y fuera de la inteligencia. Las pasiones y los caprichos de los deseos nos conducen a una vida sin sentido, nos colocan a la espera de que alguien o algo apague nuestra sed. Lejos de ser libres y poderosos, somos, entonces, esclavos y dependientes. Inteligente, en consecuencia, es el hombre libre, el que se gobierna, y solo él, por tanto, puede gobernar a los demás, es decir educarlos y hacerlos inteligentes en ese autogobierno que produce la verdadera libertad.

Sabio, le explica Sócrates, es quien sabe vivir y no quien sabe cosas, quien tiene muchos conocimientos. Sabio, en este contexto, es quien sabe controlarse aspirando a los bienes verdaderos: la in-dependencia y la libertad. De allí, la máxima socrática *Conócete a ti mismo*. Es decir, conócete en tus debilidades, para aprender a dominarlas y a ser sabio de esa manera.

Platón inferirá que ese gobierno de sí mismo debe aplicarlo el sabio al gobierno de la ciudad. Los gobernantes tienen, pues, la función de ser maestros, filósofos, de procurar el bien de los ciudadanos, enseñándoles a “modificar los deseos de la ciudad y a resistir a ellos, y de llevar a esta, por la persuasión o la autoridad, a las medidas más convenientes para volver mejores a los ciudadanos”.

Pero los gobernantes, esos hombres reales de la política cotidiana, los del pasado y los del presente, ¿a qué se dedican?

“Navíos, murallas, arsenales y otras cosas por el estilo”, eso es lo que procuran creyendo que es lo mejor para la ciudad. Y no lo es. Lo que corresponde es mejorar a la gente, y de ese modo mejorar la vida. Navíos, murallas, puentes y otras construcciones mejoran a la ciudad, pero no a sus habitantes.

“En los cuidados relativos tanto al cuerpo como al alma hay dos tratamientos distintos; uno servil, y por medio del cual es posible procurarnos, si nuestro cuerpo tiene hambre, alimentos; si sed, bebidas; si frío, vestidos, mantas, calzado... Los que procuran estos elementos son vendedores, artesanos

nos, panaderos, cocineros, tejedores... Cuidan el cuerpo desde afuera. Pero los que verdaderamente cuidan el cuerpo en sí son los que practican el arte de la gimnástica y de la medicina..."

Es como calmar con juguetes a un niño que está enfermo y triste. Lo importante no es envolverlo en consuelos exteriores, sino curar su cuerpo. Si le duelen los pies, no porque se le den zapatos nuevos caminará mejor. Una cosa son los paliativos, y otra, los remedios. Los paliativos son las apariencias; los remedios, la disciplina gimnástica, son la verdad, el conocimiento de la verdad y los únicos, por tanto, que modifican la realidad. Del mismo modo, explica Sócrates a Calicles, los gobernantes pueden engolosinar al pueblo, o realmente gobernarlo, es decir, educarlo; es decir, mejorarlo.

Claro que conocemos pueblos y sociedades que se rebelan contra sus gobernantes. Y los gobernantes se indignan profundamente, se ofenden, gimen de dolor por la ingratitud de su gente. Platón pone en boca de Sócrates:

"—Cuando una ciudad enjuicia, cualquiera sea el motivo, a uno de sus hombres públicos, veo a los acusados indignarse, revolverse contra la injusticia que se comete con ellos y gritar a voz en cuello que es un crimen querer perderlos tras tantísimos servicios como han prestado al Estado. ¡Todo no es más que mentira! Un jefe de Estado jamás sería tratado injustamente por la ciudad que preside... ¿Habría algo más ilógico que su proceder y que sus quejas? ¿Cómo es posible que una vez que han llegado a ser buenos y justos gracias a un maestro que les ha librado de la injusticia, puedan perjudicar a sus maestros en virtud de aquello que gracias a ellos ya no tienen? ¿No te parece esto extraño, amigo mío? Y considera, Calicles, que con tu negativa a responderme me has obligado a hacer este verdadero discurso, digno de un político.

"—¿Es que no puedes hablar sin que se te responda? —se fastidia Calicles.

"—Tal vez; en todo caso aquí me tienes entregado a larguísimas disertaciones por negarte a responderme. Pero, por el dios de la amistad, dime si no te parece absurdo sostener que se ha hecho bueno a un hombre, para reprocharle luego, una vez que lo es y se enorgullece de ello, que obra como un perverso.

"—Así me parece —afirma Calicles".

Releamos el párrafo, porque merece ser saboreado. Si se me permite la digresión, la filosofía —y quizá todo lo que es producto humano de valía— tiene su **estética** en la expresión, y su belleza merece ser apreciada. No basta con tener o repetir ideas. Lo verdadero —y esto lo percibieron Sócrates y Platón, su discípulo, antes que el poeta John Keats y tantos otros— es bello. En la belleza suele hallarse un indicador de lo verdadero. Y belleza es el sabor, el deleite que nos produce una verdad. Según esta concepción, entonces, lo bueno, lo bello, lo verdadero, conforman una noción integrada. La verdad, al expresarse, es belleza; la belleza expresa la verdad, y seguir el camino de la verdad es realizar el bien.

Disfrutemos pues del texto, del razonamiento que Sócrates propone a Calicles:

- Los mejores son los que deben gobernar.
- Los mejores son los que poseen la inteligencia, la lógica, y se autogobiernan y buscan que los otros, los gobernados, sean mejores.
- Porque el que gobierna es gobernador y gobernado a la vez. Gobierna a los demás porque se gobierna a sí mismo.
- En consecuencia, al gobernar oficia de maestro, de guía, y hace de los ciudadanos mejores ciudadanos, es decir más sabios en sus respectivas vidas.
- Si eso hace, si los educa, él no debería luego, cuando ellos se rebelan contra él, ofuscarse ni enojarse. Porque a esos ciudadanos, ¿no los educó él, el jefe de Estado? En consecuencia, ellos obran según el bien que él les transmitió, aunque obren en su contra.
- Por otra parte, si lo que les transmitió no es la educación para el bien sino para el mal, si el modelo que les ofreció no es la justicia sino la injusticia, tampoco ha de enojarse, ya que ellos obran exactamente con la educación y el modelo que el jefe de Estado les presentó.

En las palabras de Sócrates subyace cierto escepticismo del individuo frente a la buena voluntad de los gobernantes, y una segunda ironía: si Calicles no responde, Sócrates se ve condenado a hablar solo, y largamente... como hacen los políticos.

En resumen, dice Sócrates, todos los hombres que poseen funciones superiores en la sociedad —funciones que son, ante todo, educativas por esencia— “no tienen derecho a censurar a aquellos a quienes han educado, ya que no pueden acusar a sus discípulos de perversidad respecto de ellos, sin condenarse a sí mismos”.

Y le pregunta a Calicles:

“—¿No te parece?

”—Sí —responde el pobre de Calicles”.

La trama entretrejida del pensamiento de Sócrates es como una prisión; una vez que uno cae dentro de ella, no tiene manera de huir. Esta es la **dialéctica**, el razonamiento que va de un extremo al opuesto con una lógica férrea que impide cualquier evasión. La dialéctica opera a través de conceptos opuestos que provocan la necesidad de “nuevas ideas”, de esa manera el devenir del pensar nunca concluye; como la vida, nunca deja de fluir.

En nuestro tiempo, el filósofo Paul Feyerabend sostiene, en *¿Por qué no Platón?*, que el pensamiento nunca debería dejar de ser diálogo para ser viviente. En los diálogos los personajes que hablan confrontan puntos de vista diferentes, y así es como se da lugar a la duda, y de ella surge el pensamiento.

Du-da tiene la raíz *dos*. Quien tiene *una* idea no piensa, porque no *du-da*. Y si no tiene dos ideas que se contrapongan, lo mejor que puede hacer es recurrir al diálogo con otro.

Eso aprendemos con Sócrates: si nos quedamos con nuestra propia idea, esta se nos vuelve una cárcel y no crecemos. Debemos abrirnos al otro. Al otro humano, y al otro concepto.

LAS DOS CÁRCELES

Por cierto que Sócrates era muy admirado por muchos y muy odiado por muchos otros. Los dueños del poder, cualquiera fuera este, o son mejores que los demás, o no merecen ser dueños de nada ni tener poder alguno. El poder es de la inteligencia, de la moral, de la razón, del ejemplo educativo. El mejor gobernante es aquel que mejor se gobierna a sí mismo, y por tanto solo él puede gobernar, es decir educar, a los demás.

En consecuencia, gran parte de Atenas odiaba a Sócrates, porque los desnudaba sin piedad, y hasta se burlaba de ellos y de su falso poder. Un día se cansaron de ese filósofo que andaba por las calles haciendo preguntas, haciendo pensar a la gente por medio de la "ironía", tal como hizo con Calicles, según vimos. Decidieron que había que suprimirlo, que era un peligro público.

Dijeron, y de eso lo acusaron, que pervertía a la juventud. Los gobernantes de Atenas tenían razón, su acusación no carecía de lógica: Sócrates pervertía a la gente en cuanto los hacía pensar, y de esa manera los compelia a tomar conciencia de que sus gobernantes eran todo lo contrario de lo que debían ser.

Siempre ha sido así: si alguien no piensa como los gobernantes de turno, es una mala persona, es un perverso. ¿Y quién causaba esa perversión? Sócrates. Por tanto lo juzgaron y condenaron a la prisión y a la muerte. El juicio, sus detalles y la muerte de Sócrates en prisión están narrados en la *Apología de Sócrates* y en otros diálogos también escritos por Platón, su dilecto alumno.

Sócrates pudo haber huido de la prisión. Los amigos se lo ofrecieron y el gobierno ateniense estaba dispuesto a aceptar esa fuga casi como algo legal. Pero él se negó. Por encima de la justicia o injusticia momentánea, de ciertos jueces, estaba la ley de la polis, y ella debía ser respetada como modelo para los demás, predicaba Sócrates.

Critón, uno de sus amigos más cercanos, visitó a Sócrates en la cárcel. Le propuso la fuga. El, junto con otros discípulos, le ayudaría a escapar a la libertad, a otro lugar, a

otra ciudad. Aun en este tema tan trágico, la pluma de Platón no puede eludir la ironía. En el diálogo *Critón* escuchamos decir a este amigo de Sócrates:

“Todavía tienes tiempo de obedecerme y de salvarte. Piensa que, si mueres, seré doblemente desgraciado, pues además de quedar privado de un amigo de tal condición que jamás tendré otro semejante, muchos hombres que no nos conocen suficientemente a ti y a mí creerán que fui negligente, convencidos de que te habría salvado si no hubiera mediado dinero de por medio. Y en verdad, ¿qué fama puede ser más vergonzosa que la del hombre que, según la opinión general, prefiere el dinero a los amigos?”

¿Por quién luchaba Critón? ¿Por la vida de Sócrates o por sí mismo? Critón se preocupaba por lo que la gente podría pensar de él si Sócrates moría. Triste la prisión, triste la muerte y más triste los amigos que velan, mientras la tragedia le sucede al otro, por el qué dirán. Triste argumento para salvar al otro.

Critón hablaba de conveniencias, de intereses. Sócrates respondió en nombre de la razón, del deber, demostrando que siempre había sido sabio y que supo gobernarse a sí mismo mientras vivía: “He aquí lo que debemos reflexionar: si es justo que yo trate de salir de esta cárcel sin la anuencia de los atenienses, o si no lo es”.

La **ética** de Sócrates resulta un ejemplo válido hasta el día de hoy. Si él escapaba, le haría un daño a la ciudad, porque estaría atacando el sistema de su justicia, de sus leyes. No olvidemos que la *polis* no solo era un lugar físico, una entidad abstracta para el griego, sino su hogar, su patria, su querencia más íntima y su ideal supremo.

En el proceso, a Sócrates se le dio la oportunidad de deterrarse, de ir a otra ciudad. El desechó esa salida. Era peor que la muerte. Era una forma de muerte: quedarse sin nadie, sin nada para qué vivir.

En el final de *Apología de Sócrates*, Platón imagina que las leyes de la ciudad le hablan a Sócrates y le dicen: “—Si es que vas a morir, lo harás víctima de una injusticia que te han ocasionado los hombres, no nosotras, las leyes...”.

Sócrates no huyó ni se salvó, fue condenado y murió. Por amor y respeto a las leyes de la polis.

Nuestra naturaleza, la humana, es naturaleza legislada, ordenada por normas, leyes, principios, modelos de autogobierno. Sócrates no accedió a perder las riendas de sí mismo. La pasión ordena vengarse, cometer injusticia contra injusticia. La razón ordena acatar las leyes, aunque debamos pagar con nuestra vida.

El cuerpo, *soma* (en griego), es *sema*, que significa “cárcel”. Al morir, Sócrates abandonaba dos cárceles: la de los tiranos de Atenas, por un lado, y la cárcel del cuerpo, por otra. Sócrates solía decir que la filosofía es una preparación para la muerte. Sabio es quien sabe vivir, quien sabe morir.

EL GALLO DE SÓCRATES

Serenamente tomó el vaso de cicuta y bebió. Antes de que el veneno surtiera su efecto, pidió un gallo para Esculapio.

El autor español Leopoldo Alas, alias “Clarín”, escribió a partir de este episodio un cuento que se llama, precisamente, “El gallo de Sócrates”. En ese relato, quien recibe la orden de hacer ese sacrificio al dios de la salud, Esculapio, es el discípulo Critón.

Critón no piensa, se limita a cumplir con la orden de Sócrates. Toma literalmente las palabras del maestro y las ejecuta. En su camino avizora un gallo. Procura alcanzarlo, y el gallo, adivinando sus intenciones, huye. Se produce la persecución. En ella se enfrentan el hombre y el gallo. Pero ese gallo se había criado en la casa de Gorgias, un **sofista** y un **retórico**, es decir, un hombre que sabía darle a la lengua armando y desarmando argumentos. En consecuencia, este gallo sabe hablar y razonar, y le dice a Critón: “Yo te conozco a ti. Eres una sombra. La sombra de un muerto. Es el destino de los discípulos que sobreviven a los maestros. Permanecen aquí, a manera de larvas, para asustar a la gente menuda. Muere el soñador inspirado y quedan los discípulos alicortos...”.

Profunda reflexión la del gallo socrático. Se van los creadores y quedan los repetidores, los “literalistas”, inca-

paces de pensar por sí mismos. Critón es una sombra de Sócrates. En Sócrates la frase "un gallo para Esculapio" tenía un sentido vital, irónico, una moraleja oculta. Critón la toma al pie de la letra, y hasta el gallo supera su corta inteligencia. Critón, incapaz de otra cosa, le explica:

"—Sócrates, al morir, me encargó que sacrificara un gallo a Esculapio en acción de gracias, porque el dios le daba la salud verdadera librándole por la muerte de todos los males.

"—¿Dijo Sócrates todo eso?

"—No; dijo que debíamos un gallo a Esculapio.

"—De modo que lo demás te lo figuras tú... Aprende que Sócrates habló con ironía, con la ironía serena y sin hiel del genio. Su alma grande podía, sin peligro, divertirse con el juego sublime de imaginar la armonía entre la razón y los ensueños populares..."

Un juego sublime. Cuando la ironía juguetona desaparece, y tomamos las palabras del maestro sin su ambigüedad, como órdenes absolutas, ahí comienza la muerte del pensamiento, y la persecución de gallos inocentes. Leopoldo Alas hace decir a su gallo:

"—Hacéis del muerto una momia para tener un ídolo. Petrificáis la idea y el sutil pensamiento lo utilizáis como filo que hace correr la sangre. Sí, eres símbolo de la triste humanidad sectaria. De las últimas palabras de un santo y de un sabio sacas por primera consecuencia la sangre de un gallo... Sócrates no creía en Esculapio, no era capaz de matar una mosca, cuánto menos un gallo..."

Critón sacrificó al gallo. Pero el cuento de Alas pervive y, al mejor modo socrático, nos deja pensativos.

CUANDO MIS HIJOS CREZCAN...

En el final de su discurso ("apología" significa "defensa") dice el filósofo ante sus jueces:

"—Solo les pido esto: cuando mis hijos crezcan, castiguenlos, señores, afligiéndolos del mismo modo en que yo los he afligido a ustedes, si les parece que se preocupan por la fortuna o por cualquier otra cosa antes que por su perfección. Y si aparentan ser algo que en verdad no son, repró-

chenselo, como yo lo he hecho con ustedes, por no preocuparse por las cosas que deben, y porque creen merecer algo que no merecen”.

La filosofía enseña a pensar, a distinguir entre apariencia y verdad. Nos enseña que la fortuna, los bienes materiales, las riquezas, los honores, todo aquello por lo cual el hombre se des-vive, son solo juguetes que nos divierten, falsas máscaras del ser.

El verdadero ser busca su perfección interior, el autogobierno, el aprendizaje continuo. En eso y solo en eso consiste el bien.

PLATON: LA FELICIDAD, LA POLITICA Y LA PEDAGOGIA

Frente a los problemas personales, familiares, vecinales, laborales, se reflexiona. Se filosofa, es decir, se asciende en el pensamiento hacia planteos más globales y menos inmediatos, porque las cosas no parecen obedecer a la causalidad o a una motivación momentánea. Pero Platón pertenece a un estadio superior de la filosofía. Cuando habla del gobierno, no se refiere a una época determinada, o a un gobernante que ha fallado. Logra desprenderse de lo *particular* para referirse al concepto *general* de gobierno, de patria, de sociedad, de hombre, y del bien y del mal, conceptos todos relacionados con la verdad y la falsedad.

Nosotros siempre partimos de aquello que nos atañe personalmente: si nuestro hijo es desobediente, comenzamos a plantearnos qué pasa a nuestro alrededor, observaremos la conducta del resto de los niños. Y si la mala conducta es generalizada, uno ya empieza a plantearse el problema en un nivel más alto, a preguntarse qué significa ser padre, qué significa ser hijo, cómo han de ser las relaciones, cuándo hay que poner límites, qué debe interpretarse por libertad, etcétera.

Sócrates vivió no solo el auge, sino también la crisis posterior del Estado griego, del ideal de la *polis*, la ciudad. Esa era su casa y en ella proyectaba su vida. Criaba hijos para que lucharan por ella. Lo honraba que sus hijos murieran en defensa de la *polis*.

Los poetas, como Homero, como Píndaro, eran sobre to-

do poetas épicos, y sentían que el cielo les había encomendado la noble misión de perpetuar la memoria de las gestas de aquellos que construyeron la *polis*, la defendieron y dieron su vida por ella. Al fallar la *polis* —la sociedad englobadora con todo su sistema de creencias, de ideales, ese receptáculo de toda vida individual—, el hombre se quedó solo, solo consigo mismo y con el otro, y salió a la calle a dialogar con ese otro en busca de la verdad perdida.

Platón, discípulo de Sócrates, continuó la tarea del maestro. De modo que se preguntó —como nos preguntamos nosotros, como lo hicieron los hombres en todas las épocas, en todos los lugares—: ¿qué puede hacerse para vivir mejor? ¿Cómo hacer para ser más feliz de lo que se es? ¿Cómo hacer para que esta vida, tan colmada de sufrimientos, imprevistos, catástrofes, o de festejos y alegrías pasajeros tenga sentido?

Platón respondió: hay que restituir el ideal de la *polis* ideal. La *politeia*, la llamaban los griegos, la teoría de la *polis*, de donde viene el vocablo “política”. Ella está íntimamente ligada a la *paideia*, es decir la educación. De allí, el término *paid-agogía*, “pedagogía”, que significa conducir al niño de la mano y enseñarle el camino de la vida. Política y pedagogía son, según vimos en la teoría de Sócrates acerca de los gobiernos y los gobernantes, ramas de una raíz común. Ese pensamiento fue llevado a sus máximas consecuencias por su discípulo Platón.

EL BOSQUE O LA SOCIEDAD IDEAL

Recapitulemos: los que saben —vivir, gobernarse— son los mejores. Los mejores (en griego, *aristoi*) son los sabios. Saber vivir es saber gobernarse, dominar las pasiones fútiles y transitorias en busca de verdades trascendentes y bienes duraderos. Solo ese hombre, el sabio en este sentido, es libre. Nada ni nadie lo domina. El se domina. Es autárquico.

Autós significa “uno mismo”; *arjé* es “gobierno”. También podemos denominar a ese tipo humano “autónomo”, en cuanto uno mismo se da el *nomos*, la ley del qué hacer y cómo ha-

cer. Pero esa ley, no lo olvidemos, proviene de la razón, por lo tanto, es común a todos los hombres del mundo, ya que eso es lo que todos tenemos por igual: el poder del pensamiento.

En cambio, las pasiones de los hombres son distintas. A mi amigo lo enloquece el fútbol; a mí, la visita a los museos; al vecino de enfrente, jugar a la quiniela, y a otros amigos les fascina mirar películas de terror. Por el lado del gusto y de las pasiones es evidente que no podremos comunicarnos fácilmente, porque nada tenemos en común. Ergo, es la razón la que puede ser lo más propio de la humanidad y su elemento superior, porque está en todos y porque sus hallazgos son para todos, en todo momento, lugar, clima. Lo demás, todo aquello que se relaciona con el tener y con circunstancias externas, pasajeras, de moda, forma parte de la apariencia: hoy está y mañana desaparece. Hoy quiero y mañana ya no me gusta más. Soy como una hoja al viento.

En consecuencia, ¿cuál es el bien, eso que siempre es bien, que es independiente de circunstancias cambiantes? Educar a los hombres de tal manera que en todos se desarrolle la razón, el pensamiento, para que así aspiren a bienes superiores, inmutables, y puedan dominar y controlar las pasiones, los afectos, la emotividad.

¿Cómo se logra esto? Decía Stendhal en *Del amor*: “Plántese un árbol tierno en un espeso bosque, privado de aire y sol por sus vecinos: sus hojas se debilitarán, y el arbolillo tomará una forma larguirucha y ridícula que no es la natural. Hay que plantar al mismo tiempo todo el bosque...”.

Del mismo modo, podemos entender que para crecer es necesario crecer juntos. Somos entes sociales y los otros inciden en nosotros, influyen. El bosque debe plantarse todo al mismo tiempo. Cuando decimos “el hombre” decimos “la sociedad”. Según Platón, hemos de programar una sociedad ideal, conducida por líderes ideales, gobernantes idóneos que sepan gobernarse a sí mismos y, por lo tanto, que sean sabios.

En fin: para el bien público, que termina siendo el bien de cada uno, se necesita una sociedad con un gobierno constituido por filósofos, sabios, individuos que, como dijimos, representen la verdad, es decir, el bien.

LA UTOPIA DE PLATÓN

Eso es una utopía. *Ou-topos*, en griego, significa “no lugar”. Vale decir que una utopía es una imagen ideal de la vida en una sociedad, que aún no ha sucedido en ningún lugar y que es, más que nada, un sueño, una aspiración alejada de nuestra realidad cotidiana.

Durante la historia de la humanidad se han escrito muchas utopías. La primera en ser esbozada en todos sus detalles la compuso Platón y es conocida como *La República*. El nombre “utopía” se popularizó mucho tiempo después, en el siglo XVI, a partir de la obra de Thomas Moro cuyo título era justamente *Utopía*. En nuestro siglo cobraron fama las utopías de George Orwell, *1984*; *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley; *Walden Dos*, de B. F. Skinner. Las fantasías de Orwell y Huxley prevén una sociedad automatizada, totalmente centralizada y por tanto tiránica, sin espacio para la libertad individual. Skinner, en cambio, se aproxima más a Platón, en cuanto es optimista acerca de la posibilidad de programar racionalmente una sociedad que responda al bien público y a la felicidad privada.

Ultimamente parecería que las utopías, los sueños de la humanidad acerca de otra manera de vivir, de coexistir, de educar, se hubieran agotado. Un solo tema ocupa todas nuestras reflexiones e inquietudes: el económico. Así se hace difícil soñar...

Pero regresemos al pasado, a Platón, quien traza las condiciones de una sociedad ideal.

CUMPLIR SU FUNCIÓN

La palabra “república”, en latín, significa “cosa pública”. Así se llama el tratado que compone Platón imaginando cómo sería una *res-publica* ideal en la que se accediera al ideal del hombre, un hombre feliz, perfecto, sano en cuerpo y en espíritu.

Miremos a nuestro alrededor. ¿Qué vemos? Hombres

de distintas profesiones, mujeres en diferentes quehaceres, algunos con títulos universitarios, otros sin títulos pero con mucho dinero, otros que no tienen ni lo uno ni lo otro, algunos que manejan con solo oprimir una tecla a miles de personas, otros que apenas tienen un perro para llevar a pasear.

En fin, la sociedad es diversidad de personas... Lo que reina es la desigualdad. No obstante, todos son necesarios, porque todos cumplen funciones de servicio a los demás: el zapatero es indispensable para el rey; el rey o el Parlamento es indispensable para el zapatero, porque defienden sus derechos. Está el que vende los zapatos al por mayor, luego el minorista, y el que los compra entregando a cambio una suma de dinero, dinero que obtiene en calidad de médico que ejerce su profesión. Ese médico, a su vez, cuando le brotan duras callosidades en los pies ha de recurrir al pedicuro, quien a su vez compra alcohol y algodón en la farmacia que, a su vez, adquiere esos elementos...

Todos dependemos de todos. Eso es una ciudad. Una *res-publica*. Para nosotros y para los griegos. Ahí transcurre la vida pública, se produce la interrelación con los otros. Al respecto, dice Emile Brehier, estudioso contemporáneo e historiador de la filosofía, en su *Historia de la filosofía*:

"El individuo que forma parte de la ciudad debe cumplir su función social, ante todo. En esto consiste la justicia. Ser justo es cumplir su propia función".

Aquí aparece la situación compleja del ser humano en cuanto realizador de una función. No basta con querer, no basta con aprender, hay que poder, hay que tener habilidad para ejercer la función elegida. Hay que estar bien dotado por la naturaleza y bien nutrido por la cultura.

También la función del gobernante, que ha de ser la del sabio o filósofo, depende de esas dos variables: la naturaleza y la cultura. Todos tenemos nuestro carácter; se trata de nacimiento, de genética. Es algo que no se puede modificar, aunque sí se puede regular. El bien dotado para la música, como el dotado para la furia, debe educarse, gobernarse. Ahora bien, si queremos una sociedad feliz, debemos procurar la planificación de esa sociedad, sin dejar los aconteci-

mientos librados al azar. Los ganaderos se ocupan de premeditar las cruas de los animales para mantener un alto nivel de pureza en la raza, observa Platón. Si hay caracteres favorables para la filosofía, y por lo tanto para el gobierno, de quien depende el destino de la república, hay que procurar matrimonios entre personas cuyos caracteres puedan acoplarse armoniosamente y den por resultado esa capacidad para la reflexión y la prudencia.

Platón propone un sistema de acoplamiento según los períodos del año y la rotación de los astros, considerando, a partir de ciertos cálculos matemáticos, cuál es el momento ideal para la procreación de seres ideales. El mundo de Platón está lleno de símbolos, de mitos, de cruces con fatalidades matemáticas que aprendió de sus maestros, los **pitagóricos**, quienes hacían de los números, dioses, y de las cifras, producciones mágicas.

En lo esencial, todas las ideas de Platón tienen hoy validez.

También hoy queremos ser felices. Y esa fue, precisamente, la principal preocupación de Platón, el problema al cual procuró dar una solución. Su respuesta asegura que, haciendo cada cual lo que quiere, la felicidad es imposible, ya que el caos nos domina. En consecuencia, hay que hacer lo que se debe. Yo como maestro, usted como alumno, el otro como ingeniero, la señora de enfrente como dentista.

Ahora bien: ¿quién determina el deber ser de cada uno en su respectiva función? Nosotros. ¿Cómo? A través de los gobernantes que hemos elegido. Gobernantes platónicos. Hombres sabios que educan y enseñan a cada cual su deber y de ese modo protegen la armonía total de la sociedad.

EL VALOR DE LA EDUCACIÓN

Hemos de planificar, por tanto, la generación de gobernantes adecuados, de hijos bien nacidos, de padres procreadores en carácter, en habilidad, en naturaleza. Y luego educar a los hijos. A este gobierno se lo llama aristocracia: la fuerza (*cracia* = poder, dominio) del mejor, *aristos*. Mejor es

el más ético, el más sabio, y por ello quien hará a los ciudadanos más éticos, más sabios.

La república de Platón es esencialmente totalitaria. Todo debe ser programado. Todo debe ser ordenado. Dentro de ese todo uno será feliz. Y la felicidad depende de la educación del todo: de la total educación correspondiente a todos y cada uno de los ciudadanos. Nada puede ser dejado al azar individual.

A tal efecto habrá que tomar a los niños de sus padres y entregarlos a pedagogos, a expertos del saber y del saber vivir, para que con ellos crezcan y se críen. Los padres saben engendrar, pero no son expertos en educación. En virtud de la educación que recibirán, esos jóvenes estarán a favor del sistema, porque el sistema no puede someterse al capricho o azar del más fuerte, sino que debe regirse por la razón. Dice entonces Platón en *La República*:

“Una ciudad que ha comenzado bien, avanza en su desarrollo como un círculo. Un buen sistema de educación y de instrucción produce buenos caracteres naturales y hace mejores a los precedentes en todos los aspectos; lo mismo puede decirse de la procreación, como sucede también con los demás animales”.

La educación ideal, para Platón, no tiene en cuenta el concepto de innovación: “Aquellos que estén al cuidado de la educación han de velar por que esta educación no se corrompa insensiblemente, y sobre todo por que no se introduzca innovación alguna en la gimnasia y en la música contra las normas establecidas”.

La música representaba para los griegos la armonía y estaba estrechamente relacionada con la perfección de las matemáticas, las cuales, junto con la gimnasia y el desarrollo de la armonía del cuerpo, eran los pilares de la educación de los jóvenes atenienses. Innovar en ese campo significaba destruir todo un universo de leyes fijas.

El lector contemporáneo se opondrá seguramente a este programa de vida. Pero para tener ideas propias, para ratificarlas o rectificarlas, es necesario procurar captar la idea ajena en su contexto y en todas sus dimensiones. Por eso decía Spinoza, gran filósofo moderno de origen holandés: no

hay que reír, no hay que llorar, no hay que detestar, solo hay que entender.

Lo que explica Platón es que resulta difícil, una vez que estos han comenzado, detener los cambios, las concesiones:

“Al principio se insinúa poco a poco y va infiltrándose suavemente en los usos y en las costumbres, luego se desarrolla y se mezcla en las relaciones sociales, y desde los contratos que hacen los ciudadanos entre sí avanza con la mayor audacia hasta las leyes y las constituciones y termina por no dejar nada en pie, ni en la vida privada ni en la pública”.

CÓMO SER FELICES

No es mi intención defender a Platón, por otra parte, nada necesita de mi defensa, ya que su prestigio se ha mantenido intacto a través de los siglos sin más ayuda que la de sus propios textos. Se lo ha acusado de totalitarismo, fascismo, y otros ismos. Karl Popper, un filósofo de nuestro tiempo, se ensañó particularmente con el discípulo de Sócrates en su libro *La sociedad abierta y sus enemigos*:

“Este régimen comunista [el de la República, propuesto por Platón] se circunscribe a la clase gobernante, que es la única que debe mantenerse a salvo de la desunión; las querellas de los súbditos no son dignas de la menor consideración... Cuanto más fuerte sea el sentimiento de que los súbditos constituyen una raza diferente y completamente inferior, tanto más fuerte será el sentido de unión entre los gobernantes”.

A riesgo de ser juzgado también, me atrevo a sugerirle que, con la mano en el corazón, contemple la realidad que lo circunda y se pregunte cuánta verdad y cuánta no verdad hay en estos conceptos platónicos. Para ello no debe olvidar que la preocupación última de Platón es la felicidad. Platón intenta dar respuesta a un interrogante: “¿Cómo hacer para ser felices?”.

¿Quiere usted ser feliz? ¿Concibe usted la felicidad como algo que puede obtener dentro de un marco de indiferencia hacia los demás? ¿Qué opina? ¿Cómo se hace?

En este siglo prevalece la idea de que cada uno ha de ob-

tener la felicidad haciendo lo que le plazca. ¿Y si hacemos el asadito en el parque, sobre el césped? ¿Qué tiene de malo? ¿Y si pintamos con aerosol los monumentos públicos para expresar nuestras democráticas convicciones? Hasta los niños se preguntan, “¿y si no voy a la escuela?”.

¿Favorece el caos el crecimiento? ¿Es el caos, el reino del “hago lo que quiero”, un buen programa de vida, un régimen preferible a la República soñada por Platón? ¿Somos, en fin, más felices de este modo?

Por otra parte, piense el lector en las zapatillas que usa, en sus costumbres, sus gustos... ¿Se siente acaso totalmente libre en este régimen democrático?, ¿o vive, consciente o inconscientemente, según decisiones ajenas?

Al menos Platón muestra sus cartas y sostiene que para llegar a ser libres es menester que cada uno cumpla con su función, es decir con su deber. *La República* es la fantasía de una sociedad ideal que es férrea, intransigente en sus deberes para que cada uno alcance su propio ideal y sea lo que anhela ser. Es un sistema pedagógico regido —no lo olvide— por los mejores, los sabios, los que se autogobiernan —como quería Sócrates— y, por lo tanto, saben gobernar, es decir educar.

* * *

Ahora sí critique. Pero con la mayor objetividad posible. No se enoje. Razone, piense: filosofe. Tire abajo la república de Platón y construya usted la suya propia, su ideal de vida, el ideal que querría para sus hijos. ¿Cómo sería?

Aprendamos también esto: para oponernos a un sistema hay que enfrentarlo con otro sistema. No es suficiente con decir: “¡No estoy de acuerdo!”. Hay que educarse: pensar es estar en des-acuerdo, para construir una tesis mejor que aquella que criticamos.

Ahora, lector, lo dejo en libertad: cree su utopía, construya su propia república.

* * *

LA CIUDAD PLATÓNICA

La ciudad ideal de Platón estaba dividida en castas o clases sociales. Esa división se correspondía con la de las partes del alma. Para Platón, el alma, en efecto, está fragmentada, por así decir, en tres pisos: el más bajo es el vegetativo, el de las funciones de la supervivencia; por encima de él está el sensible, el de las relaciones humanas, los afectos, la defensa; en lo alto, se encuentra el sector estrictamente intelectual, el que se conecta con las Ideas Eternas, el que define y caracteriza al hombre.

Del mismo modo, en la base de la sociedad tenemos a los artesanos, los que fabrican bienes para satisfacer las necesidades materiales; luego están los soldados o guardianes, cuya función es la defensa de la ciudad, hacia afuera y hacia adentro: son los encargados del cumplimiento de la ley y de las normas. Por encima de ellos se encuentran los sabios y maestros, quienes procuran las leyes que educarán al hombre hacia el bien y la convivencia feliz, estimulando el desarrollo y el crecimiento de cada uno a escalas más altas.

Estas dos últimas castas, la de los guardianes y la de los filósofos o sabios, son mantenidas por la clase inferior, para que puedan dedicarse íntegramente a su función legislativa, educativa y de vigilancia del bien hacia adentro y hacia afuera. Para estos dos estratos superiores se aplicará un régimen "comunista".

Mucho tiempo antes de Marx y la Unión Soviética y Fidel Castro, Platón proponía el comunismo. Un comunismo mucho más "comunista" que el de los mencionados. Una verdadera "comunidad": todo es común (las mujeres, los hijos, los bienes, etc.). Nada es de nadie. Claro que, como hemos dicho, se trata de un régimen reservado a los guardianes de la ciudad, que son responsables por lo que sucede en ella.

La ciudad se dividía así en pequeñas ciudades, las familias, cada una con sus alegrías, cada una con sus penas. Si nada es de nadie, si todo es de todos, todos comparten todo.

¿De dónde proviene el mal? De las posesiones. Esto es mío, eso es tuyo. De la envidia que las posesiones producen: cada quien pretende tener lo del otro o más que el otro. Por ese motivo Caín mató a su hermano Abel, por envidia. La envidia engendra odios, crímenes, resentimientos, maldad.

Los guardianes, que son guardianes de la ley, han de ser modelo y ejemplo para los subordinados. Por eso la comunidad de mujeres, niños, bienes, colocará a los individuos y gobernantes más allá de las pasiones que genera la propiedad. Asegura Platón: "Libres de todas esas miserias, nuestros guardianes llevarán una vida más feliz que la vida bienaventurada de los vencedores olímpicos".

Según Platón, las clases bajas no alcanzan el nivel intelectual que les permitiría ubicarse en los estratos superiores: no han llegado a captar en su totalidad la idea de que lo común es lo mejor para todos, y mantienen la familia privada y las posesiones.

Todo, sin embargo, lo decide la educación. En efecto, hay igualdad de educación y de oportunidades para todos, sin distinciones de castas ni de sexos. Desde pequeños, los niños son guiados hacia la virtud y la sabiduría. Pero, claro está, a través del tiempo se irán manifestando las diferencias de los que están más o menos dotados para esos ideales antes señalados. Se produce una especie de selección natural: los menos adecuados para una vida contemplativa y docente se ocuparán de lo que les es más cercano, el mundo sensible, lo inmediato; serán en consecuencia los artesanos y desarrollarán las tareas físicas de la ciudad. Quienes sobresalgan, en cambio, continuarán su educación, y los mejores de entre ellos formarán el estrato de los guardianes, lo más alto de la sociedad, la sabiduría.

Otro aspecto significativo y poco mencionado del pensamiento de Platón es su "feminismo" (característica precoz para la época). El sexo no condiciona a la persona, en ningún sentido; una persona se define por lo que hace, su carácter, sus aptitudes, sus habilidades. Su puesto es su capacidad para ocupar ese puesto. Por tanto, las mujeres podrán ser artesanas, o soldados, o guardianes, según el puesto que ellas

mismas alcancen por sus condiciones interiores y capacidad de acción. Es bueno recordar, una vez más, las palabras de Platón en *La República*: "Si se demuestra que hombre y mujer únicamente se diferencian en que la hembra pare y el varón engendra, de ningún modo admitiremos como cosa cierta que la mujer difiere del hombre con respecto a lo que estábamos hablando..."

ELEGIRSE A SÍ MISMO

La gran lección es que el animal nace, pero el hombre se hace. Se hace a través de la educación. Educación de afuera, educación de adentro. El hombre debe decidir si se dejará llevar por los sentidos, el apetito, lo transitorio, la sensualidad efímera, o si, en cambio, controlará todas esas tendencias que lo encadenan a lo pasajero para alcanzar así bienes más altos, más durables, que lo hacen autónomo, independiente de la riqueza, o del buen tiempo, o de circunstancias externas, aciagas o afortunadas. El hombre depende de sí mismo. Se ha educado para su libertad, y constantemente luchará para mantenerla y no caer en tentaciones que ofrecen las prisiones de los sentidos, los intereses creados, las envidias, los resentimientos.

El varón elige, la mujer elige. Nadie está predeterminado. Todos estamos dotados de alma, de espíritu, de tendencias hacia lo bajo y hacia lo alto. Las clases sociales de *La República* responden a tipos humanos que han elegido una forma de vida. El artesano representa a quien está ligado a la materia, a las cosas. El soldado está en un plano más alto, tiene el ideal puesto en la defensa del todo social. Los sabios son los maestros, los que poseen un alma intelectual y pensante. Y por encima de todos está el gobernante, el filósofo, el sabio, que ha pulido su alma de modo superior, y está por encima de todos porque ha llegado a colocarse por encima de sí mismo y de cualquier mezquindad que pueda atraparlo.

Como Ulises.

Ahora descansemos un poco de la utopía. Quiero contarles la historia de Ulises.

Ulises y sus compañeros navegaban por los mares. En un tramo del viaje se le advirtió a Ulises del peligro que se avecinaba. ¿En qué consistía ese peligro? En un canto arrobador: el canto de las sirenas. Las sirenas, a diferencia de las que hoy imaginamos, eran pájaros monstruosos, pero cantaban maravillosamente y la finalidad de ese canto era atrapar a sus víctimas, a quienes luego devoraban.

¿Qué hizo Ulises entonces? Ordenó a sus compañeros que lo amarraran al palo mayor de la nave, de modo que, cuando surgiera el canto de las sirenas, lo oyera, pero no pudiera moverse para ir tras ellas. Y al resto de su tripulación le puso cera en los oídos. Así se hizo. Cuando el canto de las sirenas se dejó oír, Ulises, amarrado al palo, se sacudía desesperado por desasirse y correr tras esas voces. Pero los amigos cumplieron con lo prometido y lo amarraron más aún. Y se salvaron. Las sirenas quedaron muy defraudadas y los valientes griegos sobrevivieron.

Más adelante, sin embargo, los esperaba otra amenaza. Debían pasar por un estrecho entre dos penínsulas: en una estaba el monstruo Escila, y en la otra Caribdis. Alejándose de uno caían en las fauces del otro. Era, por tanto, difícil tarea pasar por aquel estrecho y sobrevivir. Escila, con sus múltiples cabezas y brazos, logró atrapar a varios navegantes y los devoró. Al cabo de esta aventura, dijo Ulises:

“Detuvimos en el acogedor puerto nuestra bien construida nave, cerca del agua dulce. Mis compañeros desembarcaron y se dispusieron a preparar con suma destreza la comida. Luego que hubieron aplacado el deseo de comer y beber, comenzaron a llorar, porque recordaban a los compañeros a quienes había devorado Escila, arrancándolos de la nave. Finalmente, mientras lloraban, les sobrevino un profundo sueño”.

¿Por qué cité este fragmento de *La Odisea*? Por varios motivos, que seguramente ya ha divisado el lector. La filosofía, lejos de ser un pasatiempo que ocupa a gente vagabunda y despistada, es pensamiento acerca de la vida real y de la realidad de la vida. Esta es la vida real: atractiva, peligrosa, con horizontes y con escollos, con chicas encantadoras, con brujas modernas que no necesitan andar montadas en palos de escobas. He aquí por qué, según decía Bruno

Bettelheim, notable discípulo de Freud, en su *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, hay que retomar el relato de los mitos, de las grandes aventuras y epopeyas de los pueblos: en ellos se encuentran los elementos capitales de la vida en sus expresiones paradigmáticas. La verdad, toda la verdad.

Y la verdad es el mar, el heroísmo de Ulises, la aventura hermosa, el final feliz. Pero también son las sirenas, monstruosos seres que se disfrazan con cantos maravillosos, magnéticos, para luego capturar y destrozar a las víctimas que se dejan llevar por esas melodías.

El canto es el placer inmediato. Es la gran tentación. Son las ganas de beberlo todo, atraparlo todo, vivirlo todo. Las sirenas, las auténticas sirenas del relato citado, no son un decorado. Cantan, y son el cebo para nuestra perdición. Detrás, después de ese momento inmediato, hay un futuro. Es necesario establecer el límite al *carpe diem* —al vivir el día, al gozar de lo que nos sale al paso, al hacer lo que nos gusta e ir detrás de las voces fascinantes—, ese límite que dice cuánto se le da al presente y cuánto se reserva para el futuro, y en qué medida no se incinera el futuro en un pasajero aunque dulce presente. Lo grandioso de la historia de Homero es que Ulises es capaz de establecer el límite, sin renunciar al canto. Es capaz de disfrutar del canto, sin dejarse vencer por él.

Ser moral, ser una persona que favorece los valores superiores, no implica necesariamente ser tonto, o asceta. Ulises fue astuto. Los placeres del mundo le eran muy queridos. ¿Qué hizo? Ordenó que se lo amarrase con mil sogas al palo mayor de la nave, para que pudiera oír el canto, disfrutar de su belleza, pero no caer en la trampa de la muerte. Esta es una antiquísima teoría, la teoría del “justo medio”, que consiste en evitar los extremos. En su justo medio, entre las pasiones contrarias, ha de hallar el hombre la razón del bien, enseñaba Aristóteles. Ni las flores ni los hongos son prohibidos. Hemos de averiguar qué se puede libar de cada flor y alejarnos de las flores venenosas y de los hongos homicidas.

Ulises fue sabio. Dominó a los demás porque se dominó a sí mismo. Y cultivó dentro de sí aquel sector del alma que

se conecta con las verdades eternas, con los bienes inmortales. Por ello, como Sócrates, no le temió a la muerte. No se privó de las apariencias caducas, del banquete de la vida, pero supo distinguir entre fruiciones momentáneas y la necesidad de cultivar las ideas que nos vienen de la eternidad y nos conducen a la inmortalidad.

Porque cuando ya no estemos, lo único que quedará de nosotros son las ideas eternas. Ellas no mueren. Esa es nuestra inmortalidad, la del alma. El ideal de la ciudad ideal es el crecimiento de todos hacia los estadios superiores del alma. Por eso insistía Platón en esta idea tan socrática: la verdad emerge del interior de cada uno. No se puede abrir la cabeza del otro e introducir en ella ideas. Mi alumno no puede hacer lo que yo, el maestro, quiero, le indico, le sugiero, a menos que mi mensaje o lección despierte la idea dormida que está dentro de él. Entonces actuará, pero bajo el impulso de su propio mundo interior. Así lo enseñó Platón en *La República*:

“Debemos considerar que la educación no es lo que ciertos hombres pretenden. Afirman, en efecto, que si falta ciencia en un alma ellos la proporcionan, como si infundieran visión a unos ojos ciegos. Por el contrario, cada cual posee en su alma la facultad de aprender y el instrumento destinado a ese uso y que, a semejanza del ojo [...] del mismo modo este instrumento debe apartarse en compañía de toda el alma de las cosas perecederas, hasta poder soportar la contemplación del ser y de lo más luminoso del ser, que hemos llamado el bien. La educación es el arte de dirigir este instrumento y de encontrar para ello el método más fácil y eficaz. No se trata de infundir la visión, porque ya la posee; pero esta está desviada y no mira hacia donde debiera. Es esto lo que es preciso corregir”.

* * *

Usted, yo, nosotros, el estibador del puerto, el más humilde de los seres humanos, disponemos de ese instrumento interior para detectar la verdad y ascender a ella, que es ascender a la luz, al bien, a la felicidad. Es deber del maestro enseñar a practicar el buen uso de ese instrumento. No podemos introducir visión en el ojo del otro. Ya la tiene. Todo lo

que debemos hacer es ayudarlo a mirar en dirección de la luz, y él la verá por sí mismo.

* * *

EL MUNDO DE LAS IDEAS Y EL MUNDO DE LOS SENTIDOS

Decíamos que no podemos hacer ingresar el saber en el otro desde afuera. Enseñar significa ayudar al otro a aprender. Despertarlo, movilizarlo hacia el aprendizaje. Pero ¿quién produce el aprendizaje? ¿Yo, el maestro, o él, el discípulo?

La respuesta de Platón —y también la de las más avanzadas psicología y pedagogía actuales— entiende que el aprendizaje es una obra, una construcción del que aprende, del alumno. Su vocación, su capacidad, su voluntad, su deseo, su crianza, su mundo, lo harán elegir, aceptar o rechazar el aprendizaje de aquello que el maestro intenta transmitirle. Aprender es internalizar, modificarse a través del nuevo saber. El aprendizaje se verifica todo en el alumno. El maestro, desde afuera, le ilumina la pantalla de la vida, le muestra la película. Pero él es quien la ve, quien elige unos sectores y desecha otros. El decide. El, en última instancia, produce la verdad.

Platón había aprendido de Sócrates que el maestro debe ser “el partero de la verdad”, ayudar al otro a darla a luz, porque —como había demostrado Sócrates— hasta el más inculto de los hombres guarda dentro de sí la verdad de que si A es igual a B, y B es igual a C, entonces C es igual a A. Solo se necesita que alguien venga y lo haga pensar. Y el pensamiento brotará de su interior, saldrá de la oscuridad a la luz.

Ahora bien, hemos de preguntarnos: ¿cómo es que tenemos en el alma esas verdades que luego habrán de ser despertadas en virtud de la educación? ¿Las hemos conquistado nosotros? No, porque ya dijimos que nadie de afuera puede introducirlas en nosotros, sino tan solo des-

pertarlas, activarlas. Entre el adentro y el afuera no hay comunicación o paso. Entonces, vuelvo a preguntar: ¿de dónde hemos sacado esas verdades? La respuesta es: si nadie nos las ha dado, si no las hemos obtenido nosotros de afuera o de otros, entonces vinieron con nosotros al mundo cuando nacimos.

Para Platón el alma proviene de otro mundo, el mundo de las ideas puras, el de las verdades inmortales. Al nacer, el alma ingresa en un cuerpo y allí permanece bajo el peso de la materia, sepultada por los sentidos y las pasiones. Ellos no nos dan verdades, sino apariencias, opiniones, gustos momentáneos, experiencias pasajeras. Verdad es aquello que siempre es verdad.

Los sentidos nos procuran esta flor y decimos: “¡Qué hermosa flor!”. Solo esta flor es bella, y la belleza se refiere únicamente a este momento. Mañana quizás estemos de mal humor y digamos: “Esta flor, francamente, no tiene nada de especial, ni siquiera es particularmente linda”.

Flores, personas, tardes de verano, playas... Los sentidos son caprichosos y únicamente nos procuran apariencias, es decir situaciones que ahora son y luego dejan de ser. Nada sólido, nada verdadero.

Lo sólido, lo verdadero, lo que siempre es, es producido por el **logos**, la razón. La razón ve la flor, pero no se pregunta por esta flor que ahora está lozana y mañana estará marchita, sino por el ser-flor, por la esencia, por la idea de flor. A esa idea no se la encuentra en el jardín.

En el jardín hay flores lindas, pero la idea de flor y la idea de belleza no las hallamos en jardín alguno. Las descubrimos en nosotros, en nuestro interior. ¿Y cómo es que están ahí? ¿De dónde provienen? Nos vienen de un mundo anterior a éste. Estaban en nosotros, pero encubiertas por las experiencias de flores varias que nos proporcionan los sentidos.

“Los árboles ocultan el bosque”, asegura el dicho popular. Si no nos fijamos en este árbol, y en el otro, y en todos los árboles que nos rodean, no captamos la idea de bosque.

Las ideas, por tanto, están en nosotros, pero ocultas, olvidadas, tapadas. De modo que pensar es descubrir lo

en-cubierto. En griego, *a-letheia*, negación del olvido, descubrir. Los sentidos nos conectan con el clavel, con el jazmín, con la mariposa. Los vemos y decimos: “¡Qué hermoso clavel, qué hermoso jazmín, qué hermosa mariposa!”. Nos producen **reminiscencia**. Cada uno de esos elementos nos recuerda algo, algo que alguna vez vimos y vivimos: la Belleza en sí.

La Verdad, la Belleza: esas son ideas eternas.

Esta flor, aquel colibrí, el rostro de tu novia, evocan la belleza de la que todos estos objetos pasajeros participan. Los objetos son pasajeros, están y dejarán de estar, pero la belleza es eterna, es idea, y no está en los objetos, sino que es independiente de ellos, pero al verlos, al sentirlos, la recordamos. El saber se torna así reminiscencia, recuerdo de lo olvidado, *anamnesis* (en griego).

El alma, que contiene las ideas, proviene de un mundo inteligible y se hace presente en este mundo, el sensible, a través del cuerpo. Así se enlazan en Platón el Mundo Inteligible con el Mundo Sensible, el de las ideas eternas y el de las cosas transitorias.

“Recuerde el alma dormida,
avive el seso y despierte
contemplando
cómo se pasa la vida,
cómo se viene la muerte...”

cantaba siglos después, en los albores del Renacimiento, el poeta español Jorge Manrique. Recordar es igual a despertar. Sacudirse el mundo de sombras y de apariencias en que estamos sumidos y aprehender el mundo de las ideas eternas.

Al contemplar y avivar el pensamiento, lo primero que se capta es la caducidad de la vida en esta flor, aquella rosa, esa mirada, aquella voz sublime. Sí, la vida es lo efímero, lo que pasa, y el pensamiento se despliega, justamente, porque quiere salvarse de lo que pasa y anclar en algo que no pase, que sea tierra firme y absoluta. Algo eterno.

Despertar es practicar la *anamnesis*, la memoria. Al despertar, el alma se dice: no, no soy de este mundo ni este mundo me satisface. El estrato superior del alma, ese que contie-

ne las ideas y que es el alma propiamente humana, viene de otro mundo. Cuando el cuerpo deje de sentir, volverá allí, donde pertenece. El alma es inmortal.

Esa sensación de que no somos de este mundo, de que venimos de algún otro mundo, esa nostalgia indefinida es la que llevó a Platón a construir el mito del Mundo Inteligible, el superior, opuesto al Mundo Sensible, el de los sentidos, a esta Tierra con sus envidias, sus deseos, sus anhelos, sus frustraciones, sus ambiciones vanas y continuas. Un poema de Fray Luis de León, otro célebre poeta español del siglo XVI, ilustra este mito platónico:

"Cuando contemplo el cielo
De innumerables luces adornado,
Y miro hacia el suelo
De noche rodeado,
En sueño y en olvido sepultado..."

El contraste es cielo y suelo. El cielo está lleno de luces. El suelo, en cambio, es noche, es sueño, es olvido. El cielo es la realidad inteligible, la de arriba; el suelo son las apariencias, las sombras, el olvido del cielo. Ante este contraste el poeta clama:

"Morada de grandeza
Templo de claridad y hermosura
El alma que a tu alteza
Nació, ¿qué desventura
La tiene en esta cárcel, baja, oscura?"

Esta es la teoría de Platón. El mundo en el que vivimos es la cárcel del alma. Conocer es salir de la cárcel de los sentidos que nos enseñan esta flor, esta belleza, para alcanzar La Flor, La Belleza, La Verdad, las Ideas eternas.

LAS GUERRAS COTIDIANAS

¿Qué nos impide ser felices?

La respuesta es relativamente sencilla y aparece a diario en noticiarios, en periódicos, en los chismes de la peluquería o en la sala de espera del dentista, en la calle, cuando viajamos en colectivo, cuando charlamos con otros: las envidias

nos carcomen, nada nos satisface, proyectamos nuestros deseos sobre nuestros hijos, somos narcisistas, egoístas.

Decimos “amor”, pero nos cuesta enormemente practicarlo. Decimos “los hermanos sean unidos”, pero la vida demuestra que la separación, el alejamiento, la hostilidad, la agresión, son el pan nuestro de cada día. Cierto es que no hay que ser pesimista y pintar de color negro la vida, pero es que la vida color de rosa —para ser sinceros— se reduce a algunos momentos, instantes casi, memorables todos, por cierto, pero poco frecuentes. ¿Y por qué? ¿Por qué toda esa ansiedad que nos saca de quicio y nos provoca inquinas y pasiones malsanas de lucha, competencia, destrucción?

Porque estamos mal-educados.

Somos nuestra educación. Nuestra herencia genética debe ser tenida en cuenta, como ya hemos dicho, pero la educación que sobre ella se aplica es la que decide el destino que elegimos para nosotros mismos, nuestra capacidad.

No somos nuestros genes sino lo que hacemos con ellos. O lo que otros —la sociedad, la cultura, la educación— nos hacen ser, hacer.

Parecería que esa educación, la que tiene vigencia en Occidente desde hace centenares de años, estuviera dirigida a estimular algo que Hobbes, el filósofo inglés del siglo XVII, llamó “la guerra de todos contra todos”; en latín —que suena más delicado—, *homo homini lupus* (el hombre es un lobo para el hombre).

También viene a mi memoria este párrafo de *Historias de almanaque* de Bertolt Brecht, ese alemán rebelde que fuera uno de los mayores dramaturgos y poetas de nuestro siglo:

“—Si los tiburones fueran personas —preguntó la niña al señor K—, ¿se portarían mejor con los pececillos?

”—Claro —dijo él—. Si fueran personas harían construir en el mar unas cajas enormes para los pececillos, con toda clase de alimentos en su interior, y se encargarían de que las cajas siempre tuvieran agua fresca y adoptarían toda clase de medidas sanitarias. Si por ejemplo un pececillo se lastimara su aleta, le pondrían inmediatamente un vendaje de modo que el pececillo no muriera antes de tiempo [...] Naturalmente, habría escuelas. En ellas los pececillos aprenderían a nadar hacia las fauces de los tiburones. Se les enseñaría que para un pececillo lo más grande y lo más bello es entregarse con

alegría a los tiburones [...] Si los tiburones fueran personas, también cultivarían el arte, claro está. Pintarían hermosos cuadros, de bellos colores, de las dentaduras del tiburón [...] Tampoco faltaría la religión. Ella enseñaría que la verdadera vida del pececillo comienza verdaderamente en el vientre de los tiburones. Y si los tiburones fueran personas, los pececillos dejarían de ser, como lo han sido hasta ahora, todos iguales. Algunos obtendrían cargos y serían colocados por encima de los otros. Se permitiría que los mayores se comieran a los más pequeños. Eso sería en verdad provechoso para los tiburones, puesto que entonces tendrían más a menudo bocados más grandes y apetitosos que engullir [...] En pocas palabras, si los tiburones fueran personas, en el mar no habría más que cultura”.

En suma, somos lo que la educación, es decir la tradición —nuestros padres, la sociedad, los medios de comunicación—, hacen de nosotros.

“Tener” es el verbo capital. Entonces uno quiere tener más que el otro. Belleza o dinero o cultura o yates o estatus social o hijos exitosos. Todos queremos ser superiores a los demás. Estamos lanzados a esa carrera del poder. Porque tener —todo tener— es tener poder. El dinero en sí no es un objetivo, sino más bien un medio. El que más tiene, mayor poder tiene sobre otros. El hombre de mayor cultura se considera superior a los ignorantes e incultos.

Esta ansiedad nunca logra ser satisfecha. En consecuencia, nos pasamos la vida corriendo detrás de una esperanza inútil, porque todo lo que alcanzamos a tener, a escalar, siempre resulta insuficiente frente a posibilidades más ricas, más altas, más grandes.

Tal es el Mundo Sensible de Platón, el de los sentidos, el del hombre exterior midiéndose con otros hombres. El mundo de la comparación, que termina siendo irreal, un mundo de sombras, engañoso, porque cada vez que obtenemos algo creemos que esa es la felicidad, y luego queremos más, y nunca somos felices. Podríamos serlo, y no lo somos... Es un mundo de apariencias, de lo que otros dicen de mí, de lo que yo digo de otros. Mundo de fantasmas, de sombras chinescas.

LA ALEGORÍA DE LA CAVERNA

Así como vivimos, guerreando con meras sombras —ya que todo “tener” es transitorio, y todas las posesiones hoy están y mañana ya no están—, somos como prisioneros en una caverna, atados, encadenados al suelo desde la infancia, con la cabeza, es decir la vista, orientada hacia una única dirección. Por detrás arde un fuego, pero no podemos darnos vuelta para verlo. Más aún, no sabemos que está ahí —porque está a nuestras espaldas—, no conocemos su existencia.

Entre los prisioneros y el fuego pasan personas transportando objetos. La luz del fuego los proyecta en forma de sombras. ¿Qué ven los prisioneros? Sombras. Esa es toda la realidad que alcanzamos a percibir, y digo “alcanzamos” porque —como habrá advertido el lector— los prisioneros somos todos los hombres. Creemos que esas sombras son la realidad sin saber que son sombras. Dice Platón en *La República*: “Considera lo que naturalmente les sucedería si se los librara de sus cadenas [...] Si a uno de esos cautivos se lo libera de sus cadenas y se le obliga a ponerse súbitamente de pie, a volver la cabeza, a caminar...”.

Si eso sucediera —imagina el filósofo—, ese individuo arrojado fuera de la caverna sufriría por el exceso de luz del exterior. Le tocaría vivir un lento y largo proceso hasta acostumbrarse a esa luminosidad y, por fin, vería directamente, sin mediaciones, la luz del sol. Esa es la luz de la verdad: así podría ver los objetos directamente y no solo sus sombras.

Pero ese hombre no puede vivir a solas. Ser hombre es ser con otros, de otros, para otros. Ese hombre deslumbrado por la luz de las verdades eternas (Ideas, las llama Platón) no puede prescindir de los demás. En consecuencia, volverá a la caverna, es decir al mundo dominado por los sentidos y los sentimientos, por las apariencias. Volverá a la caverna.

La alegoría de Platón imagina ese regreso; el libertado hablaría a sus compañeros con estas palabras: “—Miren, ustedes viven entre sombras, entre falsedades, entre apariencias, y yo he visto la luz de la realidad. Quiero sacarlos de esto que es una caverna, aunque ustedes no lo sepan, y conducirlos hacia

las verdades supremas, las ideas inmutables, las que dan paz y serenidad, belleza y dicha”.

Con un agudo sentido de la observación y de la psicología humana sugiere Platón:

“¿No se expondrá a que se rieran de él? ¿No le dirían que por haber subido a las alturas ha perdido la vista y que ni siquiera vale la pena intentar el ascenso? ¿Y si alguien ensayara libertarlos y conducirlos a la región de la luz, y ellos pudieran apoderarse de él y matarlo, no lo matarían acaso?”.

Así sucedió y sucede en la historia. No hay más que pasar revista a los acontecimientos. ¿Qué ocurre cuando alguien aparece y quiere desterrar prejuicios, anunciar verdades insólitas? Lo odian, lo persiguen. Le pasó a Sócrates, a Moisés, a Jesús, a Galileo. La caverna es cómoda. El hombre prefiere el confort, la rutina. Los innovadores suelen ser odiados, perseguidos y hasta masacrados. Al hombre le gusta preservar creencias y opiniones, se siente cómodo, se resiste a que lo muevan, a que lo cambien de lugar.

Por eso fue condenado Sócrates a beber la cicuta, y Juana de Arco a morir en la hoguera. Por lo mismo Giordano Bruno fue quemado vivo por la Inquisición por no haber abjurado de sus doctrinas, y Spinoza, excomulgado por la comunidad judía de Amsterdam. Darse vuelta y ver la luz exige valor. Enseñar a ver la luz requiere aún más valor. Y a veces se puede pagar con la vida.

EN BUSCA DE LA MITAD PERDIDA

¿Y por qué necesita el filósofo, el sabio, retornar a la caverna? Porque ser humano es ser hombre con otros hombres.

El amor es ante todo carencia. Y conciencia de esa carencia. *Philo-sophia* es amor al saber. Amamos lo que no tenemos. La carencia, la ausencia, la necesidad de aquello que no poseemos y que reclamamos para completarnos: eso es amor, deseo. Deseamos el saber porque no tenemos saber. Eso es lo que enseñaba Sócrates cuando decía que lo único que sabía era que no sabía. No se consideraba un bruto, un ignorante, sino al contrario, percibía que lo que poseía no le

satisfacía, que le faltaba saber, que tenía sed de saber y conciencia de esa ausencia. Sentía amor y deseo. En las ideas como en la vida. Ser hombre es estar des-provisto. El amor, como el saber, busca al otro que nos complete.

Y para explicarnos qué es el amor, construyó Platón otro mito en su diálogo *El banquete*.

El hombre original, narra Platón, era andrógino. Un mismo cuerpo con los dos sexos. *Andros* significa “varón”; *ginos*, “mujer”. Era la totalidad. Pero estos seres llenos de soberbia, que para los griegos resultaba la peor de las faltas y el origen de todos los males, quisieron destituir a los dioses. Entonces fueron castigados. Dijo Júpiter:

“Los separaré en dos; de este modo se verán debilitados y, por otra parte, me procuraré el beneficio de aumentar el número de sirvientes”.

Y así hizo, los cortó por mitades, como quien parte al medio una manzana o una naranja.

“Una vez hecha esta división, cada mitad trató de hallar aquella de la que había sido separada, y cuando se encontraban se abrazaban y unían con tal ardor en su deseo de volver a la primitiva unidad, que perecían de hambre e inanición en aquel abrazo. El sobreviviente salía en busca de otra mitad, y luego se repetía el suceso, y de este modo se iba perdiendo la humanidad...”

Entonces Júpiter buscó un remedio para que la humanidad no desapareciera. Y pensó:

“Estos hombres que pasan toda la vida juntos no sabrían decir qué es lo que quieren el uno del otro, porque si encuentran tanta dulzura en vivir así, no parece que los placeres de los sentidos sean causa de ello. Su alma desea evidentemente alguna otra cosa que no puede expresar, pero que adivina y da a entender”.

En consecuencia, lo que se busca no es el placer de los sentidos. Una vez obtenido ese placer, acaba por producir angustia. Por ese placer no podríamos estar o querer estar toda la vida juntos, nos hastiaríamos, porque todo lo que depende de los sentidos se agota, se pierde y busca otras fuentes mayores de satisfacción.

Lo que buscamos es la totalidad, recuperar la unidad

original y el alma única que teníamos en un principio. Solo eso calma la angustia de ser una parte de otra parte y estar sin ella, que significa ser y no ser a la vez. El amor es terapia de unidad.

Cuando es más ideal que carnal, se lo llama “amor platónico”. Yo diría que todo amor, todo verdadero amor, es platónico, o no es. Los placeres de los sentidos —como todos sabemos— son momentáneos, pasajeros. Nadie ama a alguien por el placer que le produce el hecho de tocarlo o besarlo o “hacer el amor”. Porque en ese caso amaría su piel, o su boca, o ciertas partes de su cuerpo. Y no es así. Juan dice que ama a Laura y no al cuerpo de Laura, por más goce que experimente cuando se une físicamente a ella. Juan ama a Laura, a la persona, a la totalidad del ser. Y la totalidad del ser está por encima de esos sectores, fragmentos, necesidades, utilidades que uno provee a otro.

Amar es amar el alma, y el alma es el otro en su totalidad. En consecuencia, como les decía, todo amor es platónico. O no es más que un mero intercambio de favores.

* * *

¿Qué opina usted del amor?

* * *

ARISTOTELES: ELOGIO DEL OCIO

Descendiente de una larga estirpe de médicos, se cree que en su juventud Aristóteles llevó una vida desordenada, y que al agotar su patrimonio ingresó en el ejército obligado por el hambre. A los dieciocho años entró en la Academia de Platón, quien lo consideró enseguida “la inteligencia de la escuela”.

Abrimos su obra filosófica más importante, la *Metafísica*. Su título se debe, simplemente, al hecho de que, cuando se hallaron los libros del filósofo y se dieron a publicación, este volumen en particular fue ubicado *después* de los libros de Física (*meta ta física*, después de los libros de Física). “Física” proviene de la palabra griega *fisis*, que significa “naturaleza”. Sin que se lo haya propuesto el autor, el término “**metafísica**” pasó a señalar eso que está más allá de la naturaleza y que la explica, no en lo inmediato que se ve, se toca, se huele, se percibe, sino en otra dimensión, la no-física. En Platón se llamaba el Mundo Inteligible, el Mundo de las Ideas. Este, nuestro mundo, era el mundo irreal. Aristóteles recuperó la realidad de este mundo natural y consideró que sin los sentidos no podemos llegar a conocer nada. Rechazó los mitos de su maestro Platón, para quien el conocimiento debe, en efecto, superar el mundo de los sentidos y de lo particular, y alcanzar las ideas escalando grados de abstracción. Contrariamente a Platón, Aristóteles creía que el mundo de afuera se nos hace mundo de adentro cuando sorbemos sus jugos y los transformamos en conceptos.

Vemos un árbol. Tenemos la experiencia de ese árbol. Vemos otro árbol, más alto, y tenemos otra experiencia. Vemos un tercer árbol, chiquito pero lleno de frutos. Y así vamos sumando experiencias particulares de las que emergerá luego la noción universal de árbol. La idea de árbol. La *Metafísica* comienza diciendo: "Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y más que ningún otro, el sentido de la vista".

La experiencia y los sentidos nos permiten aprehender el mundo, nos educan.

"Lo que distingue al sabio del ignorante es su capacidad de enseñar."

La experiencia es válida solo para aquel que la posee, y solo para determinado momento. La técnica es superior a la experiencia inmediata, pues perdura y puede tornarse lección, y aplicarse a diversas situaciones.

Ahora regresemos a nuestro árbol. Para distinguir entre este árbol y la idea universal de árbol, hay que pensar, y para pensar, hay que tener... tiempo. Quien se encuentra apremiado porque se le rompió un caño en la cocina no tiene tiempo para distinguir entre ese caño particular y la idea de caño. La mujer que debe trabajar diez horas diarias y luego, al regresar a su hogar, debe atender a su hijo y a su marido, difícilmente alcance a meditar sobre qué es el tiempo. Para pensar "qué es el tiempo", hay que tener tiempo, estar desocupado y des-pre-ocupado.

Esta es la gran verdad que Aristóteles puntualizó. En pocas palabras: solamente pueden pensar los *vagos*. Por eso ellos pueden di-vagar, que es vagar entre ideas. Si viviéramos en tiempos de Aristóteles, nadie se ofendería si le dijeran "vago". Al contrario, se sentiría un aristócrata, un pensante.

El término "vago", en efecto, tiene buena prosapia, ya que viene del latín *vacare*, es decir "estar vacío", vacío de preocupaciones y de otras compulsiones exteriores. De ahí proviene el término "vacaciones". El ocio es la condición del pensamiento.

"Ocio", en griego, se dice *sjolé*. De ahí proviene el término "escuela", o en inglés, *school*, o en alemán, *schule*. Por eso

—dice Aristóteles—, las matemáticas nacieron entre los sacerdotes griegos, porque eran unos vagos, no hacían nada, cultivaban el *sjolé*, el ocio.

Si hoy usted dijera a los chicos, a sus hijos, por ejemplo, que van a la escuela porque son unos vagos, lo mirarían ofendidos, o sorprendidos. Más se sorprenderían si les explicara que la escuela los hace felices, porque los aproxima a la sabiduría superior que es la felicidad. Pero en tiempos de Aristóteles era un privilegio estudiar, pensar, tener maestros, tener ocio, tener escuela, *sjolé*. El saber era un placer y una dicha. Había un “erotismo” del saber. Un erotismo que aún hoy es posible para quien ama el saber y sabe disfrutarlo. Porque *eros* = *philo* = amor, hacia el saber, *sophia*. Amor al saber y deseo irrefrenable por poseerlo.

LA INDEPENDENCIA DE LOS SABIOS

No todos los saberes son iguales ni de idéntico rango, explica Aristóteles. Hay un saber que es instrumental, de aplicación técnica en la vida. Y otro que no tiene ninguna utilidad, no reporta provechos medibles en términos de realidad visible, exterior. Ni decirles tengo que el saber inútil es el más útil de todos: no sirve para arreglar los cuernos de las canillas ni para construir edificios ni para curar empachos, pero sirve para... ser feliz. Es su única consecuencia.

“El sabio —dice Aristóteles reafirmando la tradición platónica— no debe recibir órdenes sino darlas, y no es él quien ha de obedecer a otro, sino que es el menos sabio quien ha de obedecerle a él.”

Usted dirá que eso es imposible. Que los sabios, por sabios, no suelen ser políticos. Y que los políticos, aunque hayan sido sabios, cuando están en la política se olvidan de la sabiduría y se rigen por los intereses creados y por la cantidad de votos. Usted dice bien. Pero Aristóteles, desde su *Metafísica*, le respondería:

—No importa; aunque nadie nos necesite, nosotros nos

necesitamos. La sabiduría impone el deber ético de transmitirla. Pero si nadie la quiere, el sabio se queda con ella, y es feliz, porque la sabiduría es, justamente, in-dependiente de consecuencias externas y ulteriores.

LA POTENCIA Y EL ACTO

Descendamos ahora a la realidad palpable. La calle, los cielos, esta mesa, esta lapicera, ese hombre de enfrente, ese viento, ese piano que veo caer del piso vigésimo: esta realidad está regida por leyes. Una de las leyes es la del acto y la potencia. Esta ley explica cómo se producen los cambios en la realidad.

Acto es lo que ahora sucede. Potencia, lo que puede llegar a suceder. Este árbol que ahora contemplo en el bosque es acto, es árbol. Como potencia es la suma de todo lo que le podría ocurrir y que de algún modo, en forma de posibilidad o potencia, ya está dentro de él. Puede llegar a ser madera, leña, techo de una casa, escultura. Todo eso ya está en el árbol, ahora, pero como simiente, como posibilidad. El árbol mismo es el acto; y cuando fue semilla, lo fue en acto, y fue árbol en potencia.

Veamos otro ejemplo: compramos una bola de billar; la colocamos en una vitrina. Un mes más tarde compramos una mesa de billar y varias bolas más y los correspondientes palos. Tomamos la primera bola, la colocamos sobre el paño verde. Esa bola será golpeada por otra. Se mueve, corre, choca. Ese movimiento lo tenía dentro de sí, en potencia. Al ser golpeada, se vuelve acto. En otro momento nos enojamos, tomamos la misma bola, la arrojamos contra el suelo y esta se parte. Su potencia era ser partida, por eso cuando la arrojamos terminó en pedazos.

Nada puede ser sino lo que estaba durmiendo en su interior como posibilidad, como potencia. Lo que es, es porque pudo haber sido. No hay azar, no hay milagro; solo racionalidad.

Existe otro ejemplo que me parece oportuno. Los talmudistas, que no eran amigos de los milagros, decían que los

milagros que se narran en la Biblia fueron creados por Dios desde el comienzo de la creación entera. Es decir, estaban en potencia dentro de la historia. De este modo, cuando se produce un milagro, nada extra-ordinario sucede, solo se ha vuelto acto aquello que era potencia.

La realidad, por lo tanto, es dinámica, movediza, cambiante. Pero no se produce nada nuevo. Lo que parece nuevo, lo que es nuevo, es la aparición de lo que ya estaba, pero oculto, dormido. Potencia, en términos simples, significa: poder ser. Lo que es, es porque podía ser.

De ahí el término griego *aletheia* = verdad, que literalmente significa "aparición de lo oculto".

Y así hay todo un cúmulo de verdades que está esperando que el tiempo histórico y los futuros grandes de la humanidad lo des-cubran.

Esto también podría aplicarse al hombre. Cada niño es lo que es en acto y es lo que puede llegar a ser en potencia: su vocación, sus habilidades, su capacidad en múltiples facetas, su maldad o su bondad. Algunas potencias se despliegan, otras no. Algunas vocaciones tienen ocasión de crecer y hacerse acto y otras, al no ser ejercidas, se pierden.

Ahora bien, para que el árbol se torne madera, es necesario que una fuerza exterior lo corte o lo derribe y arranque de raíz. El paso de la potencia al acto requiere de un elemento exterior que movilice o motive ese cambio. Ese elemento exterior debe estar en acto. Si todo se mueve, si en todo hay potencia que se vuelve acto y acto que se torna potencia de otros actos, debe haber un factor exterior que sea movilizador de ese movimiento. Ese factor debería ser un motor que estuviera siempre en acto y, por lo tanto, que fuera perfecto.

Ese acto puro es Dios.

EL MOTOR INMÓVIL

Ese motor inmóvil, eternamente en acto, es lo que luego los escolásticos llamarán Dios.

Dios mueve todo, pero no es movido por nada. Por eso es perfecto. Porque es todo lo que puede ser, porque no pue-

de cambiar y por tanto es eterno, y al no ser potencia tampoco requiere de nada ajeno a él para ser movido.

¿Por qué es Dios solamente acto y no es potencia? Porque potencia significa "poder ser". Es decir, no ser aún. Algo que puede ser y todavía no es, conlleva en sí una imperfección. Dios, en cambio, es perfecto. No se mueve, pero mueve todo. Al no ser potencia, no necesita ser movido. Es, simplemente. Es perfecto. Inmóvil. Pero mueve todo lo demás. Es el origen del movimiento que va de potencia a acto y de acto a potencia, en todos los seres existentes, piedras, animales, astros, hombres. Es una idea mecánica.

La idea de Dios que tiene Aristóteles es muy diferente de la que tenemos en Occidente por influencia del judaísmo primero y del cristianismo después, y lo mismo cabe decir del monoteísmo islámico. Según las religiones, Dios es, ante todo, el Creador, y como tal, también el Juez y el Padre; contempla al hombre, lo juzga, espera de él buenas acciones, interviene en los destinos de los pueblos, es misericordioso, o iracundo. No viene al caso establecer ahora las diferencias entre esas religiones. Lo importante es destacar que según ellas Dios es objeto de rezo, de culto, de esperanza, de relación personal. Nada de ello se encuentra en Aristóteles.

El Dios de Aristóteles es la inteligencia suprema que pone en movimiento toda la máquina del cosmos. Es indiferente al cosmos, ni juzga, ni condena, ni aprecia, ni hace milagros, e inútil es rezarle.

Hasta Aristóteles, los griegos tenían una galería de dioses, un panteón presidido por Zeus. Sócrates todavía hablaba confusamente de los dioses, pero no los tomaba demasiado en serio; entre las acusaciones que lo enviaron a la prisión y a la muerte figuraba la de descreer de los dioses y traer nuevos dioses a la ciudad. Platón se manejaba con mitos, y la idea de Dios todavía oscilaba entre el mito y la razón.

Aristóteles inició el concepto de Dios desde la pura filosofía, la razón y el entendimiento. En esta perspectiva, no concebía ni podía concebir una creación, como sostiene la Biblia. La imagen de un Dios que crea algo de la nada, por simple capricho de su voluntad, le resultaba inaprehensible.

Su noción de lo divino descartaba la voluntad, el deseo, el bien. Su Dios no quería nada. Querer es una imperfección, un no ser, una potencia. Por lo tanto, era imposible pensar a Dios según las carencias y características de los hombres. Esto, veremos luego, le causará graves problemas a las filosofías emergentes de las religiones, durante la Edad Media.

En calidad de potencia, el alma posee todos los conocimientos de todos los objetos. Pero ese conocimiento es pasivo, es potencia. Necesita ser activado. En consecuencia el intelecto se divide en intelecto pasivo e intelecto activo. El segundo, a través de su trabajo de pensamiento y conocimiento, va tomando la potencia del pasivo y la transforma en acto.

Esta es la parte superior del alma, la intelectual, y es propiamente la que nos hace humanos. Debajo de ella está el sector animal o sensitivo, y más abajo, el vegetativo, que compartimos con animales y plantas. ¿Qué es lo que diferencia al hombre del resto de los seres del universo? El intelecto.

¿Qué es crecer? Crecer es siempre crecer intelectualmente y, según las enseñanzas socráticas y platónicas, dominar los sectores inferiores de nuestra naturaleza, colocarlos al servicio del superior.

Nuestro intelecto es lo que nos conecta con la inmortalidad, con lo divino, con ese primer motor que, si bien nada tiene que ver conmigo y no se interesa por mí ni por mi destino, representa la inteligencia y la eternidad.

Y puesto que la inteligencia se liga a las verdades, y estas son también eternas y universales, cuando cultivamos el intelecto en su punto más alto —sugiere Aristóteles—, alcanzamos, de algún modo, la inmortalidad.

LA MATERIA Y LA FORMA

La *Metafísica* nos enseña que aquello que llamamos potencia y acto también puede ser considerado como “materia” y “forma”. Estos conceptos son otras maneras de explicar la realidad.

Volviendo al ejemplo del árbol, la madera es la materia. También es la materia de esta silla; pero no la forma. Los dos comparten la misma materia, pero la diferencia sustancial entre uno y otro, la forma, es distinta. La forma determina qué es el objeto ahora, el acto. La materia contiene posibilidades de múltiples formas, es decir potencia de diversas realizaciones. Le quitamos una pata a la silla y la volvemos instrumento para atacar enemigos, un arma ofensiva; es la misma materia pero ha cambiado su forma.

El primer motor, por ejemplo, es pura forma. Es acto absoluto. Es inteligencia. Por eso no es materia. Si fuera materia, tendría potencia, podría ser de otra manera y dependería de otro objeto o fuerza que lo moviera. Dios es forma pura. El alma es la forma del cuerpo. Su "idea". La idea de tigre hace de este conjunto de carne, piel rayada y huesos, un tigre.

Todo lo que es, es materia con forma, forma materializada. Este cuerpo tiene carne, piel, hígado, materia que puede compartir con incontables animales, y otros sectores biológicos o químicos a compartir con vegetales también. Sin embargo, es hombre en virtud del alma, de la Forma especial o la Idea que lo habita.

Eso nos lleva nuevamente a la teoría de que el deber humano es cultivar su alma, su forma, aquello que es lo humano propiamente dicho, ya que lo demás, la materia, es lo que comparte con otros seres. Para tal fin, ¿qué debería hacer el hombre? Practicar la vida contemplativa: no dejarse arrastrar por deseos, sensaciones, sentimientos, que son móviles y dependen de la materia y sus posibilidades, sino adherirse a través de su forma, en su punto superior del alma, en el intelecto, a la contemplación de las verdades superiores y eternas. Es preciso aclarar, sin embargo, que Aristóteles no retoma la tendencia platónica a considerar el cuerpo como cárcel o tumba del alma.

* * *

Vivimos en la Tierra, con otros seres, y no podemos evitar los deseos y las pasiones, ya que la convivencia no hace sino

encenderlos constantemente. ¿Cómo aislarse? ¿Cómo dominarse? La propuesta de Aristóteles no es huir de la realidad, sino controlarla. La sabiduría de la vida consiste en encontrar el justo medio, eso que en latín se llamó luego la aurea mediocritas, el camino del medio, de oro, el más valioso, aquel que nos aleja de los extremos opuestos, de la ira y de la indiferencia, del amor absorbente y de la frialdad extrema, de la exagerada generosidad y de la mezquindad, de la severidad y de la indulgencia desmedidas.

* * *

EL JUSTO MEDIO

En el medio está el bien. ¿Y cómo se hace para lograr ese justo medio tanpreciado? Practicándolo. Pedagogía de la práctica, del training. Hay aerobismo del cuerpo y hay aerobismo del alma. Es necesario adquirir buenos hábitos.

La práctica produce la *areté*, que en latín se dice *virtus*, virtud, la fuerza para oponernos a las tentaciones varias. (La raíz *vir* significa “fuerza”, “valor”.) Aristóteles lo sabía cuando señalaba que el camino hacia la razón pasa previamente por la constitución de hábitos, es decir *mores* (en latín), o en griego *ethos* (de ahí “ética”). En la *Ética a Nicómaco*, dice Aristóteles:

“Obtenemos las virtudes ejercitándolas, en primer término, como ocurre también en el caso de las artes. Las cosas que es preciso aprender, las aprendemos haciéndolas; es construyendo que los hombres se vuelven constructores, y tocando la lira se convierten en ejecutantes de la lira. Del mismo modo, nos volvemos justos ejecutando actos justos; moderados, ejecutando actos moderados [...] Así pues, es muy importante que formemos hábitos de una u otra clase en nuestros jóvenes”.

La razón es posterior y se ejerce a partir de esos hábitos, e incluso podría ejercerse contra esos hábitos, pero siempre gracias a ellos. Somos nuestros hábitos, la acumulación de nuestras acciones, como dice en sus *Principios de psicología* William James, fundador de la escuela filosófica llamada

pragmatismo, y hermano del famoso novelista americano Henry James.

Todo ingresa en nosotros y nos moldea. Dice James que Dios podría perdonar lo que hacemos, pero el organismo vital es el que no perdona, ya que registra, imprime y estimula acciones futuras sobre la base de esas improntas anteriores.

Es bueno recordarlo, y esta es la tarea de los grandes filósofos.

En este “siglo XX cambalache” se ha caído, tanto en la vida social como en la pedagogía, en la errónea idea de que lo importante y valioso es la espontaneidad, y que cada cual debe expresar su interior según lo desee. Pero ya hemos visto anteriormente que la vida humana no es libre expresión; es ante todo educación. Y educación es formación de hábitos y virtudes.

La educación, la tradición, la cultura debe proveernos la plataforma esencial, el deber ser que es aprehendido mediante los hábitos. Sobre ella luego podrá cada individuo ejercer su creatividad particular. Pero sin hábitos no hay educación. Y sin educación la libertad no es libertad.

Hoy sostienen algunos que es posible educarse sin hábitos, sin rutinas. “Que los hijos elijan el camino que prefieran”, dicen algunos padres que se creen de vanguardia.

Cuando me dan un mapa de rutas, elijo un camino para viajar a Zapala desde la Capital. Miro, estudio el mapa y analizo las alternativas posibles. Luego elijo según mi preferencia, mi conveniencia. Bien podría elegir un camino largo pero que pasa por paisajes encantadores. Otro tal vez elegiría el camino más rápido, eficiente y sencillito. Pero todos elegimos a partir de un mapa. El mapa son las *mores*, las costumbres, los usos, las experiencias de otros, sabiduría y ética. A partir de ahí —y solo a partir de ahí— es posible elegir.

El pensamiento aristotélico se ha vuelto esencial y nunca ha cobrado tanta vigencia como hoy, en plena era de Internet y en el umbral del siglo XXI: los hábitos hacen la vida y facilitan el pensamiento que luego puede, incluso, rebelarse contra esos hábitos. Lo explica Julián Marías en *Biografía de la filosofía*:

“Normalmente los hombres saben lo que tienen que hacer, porque está establecido por usos que tienen fuerza de ley y ejercen un influjo automático sobre los individuos; en las épocas de crisis, en que esto no ocurre, solo se puede vivir recta y humanamente y ser feliz averiguando lo que las cosas son y lo que ha de hacerse con ellas, descubriendo su verdad y logrando que esta filosofía restablezca un sistema de creencias con vigencia social, que haga posible la convivencia en las ciudades”.

Como decíamos al principio, cuando los usos y las costumbres están en crisis, cuando el suelo se resquebraja, aparece la filosofía.

* * *

Es verdadero aquello que tiene validez universal. La verdad es, precisamente, aquello que podría unirnos. Porque la opinión es el capricho de cada cual, el “me gusta”, “prefiero”, “no estoy de acuerdo”, “a mi parecer”, etc. Lo que no tiene asídero. En griego se llama doxa. La verdad es producto del estudio, es episteme.

Ocurre hoy en día que cada cual establece que su opinión es la verdad, y por eso nos cuesta tanto comunicarnos. Considero terapéutico reinstalar en nuestras vidas esa diferencia entre doxa, opinión, capricho o gusto personal, y episteme, ciencia, algo válido para todos o para todos los que comparten un código determinado. La convivencia sería más fácil, y seríamos más dichosos.

Hay que sacudir la hojarasca de opiniones para alcanzar el saber de la ciencia, de la verdad. Cuando lo alcancemos, sabremos también cómo vivir de acuerdo con la verdad, estableceremos una ética. La ética es el lazo comunicativo entre los individuos que se han quedado sin polis, sin tradición, sin autoridades.

* * *

Hoy es tiempo de filosofía. Hoy más que nunca. Porque no sabemos dónde está el Bien, dónde el Mal, y no toleramos que nadie nos dicte normas, porque considera-

mos que estamos capacitados para determinarlas por nosotros mismos.

Hay que pensar; hay que soñar otra república, como lo hizo Platón. O revisar el sistema de la polis, como hizo Aristóteles en su obra llamada justamente *Política*, es decir, teoría de la ciudad y su funcionamiento. Hay que establecer una ética que determine cómo debemos comportarnos.

Quien mira las montañas cada día no se hace planteos acerca de las montañas. Quien no conoce las montañas se pregunta cómo serán. Pero no confía en las respuestas ajenas, o no sólo en ellas.

Es preciso llegar a la verdad por uno mismo. Y ahora, más que nunca, la verdad es indispensable, porque es el único asidero, la única ancla de supervivencia en un mundo que se siente descontento consigo mismo, des-encantado, como decía el sociólogo Max Weber a mediados de siglo.

LA VIDA CONTEMPLATIVA

La frustración y las decepciones, coronadas con la última decepción, que es la muerte, son las que dan lugar al pensamiento, es decir la crisis y el consiguiente meditar. Esta es la clave, el punto de partida para cualquier actividad contemplativa.

La condición elemental, la *actitud* que se requiere para que la filosofía tenga lugar, es el asombro; la *circunstancia* imprescindible, el ocio. Como hemos dicho, contemplar, dedicarse a averiguar en qué consisten las verdades universales, el Bien con mayúscula, reclama tiempo; es preciso estar des-ocupado, liberado de problemas inferiores de la existencia cotidiana, para poder estar pre-ocupado por los temas universales.

Las ocupaciones materiales, el *nec-otium* (la negación del ocio), impide que el alma asuma su punto más alto, más valioso: la vida contemplativa. Aquello que nos acerca a lo divino y a la felicidad. Como dice Aristóteles:

“El hombre sabio y el justo deben procurarse, como los demás hombres, los bienes indispensables para la vida; pero

una vez que han sido suficientemente provistos de estas cosas, el justo necesita personas con las cuales y para con las cuales practique la justicia, y del mismo modo el hombre moderado, o el valiente, o cualquiera de los demás. El hombre sabio, en cambio, aun en el aislamiento puede ejercitar la contemplación. Es el hombre más suficiente. Porque esa actividad [la vida contemplativa] se ama por sí misma, pues no tiene ningún resultado fuera de la contemplación [...]

"Según parece también la felicidad consiste en el ocio [*sjo-lé*], que es la paz que tanto deseamos..."

LA FELICIDAD POSIBLE

¿Quién es sabio? El hombre feliz. ¿Quién es feliz? El autosuficiente, el in-dependiente.

Esa independencia lo acerca a Dios. Porque Dios es acto puro, nada ajeno puede moverlo, hacerlo cambiar. De la misma manera, el hombre sabio es feliz porque es él mismo, en cuanto se mantiene en actitud contemplativa y se dedica a las verdades supremas, que son siempre las mismas.

El libro de Aristóteles que conecta el conocimiento con Dios y por tanto al hombre con lo divino a través de la actividad cognitiva es el *Peri Psijes* (acerca del alma), conocido en latín como *De anima*, es decir *Del alma*. El sector del alma que arriba a las verdades universales es el que se conecta con Dios en cuanto Conocimiento, y por lo tanto con la inmortalidad.

"Una vez separado el intelecto no es ya lo que es esencialmente, y esta esencia sola es inmortal y eterna."

El hombre justo es un hombre virtuoso, alejado de los extremos, que ha hallado el justo medio. Es, sin embargo, un hombre que vive entre hombres, afectado por ellos y necesitado de ellos. El hombre sabio, en cambio, ha ido más allá: ha alcanzado la felicidad. Es la felicidad solitaria del que nada necesita de nadie, el autosuficiente, el de la autarquía, que se gobierna a sí mismo. Una especie de imagen y semejanza de Dios.

Aristóteles estaba defraudado, igual que Platón, igual que Sócrates, de la sociedad ateniense, de toda sociedad en

general y de todos los otros. Los otros molestan; a veces nos hacen feliz, pero suelen también decirnos cosas desagradables, defraudar nuestras expectativas. Aristóteles se planteó entonces: “¿Cómo ser feliz sin depender de los otros?”.

Y su respuesta fue: “Sin los otros”.

Uno consigo mismo. La vida contemplativa. Con los otros el hombre puede hallar una vida ética, la del justo medio; pero aun así es una existencia llena de zozobras, esperanzas, anhelos, que no siempre se ven satisfechos. Es necesario subir un escalón más arriba y llegar a ser sabios, filósofos. Actuar sin esperar nada, ningún resultado. Para Aristóteles, la actividad contemplativa es una actividad que se ama a sí misma. En ese amor no hay falla ni traición posible. En la *Ética eudemia*, el filósofo asegura:

“Debemos considerar en qué consiste el buen vivir y cómo puede conseguirse: si los hombres que son llamados felices lo son por naturaleza —tal como los hay naturalmente altos o bajos o de diferentes fisonomías— o llegan a serlo por aprendizaje, siendo la felicidad una ciencia...”.

El poeta latino Horacio, varios siglos más tarde, cantará en un famoso poema: “*Beatus ille qui procul negotiis...*” (“Feliz aquel que lejos de los negocios...”).

Lejos del “negocio”, de la negación del ocio, el hombre se acerca a la paz, a la vida contemplativa.

También diría Fray Luis de León:

“Qué descansada vida
la del que huye del mundanal ruido
y sigue la escondida
senda por donde han ido
los pocos sabios que en el mundo han sido...”

A nosotros, los protagonistas de este fin de siglo, ese ideal de descansada vida no nos atrae. O bien lo juzgamos imposible. Pero acaso siempre fue difícil. Aristóteles y Platón pocas veces pudieron disfrutar ese descanso, esa serenidad que ellos mismos pregonaron. La vida es torbellino y ser con los otros es ser humano. Incluso cuando buscamos a Dios, lo buscamos entre los otros. Pero buscar algo ya es encontrarlo. Y el hombre debe buscar aquello que buscaron los sabios, los filósofos: la vida contemplativa, el ocio, la autosuficiencia.

* * *

Uno dice: sí, me gustaría descansar un poco, lejos del mundanal ruido. La única solución posible es esta: no anular el ruido, ni anularse ante el ruido, sino encontrar, de tiempo en tiempo, la escondida senda. "Vivir quiero conmigo", dice el poeta. Yo añado: para luego mejor vivir contigo, y retornar al bullicio de esta existencia, tan feliz y tan angustiante a la vez.

* * *

ARISTÓTELES Y ALEJANDRO DE MACEDONIA

Aristóteles fue preceptor de Alejandro Magno en la Corte del rey Filipo de Macedonia, quien lo convocó para que se encargase de la educación de su hijo.

Cuando Alejandro subió al trono, Aristóteles partió de Macedonia. Estaba en desacuerdo con algunas ideas políticas de su antiguo discípulo y decidió volver a Atenas.

Cuando murió Alejandro, se produjo en Grecia una reacción contra la soberanía macedónica y Aristóteles debió huir.

Durante largos siglos, prácticamente hasta hace ciento cincuenta años atrás, Aristóteles, junto con Platón y Sócrates, dominaron el panorama del pensamiento humano occidental: lo que distingue al hombre del resto de los seres es la inteligencia, su ideal debe ser la vida contemplativa, el resto es mero accidente, distracciones inútiles que el hombre no necesita para ser feliz.

Solo en estos últimos años, con el Romanticismo primero y luego con Freud y tantas otras tendencias reivindicadoras de la afectividad y de las emociones, empezamos a recuperar una dimensión menoscabada del ser humano. Entonces la balanza se inclinó en el otro sentido, como ocurre siempre: fue el reino absoluto del sentimiento y el furioso imperativo de las pasiones. De modo que resulta muy oportuno, para recuperar

el equilibrio, recordar a Aristóteles. O las palabras de Alejandro Magno, su discípulo: "No hay que tener, como algunos aconsejan, sentimientos humanos, puesto que se es hombre; ni mortales, ya que se es mortal..."

El hombre posee sentimientos que lo conmueven y sacuden. Aristóteles nos propone que nos esforcemos por dar a luz nuestro ser en potencia, vivir como si esa potencia fuera ya acto.

"Es preciso aspirar a la inmortalidad en cuanto es posible [potencia], de modo tal que podamos vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en uno mismo [...] Sería, por tanto, absurdo no escoger la propia vida, sino la de algún otro. Lo propio de cada cosa, por naturaleza, es lo más excelente y agradable para cada cosa; y para el hombre, por consiguiente, la vida según la inteligencia. Esta vida es, por lo demás, aquella que procura mayor felicidad."

Feliz, entonces, es el hombre que vive según su más alta potencialidad. Los gatos y las margaritas viven para satisfacer sus necesidades básicas: comer, crecer y reproducirse. El hombre posee inteligencia, y está llamado a ser inmortal. Esa es nuestra razón de ser y por lo tanto nuestro fin. Si nos dedicamos a lo propio de nosotros mismos, alcanzamos nuestro fin, y cuando alcanzamos nuestro fin, somos felices.

* * *

Pero usted, lector, no tiene por qué aceptar ciegamente el pensamiento de Aristóteles. Primero juzgue su punto de vista en su totalidad. Procure entenderlo. Disentir es lo más fácil. Captar a fondo la raíz de un pensamiento ajeno, eso sí cuesta trabajo. Una vez realizada esa acción, tómese el trabajo de refutarlo.

La felicidad parece a veces un ideal remoto, inalcanzable. Pero como dice Antonio Machado: "Se hace camino al andar". Hay que aprender a pensar para aprender a vivir, día a día. Si la felicidad deja de ser un objeto que uno debe alcanzar y poseer, si la trocamos por pequeños momentos excepcionales, seremos felices, plenamente felices, en cada uno de esos momentos.

* * *

LA FE EN BUSCA DE LA RAZON

NUESTRO MUNDO DE PALABRAS

El gran problema que enfrentamos los seres humanos, ya sea con nuestra pareja, hijos o vecinos, es la falta de comunicación, nuestra incapacidad para comprender a otras personas, culturas o épocas. Y este problema deriva, en parte, de que usamos las mismas palabras para designar cosas distintas.

La palabra "Dios", por ejemplo. Para Francisco de Asís significaba amor, piedad, hermano sol, hermana luna, hermano asno, hermano pajarito, hermano leproso. Para otros, Dios es un principio supremo por el cual se debe luchar, y ese principio autoriza a matar a todos los que no practican su culto religioso.

Lo mismo sucede con el término "amor": para algunos alude a la caricia y la dulzura. Otros ordenan que su amado o amada sea encerrado en casa y no vea jamás la luz del sol, para que no caiga en la tentación de amar a alguien más, o sucumba al amor de otro.

Una de las grandes funciones de la filosofía consiste en tomar las palabras y redefinirlas. Eso hizo Sócrates, y eso debemos hacer nosotros si pretendemos comunicarnos.

Tomemos el término "religión". En su raíz latina (*re-ligare*), designa un religamiento entre lo humano y lo que lo trasciende. La gente se reúne así en torno a una práctica, un ritual, una serie de ceremonias y comportamientos cuyo eje es lo santo. La re-ligión constituye una comun-idad y esta se reúne en una con-gregación. La religión trasciende lo individual, vincula al hombre con otros hombres.

Cuando rezamos todos juntos en la sinagoga, en la mezquita o en la iglesia, estamos practicando un culto.

Ahora, analicemos la religión desde su manifestación exterior. Para la religión islámica, el día santo es el viernes; para los judíos, el sábado; para los cristianos, el domingo. Unos rezan tres veces al día, otros cinco veces, otros no tienen una rutina estricta.

En el judaísmo el lugar de la congregación religiosa se llama *syn-agogué* (en griego), es decir "reunidos conjuntamente". Su equivalente es la palabra "iglesia", que viene del latín *ecclesia*. En el mundo del Islam tenemos la "mezquita", que significa "el lugar donde la gente se arrodilla". ¿Ante quién? Ante Dios, a quien ellos nombran Alá, que significa "la divinidad".

Pero las religiones son distintas. ¿En qué? En su comportamiento, en sus costumbres, en sus normas, en sus leyes; estos ayunan cuando los otros comen, aquellos duermen cuando estos se levantan a rezar. Y cada religión posee sus propias oraciones.

"¿Y la fe?", se preguntará usted.

Aun si usted y yo perteneciéramos a la misma religión, lo que tendríamos en común serían nuestras fiestas, celebradas de la misma manera, en el mismo día, a la misma hora, con las mismas bendiciones, oraciones, ritos: el aspecto exterior. Creer, en cambio, como pensar, corresponde a un acto interno del individuo, es un hecho psíquico.

Compartimos afirmaciones generales. Los dos decimos, por igual, que creemos en Dios-Uno. Pero lo captamos de modo diferente, porque cada uno tiene su propio mundo interior.

La fe siempre es íntima.

LA RELIGIÓN Y LA SOLEDAD

"La religión es lo que el individuo hace de su soledad."

Es lo que aprendemos en *El devenir de la religión*, de Alfred North Whitehead, filósofo y lógico contemporáneo. Todos aquellos que poseen las mismas creencias, el mismo

dogma, forman una comunidad histórica, un partido, un grupo interconectado. Pero la fe, la relación íntima del hombre con Dios, pertenece a su soledad.

A las preguntas últimas responden los hombres solos. Como dice Whitehead: "Quien no ha sido un solitario nunca fue religioso... Las grandes concepciones religiosas que pueblan la imaginación de la humanidad son escenas de soledad: Prometeo encadenado a su roca, Mahoma en el desierto, las meditaciones de Buda, la soledad del Hombre en la Cruz".

La experiencia religiosa es una experiencia en soledad. Si esa experiencia es luego transmitida, enseñada, los que la reciban tendrán una experiencia inter-humana, nunca religiosa. Esto lo vio con claridad el filósofo inglés Thomas Hobbes, siglos más tarde, y escribió en su *Leviatán*: "...ningún hombre puede saber de modo infalible, por razón natural, que otro ha tenido una revelación sobrenatural de la voluntad divina; solo puede haber una creencia...".

La creencia religiosa es en primera instancia un acto de fe de la sociedad o grupo humano en el profeta, ese hombre que habla de su encuentro privado y personal con Dios y transmite el mensaje. El origen del mensaje es Dios, pero el transmisor es el individuo, y el fin es la comunidad, que da sentido a la *re-ligio*, es decir, la religión, la unión de los individuos a partir de las creencias compartidas.

EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

Sócrates fue acusado de corromper a los jóvenes y de pretender cambiar los dioses de la ciudad por otros. Y lo condenaron a muerte.

Sócrates no hizo más que pensar. Porque las creencias habituales, derivadas de las prácticas habituales y de los ritos habituales, habían perdido su sentido, al menos para él. Entonces Sócrates salió a la calle a preguntar qué era el bien, qué era la belleza, para qué existía el hombre. En sus diálogos mencionaba juguetonamente a Zeus y al resto de las deidades del Olimpo; no les tenía reverencia religiosa.

Platón y Aristóteles se alejaron de los dioses míticos y hablaron de un Dios que no hacía favores, ni necesitaba sacrificio alguno. Los filósofos fueron grandes revolucionarios. Su Dios no era el Dios de la fe, ni el de la religión: era el Dios del intelecto.

Aristóteles llegó a la idea de Dios considerándolo inteligencia suprema, el motor inmóvil que mueve toda la existencia.

El Dios de Aristóteles, justamente, estaba fuera de toda religión. Era razón pura. *Logos*.

Aristóteles se colocó fuera de la comunidad real y concreta de la sociedad. Esa sociedad había perdido su finalidad comunitaria; la *polis* había desaparecido. La nueva finalidad buscada ahora por Aristóteles era la verdad, la razón, el *logos*. *Logos* significa decir, discurso. Pero no se trata de un discurso hueco, de llenar con palabras un vacío. Hay que decir con autoridad, con verdad.

Esto valía y podía ser practicado por muy pocos, por una élite intelectual que disponía de ocio y de preparación espiritual para escalar las cumbres de la verdad. El pueblo quedaba afuera. Para el pueblo quedaban los jirones de los dioses, los mitos: los cuentos que instalaron los gobernantes. El pueblo no podía autogobernarse —una cualidad del sabio— y debía ser, por lo tanto, masa moldeada por los gobernantes. Los gobernantes les daban pan y circo, y ellos, contentos. Mientras hubiera pan, mientras hubiera circo.

LA FILOSOFÍA DE LA DERROTA

Sobre las ruinas del mundo griego nació un nuevo mundo. El centro, la unidad política, no era ya la ciudad individual, la *polis*, sino un imperio, el romano. Un imperio heterogéneo, donde convivían africanos y asiáticos, donde se multiplicaban las sectas y creencias más diversas. Se mezclaban adivinos, astrólogos, ascetas y “enviados de Dios” que realizaban curaciones milagrosas. Roma era grande y poderosa y prometía un nuevo mundo de felicidad, de construcciones, de caminos, de guerras, de conquistas. El pueblo te-

nía pan y circo, y las clases superiores, de tiempo en tiempo, filosofaban, o escribían poesía.

Hasta que ese mundo dorado comenzó a derrumbarse a partir de sus propios y endebles cimientos, y con él, sus gobernantes, sus costumbres, sus templos, sus dioses.

De nuevo la crisis.

Una vez que el hombre ha perdido el justo medio, la razón, es difícil volver atrás. Algunos intentaron dar la voz de alarma, pero corrieron la misma suerte de Sócrates. La crisis era grande. Porque los baños turcos, el sexo y el vino, los favores de los esclavos negros, permitían que el tiempo transcurriera plácidamente, mientras se multiplicaban los agujeros negros del alma.

La crisis era grande, la desesperación era grande. Los filósofos romanos, inspirados en los griegos, desarrollaron entonces la doctrina **estoica**, que consiste en resistir los embates de la fortuna por medio de la resignación al destino. La verdad está en otra parte, no en los vaivenes del éxito o el fracaso, de la felicidad o la desdicha. Algunos, como Séneca, vivieron realmente de ese modo. En las *Cartas a Lucilio*, el filósofo asegura:

“Nunca creas feliz a nadie que esté pendiente de la felicidad. Se apoya sobre una base frágil quien pone su alegría en lo adventicio: el goce que viene de afuera, afuera retornará. Por el contrario, el que nace de uno mismo es fiel y firme, y crece, y nos acompaña hasta el fin.

“[...] Erran pues, Lucilio, quienes creen que la fortuna nos otorga algo bueno o malo; lo que nos da no es sino materia de bien o de mal, nosotros haremos de ella algo bueno o malo”.

El pensador estoico quiere liberarse de la fortuna, de los acontecimientos externos: se refugia en su interior.

“Póngase, pues, el sumo bien en lugar donde ninguna fuerza pueda derribarlo, y donde no tengan entrada el dolor, la esperanza, el temor ni cosa alguna que pueda dañarlo [...] Todas las dificultades de los tiempos son ley de la naturaleza, y el hombre, como buen soldado, deberá sufrir las heridas [...] Todo lo que por ley universal se ha de sufrir, debe enfrentarse con gallardía de ánimo...”

Era la filosofía de la derrota, del que huye del placer y encuentra en la virtud el sumo bien. Algunos alcanzaron es-

te grado de fuga de la realidad y se enquistaron en las ideas, despreciando todo lo que sucedía afuera. Y alcanzaron la paz interior. Solo algunos. La gran masa, que iba de orgía en orgía, no pudo superar la angustia, ni el hambre, ni el vivir para nada.

Los dioses de la religión no infundían respeto. Ya no se podía tratar con ellos. Faltaban las creencias. En ausencia de la religión, Séneca proponía ideas. Una idea de la vida.

EL CRISTIANISMO Y EL "BUEN MENSAJE"

Pero el pueblo necesitaba creencias. Necesitaba creer. En el seno de la crisis de la civilización romana surgió entonces un nuevo fenómeno: la fe. La trajo a Roma un grupo de judíos, o descendientes de judíos, que no creían en Zeus, ni en Apolo, ni en dioses geniales, grandiosos, maravillosos, pero también caprichosos y cambiantes como los hombres. Creían en un hombre joven, de treinta años, que había muerto crucificado luego de sufrir humillaciones. Un hombre que para los romanos representaba el fracaso, la miseria. Sin embargo, ese hombre, llamado Jesús —que en hebreo significa "salvador"—, había traído un nuevo mensaje, un buen mensaje. Evangelio es, en griego, *eu-angelos*, "buen mensaje". Jesús no había venido a ofrecerles pan y circo, les había enseñado que la verdadera riqueza estaba en el interior de cada uno: la fe. Los había hecho enfrentar la crisis. Y encontrar la salida. Pablo de Tarso, el gran filósofo y teólogo seguidor de las prédicas de Jesús, aquel que decía en Efeso "Si yo no tengo amor nada soy", también habló de la crisis, y la denominó "pecado".

* * *

Creer que el individuo está representado por los escritores, los pensadores y los testimonios de cierta época es una de las mayores falacias. Es cierto que cada época entroniza ciertas ideas, pero no necesariamente son las que tienen vigencia, aquellas en las que viven los hombres de esa época.

Amor, caridad, democracia, igualdad y libertad, derecho a la vida contra el derecho al aborto: estas son las ideas que más se repiten en nuestro tiempo. La moda se aplica a las ideas, lo mismo que a la vestimenta. Que nos preocupa el agujero de la capa de ozono. Que no toleramos la discriminación. Que no nos gusta que los policías cometan excesos. Es lo que decimos. Es lo que expresamos por televisión, a través de nuestros emisarios, los locutores, y lo que debatimos en la mesa del café o a la salida del cine el fin de semana. Pero ¿eso qué demuestra? ¿Que lo que pensamos lo ejercemos? ¿Que somos fantásticamente racionales, derechos y humanos?

Los hombres de nuestra época también leen con avidez su horóscopo en el diario de cada día, y recurren al tarot, la borra del café y el umbanda. Eso es la vida. Las ideas a veces son la fachada luminosa y elegante de un edificio en ruinas. La vida y las ideas suelen ir por caminos separados, in-dependientes.

* * *

LA FE Y LA RAZÓN

Crisis. Ruptura. Esperanzas que se hundían, promesas que se frustraban. En el siglo I, los habitantes de la tierra de Judea estaban des-esperados. Los gobiernos, corruptos, dados a la rapiña y a la autosatisfacción, sin Dios y sin justicia, los habían entregado a manos de los invasores romanos.

“Entonces, ¿no somos los elegidos por Dios?”, se preguntaban los judíos, doloridos y sometidos. Los romanos no solo dominaban la Tierra, también querían dominar el alma, extirpar la cultura de Moisés, los ideales de los profetas, e instaurar el circo y la brutalidad. El llamado “pueblo elegido” no solo no se sentía elegido, sino que se sentía abandonado, sacrificado. Cuando falla la razón, cuando el absurdo se entroniza, cuando solo la muerte aguarda al final de la vida, nace la fe. El salmo bíblico lo dice: “Desde la angustia clamé a Dios”; “Desde las profundidades llamé a Dios”.

Cuando nada cabe esperar, solo cabe la esperanza de la fe. Ellos esperaban un redentor, un cambio total de la historia,

un vuelco en los acontecimientos, la victoria del bien, esperaban un Mesías, que en hebreo significa "rey" y que toma el significado de "redentor, salvador".

Dicen los historiadores que múltiples individuos se presentaban a sí mismos como Mesías. Pero solo uno cautivó a las masas: Jesús de Nazaret. Jesús se dirigió a los hombres, a los individuos desligados del orden político, para re-ligarlos en un orden superior, celestial. Su mensaje era, como él mismo decía, de otro mundo, hacia otro mundo. Sus enseñanzas, apoyadas en los profetas del Antiguo Testamento, están registradas en los escritos de los apóstoles, Marcos, Mateo, Juan. El resto lo hizo Pablo de Tarso, apoyado en los evangelistas discípulos de Jesús y en lo mejor del pensamiento griego.

Pablo descubrió el pecado.

¿Qué es el pecado? El pecado es mancha, es fuerza que habita en el hombre desde la primera transgresión, la de Adán y Eva, desde ese "pecado original", dado en el origen del hombre. Un pecado que ya es parte de la esencia humana y que es algo así como una usina del mal.

"Lo que hago no lo entiendo; pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago", les enseñaba Pablo a los romanos. Pablo vio claramente la dolorosa realidad del hombre escindido. Un yo que quiere y una fuerza interior que lo empuja en otra dirección. Esa fuerza que el hombre no puede dominar, y lo domina, es el pecado. El mal está dentro, es inherente a la esencia humana.

"Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso es lo que hago." Esta contradicción que Pablo encontró en su interior lo desgarraba, y frente a ella se sentía impotente, condenado. Por eso buscaba la redención, la mano celestial que le diera la gracia. La gracia no se piensa, no se adquiere, no se planifica, solo se espera. La gracia es un don, algo tan misterioso como el pecado del cual debe redimirnos.

"Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: el mal está en mí." El mal está ahí, es parte de nuestro ser. Y de este modo se planteó, pues, el advenimiento de Jesús en cuanto Mesías, es decir, Cristo, como el iniciador de una nueva creación con un nuevo paraíso.

Todo esto implica el **misterio**, que es lo contrario de la razón. El primer misterio es el mundo en cuanto creado: Dios en su voluntad crea el mundo. Misterio equivale a milagro. El milagro es im-previsible. Exactamente lo contrario de la racionalidad, del *logos*, que es previsión, que es ciencia, y leyes. La ciencia establece que *siempre* a tal causa sucederá tal efecto.

En la Edad Media se encontraron frente a frente los dos grandes ejes de la humanidad: el de la racionalidad helénica y el del misterio cristiano.

¿Llegarían a un acuerdo? ¿Se mezclaría el agua con el aceite?

LA GRAN CONFRONTACIÓN

El cristianismo llegó a Roma y los romanos escucharon la buena nueva: la vida podía cambiar. No se trataba de una revolución política sino de un cambio mucho más radical y profundo. El César podía seguir siendo César, pero había otra salida. Una salida ajena a ese mundo de la planificación racional y eficiente que construía puentes y promovía circos. Para cambiar la vida, había que construir otros puentes hacia otro mundo. Había que re-construirse, convertirse, es decir, verter el alma en otros recipientes. Y esa buena nueva era para todos. Los académicos, los ricos y los esclavos.

Saber no es creer.

Filosofía es saber, por tanto ni es religión ni es fe.

Fe es no saber. En el campo de la religión, nadie, estrictamente, está capacitado para prever nada, para establecer lazos lógicos. El Dios del misterio es el Dios de la creación a partir de la nada. Pero El nos mira, nos ve, nos escucha, nos atiende.

El Dios aristotélico —gélida fórmula lógica— es incompatible con este Dios religioso. He allí el primer choque entre filosofía y religión. La fe es privada. La religión, en cambio, se fue convirtiendo en órgano político y devino en una sociedad con jefes, sacerdotes, superiores, gobernantes, y ellos estable-

cieron el dogma, el bien y el mal, qué creer y qué no creer dentro de la religión.

Por lo tanto, el primer encuentro entre saber y creer produjo un choque. Al ingresar en Occidente, la religión (los tres monoteísmos) se vio en la necesidad de confrontarse con esa fuerza mayor, la del *logos*, la de la Verdad producida por la razón, y de superar el choque. Quien cree no necesita saber. Y aquel que sabe no necesita creer.

¿Qué tiene más valor? ¿La verdad lograda por nuestros propios méritos y capacidades, o la revelada por Dios a través de sus enviados? La solución final a este interrogante consiste en que la verdad de Dios es la primera y la última, pero nosotros debemos pensarla: aprehenderla, hacer filosofía. Es una solución que nos compromete profundamente.

SAN AGUSTIN: EL HOMBRE INTERIOR

Agustín de Hipona, conocido como San Agustín, allá por el siglo IV inició un camino filosófico que llamaríamos *existencialista* (no confundir con el existencialismo de Sartre, en el siglo XX, del que hablaremos más adelante): los conceptos no se manejan fríamente, objetivamente, sino desde la existencia personal, desde el conflicto, la angustia, la esperanza del individuo que necesita ser salvado.

Agustín tuvo una juventud turbulenta, acosada por los placeres de la carne, el deseo de lo prohibido, la pasión, la materia. Un día, leyendo a Cicerón, su alma despertó. Empezó a buscar otra cosa, algo perdurable, algo que diera sentido a su vida. Primero se dejó atrapar por una secta de origen persa encabezada por Manes (que dio lugar al maniqueísmo: teoría según la cual el bien y el mal son dos potencias o dioses en perpetua lucha). Más tarde se aproximó a la Biblia y, por cierto, fue San Pablo quien más influyó en él.

Así comenzó su carrera religiosa y filosófica.

“Quiero conocer a Dios y al alma; solo eso quiero”, escribió. La Biblia dice que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. ¿En qué consiste esa imagen, esa semejanza? En el intelecto, en el entendimiento. Aquí notamos la unión entre un versículo bíblico y una idea netamente griega, socrática, platónica, que en adelante será un leit-motiv indudable, tanto en la filosofía como en la religión de Occidente: “No vayas afuera, quédate dentro de ti; en el hombre interior habita la verdad”.

La verdad es fruto del entendimiento y la fuente de la verdad es Dios. Conocer a Dios, amar a Dios, es un mismo acto. En San Agustín el intelecto es personal, afectivo, amoroso, sentimental. Agustín unió, finalmente, la razón y la fe.

Como todo filósofo, vivía en un mundo en crisis. Se trataba del mundo romano que se desmoronaba frente al avance de los bárbaros. Ya nada se podía esperar de la ciudad terrenal. Había que edificar otra en el reino de los cielos, la Ciudad de Dios.

LAS DOS CIUDADES

La concepción agustiniana de las dos ciudades ya había sido formulada en otros términos, los hebreos hablaban de la Jerusalén celestial y la Jerusalén terrenal. Las dos ciudades representan los dos poderes que se contraponen en la vida humana, el del pecado y la materia versus el del espíritu y la verdad. Esto ha dado lugar a interpretaciones muy variadas.

Algunos sostienen que la Ciudad de Dios es la Iglesia, contrapuesta al poder civil, al gobierno de la sociedad. Otros, como el medievalista contemporáneo Etienne Gilson, explican que la Ciudad de Dios es la de los pocos elegidos, los puros y los santos, mientras que la otra, llamada Ciudad del Diablo, es la de los réprobos.

En San Agustín se encuentra el famoso argumento que mil doscientos años más tarde usará Descartes para sentar las bases de la Modernidad. Es la relación entre pensamiento y existencia. Dice Agustín en *La ciudad de Dios*:

"No hay que temer en estas verdades [las del mundo interior, las ideas, las imágenes, etc.] los argumentos de los académicos que dicen: '¿Y si te engañas?'. Pues si me engaño, soy. [...] El que no existe, en verdad, ni engañarse puede; y por esto existo si me engaño. Y puesto que existo si me engaño, ¿cómo puedo engañarme acerca de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Y por tanto, puesto que yo, el engañado, existiría, aunque me engañara, sin duda no me engaño al conocer que existo".

La evidencia anterior es irrefutable. El engaño forma parte de un proceso psíquico que presupone la existencia. Me engañe o no me engañe, siempre existo como consecuencia de que sé que algo está sucediendo en mi mente.

Tanto por su tono subjetivista, existencial, como por su pasión por las ideas en movimiento, vivas, San Agustín ha dejado una gran impronta en la historia del cristianismo en particular y en el pensamiento de Occidente en general.

EL RÍO INFERNAL DE LA COSTUMBRE

En las *Confesiones* encontramos algunas reflexiones sobre la educación del hombre que resulta oportuno recordar en este fin de siglo problemático y febril.

¿Qué es la educación del hombre? ¿Cómo es el medio en el que vive? Agustín lo llamó “el río infernal de la costumbre”. Es el de las verdades que la sociedad, siempre rutinaria, estableció como verdades absolutas, indubitables.

“¿Por ventura no fue la costumbre la que puso en mi mano aquellos libros en que leí que Júpiter trona en el cielo y comete adulterio en la tierra? En verdad, no es digno de un Dios el realizar tales actos. Los hombres han instalado esta creencia falsa con el fin de que el adulterio se viera autorizado para ellos mismos gracias a la potencia del trueno.”

Aquello que tenemos por verdad absoluta suele ser un mito establecido como verdad, tras el cual se oculta una ideología y un velado interés: justificar situaciones de nuestra vida cotidiana. La tarea del pensamiento es revisar, justamente, la educación que hemos recibido y todo aquello que habita dentro de nosotros en calidad de verdad. Debemos re-pensarlo, re-valorarlo y ver qué hay en ello de cáscara marchita y qué de grano fecundante. Un pensador contemporáneo, Bateson, denomina a esta actividad “deutero-educación”, es decir la educación segunda, la que viene después de haber crecido y desarrollado un pensamiento sobre la base de lo que provee “el infernal río de la costumbre”, después de ponerlo bajo la crítica de la reflexión y deslindar lo valioso de lo meramente rutinario.

Antes eran los mitos de Homero o las novelas de caballería. Hoy, tal vez, la santificación del chip, de la máquina, de la información, de la lucha contra el colesterol, de la publicidad.

Pensar es re-pensar. Hay que hacer de la “deutero-educación” un hábito, el más saludable de los hábitos.

CREER PARA COMPRENDER

En la Edad Media el gran problema era conciliar la fe, dominio de la religión, con la razón, dominio de la filosofía y de la ciencia: si la fe contradice la razón, no es verdadera, ya que estamos hechos de razón y la razón es nuestro rasgo esencial. En consecuencia, ha de partirse del postulado de que la fe coincide con la razón, pero esa coincidencia no es visible en primera instancia. De ahí la fórmula de Anselmo de Canterbury, teólogo medieval, *Fides quaerens intellectum*: “La fe sale en busca de la razón”, o la expresión: *Credo ut intelligam*, “Creo para comprender”, para entender.

Existía el mundo de pastores y creyentes poco civilizados (civilizado: hombre de la *civitas*, de la ciudad) de Oriente Medio, y el mundo de la literatura, la ingeniería, la arquitectura, el arte y la filosofía de Occidente; primero de Grecia, luego de Roma, luego de toda Europa. Y ese gran movimiento de integración entre dos mundos tan distintos se llamó la Escolástica.

Se trabajaba en la escuela (de ahí el nombre). Nacieron las universidades y los maestros guiaban el estudio y la reflexión. La libertad de pensamiento era tal en tanto que respetara los límites esenciales de la filosofía griega, en especial la de Aristóteles, y por otra parte los dogmas capitales de la Iglesia. Aristóteles, de vez en cuando Platón, Virgilio: esas eran las autoridades. Lo que fuera en contra de esas verdades, tenidas por irrefutables, resultaba erróneo o mentiroso, incluso herético. Tan herético como cualquier pensamiento que atentara contra El Libro, es decir La Biblia, y los comentarios teológicos de los Padres de la Iglesia, la *Patrística*.

De ahí que a la Edad Media se la suele llamar la Edad

Oscura. Hoy, los investigadores consideran que ese mote debe ser eludido. Como toda edad, dicen, tenía sus originalidades, sus genios, sus creadores y, también como toda edad, sus limitaciones y represiones.

* * *

Si nos detenemos un momento a pensarlo, veremos que incluso nuestra edad, colmada de democracia y declaración de derechos humanos, tiene cimientos bajo tierra que definen el ritmo de lo permitido y lo prohibido, ya sea en la expresión como en el pensamiento íntimo. Y si bien no hay hogueras públicas para los herejes, sin embargo hay listas negras, persecuciones y distintos mecanismos más o menos visibles o sofisticados para reprimir.

Todo aprendiz de filósofo debe precaverse de etiquetas clásicas sobre épocas, pensadores, sistemas de ideas, ya que esas etiquetas impiden pensar y leer con los propios ojos y apreciar con la propia mente. Nos venden en frasco y en definiciones de otros tiempos las apreciaciones, nos sometemos a ellas y repetimos como autómatas lo que otros dijeron: que la Gioconda es la más maravillosa de las pinturas, que la Edad Media no creó nada importante y es un agujero negro en la historia. Esos son prejuicios, tela de araña. Es necesario ver por uno mismo: enfrentar aquel cuadro, esta escultura, ese sistema de ideas, aquella época y juzgar por nosotros mismos, a partir de un código de valores que vamos estableciendo con cada juicio que realizamos.

* * *

Volviendo a la escolástica, era muy frecuente la expresión *magister dixit*: "Lo dijo el maestro". Y si el maestro lo decía, valía, no podía ser puesto en duda. Los maestros, los grandes, eran autoridades definitivas. Sobre todo, autoridades escritas. Y la escolástica se caracterizó por leer y discutir lo leído. De ahí viene el término "lección", de *lectio*, que era la lectura que se practicaba en voz alta y en latín. Porque los grandes textos estaban escritos en latín. El latín era el idioma universal de la cultura.

El pueblo, entonces como ahora, no sabía latín. Por lo tanto, la sabiduría estaba reservada a una élite en particular eclesiástica, de los monasterios y universidades. En ese tiempo, ser monje equivalía a ser culto. Al igual que los sacerdotes de Alejandría que elogiaba Aristóteles. Eran los que tenían tiempo y podían estudiar. Por otro lado, resultaba conveniente que el resto del pueblo estuviera desprovisto de cultura, de esa manera respetaba a sus maestros y jamás dudaba de su palabra.

Desde luego, la **teología** era la madre de todo conocimiento. No sé si la gente entonces creía más en Dios que en nuestro tiempo, como suele decirse, pero las instituciones religiosas regían la vida, incluso y en especial la vida intelectual.

Más interesante aún es destacar que el punto culminante lo alcanzó la cultura islámica, tanto en las artes y las ciencias como en la filosofía. De los árabes aprendieron los demás. Y en España supieron convivir, durante varios siglos, pueblos y sabios de las tres religiones.

AVERROES: LA RELIGION BAJO LA LUPA

El filósofo que mayor convulsión espiritual produjo y quien más movilizó el pensamiento, no solo dentro de su propia religión sino también en las otras dos, la judía y la católica, fue el árabe Ibn Rosh Averroes. Antes que él, los siglos produjeron una larga lista de pensadores que meditaron acerca del misterio divino, las enseñanzas del Corán y la autoridad de Platón, y sobre todo del gran maestro Aristóteles. Dice Miguel Cruz Hernández en *La filosofía árabe*: "En todo el Corán es difícil hallar un solo consejo que invite a dejar las vanidades de este mundo y entregarse a la unión con Dios. Los musulmanes que sintieron esta ansia de perfección tuvieron que integrar dentro del Islam las reglas ascéticas y las vías místicas del monacato cristiano".

La filosofía árabe, en el intento de fusionar la teología y la razón, las Sagradas Escrituras y el *logos* griego, fue la más rica de los tres monoteísmos en la Edad Media, y de ella se nutrieron cristianismo y judaísmo.

Ironías de la historia y de los encuentros entre las culturas. El Islam no era ascético ni espiritualista; estaba concentrado en este mundo y en una práctica religiosa y una ética terrenalistas. Su encuentro con el cristianismo tuvo como consecuencia la aspiración a la vida inmortal. Luego, en la Edad Media, el judaísmo absorbió la influencia cristiana a través de la influencia islámica. El Islam se tornó una especie de potencia mayor en materia de filosofía de la

religión y marcó un rumbo decisivo en el pensamiento tanto de judíos como de cristianos.

Porque las culturas, las religiones, las tendencias filosóficas, no son de naturaleza compacta y homogénea, están hechas de fusiones, de préstamos. Todo lo humano es historia, es decir influencia y mixtura de ideas en movimiento. Cuando no lo es, cuando se petrifica, se vuelve materia inerte. Y lo inerte no es humano.

En la Edad Media, las ideas convulsionaban Europa y las religiones se conmovían. El terreno estaba listo, la crisis asomaba en el horizonte. Faltaba quien encendiera la chispa. Lo hicieron los árabes. La ingenua fe debía rendir cuentas ante la razón. Si Dios es omnipotente, es también omnisciente (lo sabe todo), entonces, ¿cómo ser libres? Si en la mente divina todos nuestros pasos están inscriptos como en un libreto, ¿somos libres? ¿Elegimos lo que hacemos?

* * *

He aquí un problema: si Dios decide mis actos y mi destino, ¿cuál es mi capacidad de elección? Usted alguna vez habrá pensado en ello. ¿A qué conclusión llegó?

Le regalo otro problema, por si le faltan: ¿Por qué a los corruptos y los estafadores les va bien, mientras que mucha gente buena y justa no tiene nada que comer, o están agobiados por enfermedades y otras desdichas? ¿Dios es justo o injusto?

* * *

LA TEORÍA DE LA DOBLE VERDAD

Para Averroes no había contradicción entre la filosofía y la religión. Las consideraba modos de expresión diferentes.

La religión, según Averroes, dice lo mismo que la filosofía, pero en términos asequibles para todo el mundo. Por eso recurre al antropomorfismo para hablar de Dios: "Dios quiere", "Dios dice", "Dios espera de ti", y también a los modis-

mos de castigo y recompensa, para que el hombre común, el iletrado e ignorante, pueda captar el mensaje religioso y cumplir con él.

La filosofía es de doctos y para los doctos. Ella no recurre a las metáforas de la religión ni necesita hacerlo, porque el sabio, según enseña Aristóteles, arriba a la verdad y en ella se ilumina sin otro placer ni necesidad que el que le procura la verdad en sí.

En consecuencia, cuando Mahoma se comunicó con la fuente de toda verdad, que es Dios, ocurrió un proceso de alto sentido filosófico. Luego, cuando se dirigió al pueblo, cuando recitó el Corán y les contó historias valiéndose del lenguaje figurativo, estaba oficiando de maestro. El maestro le habla al niño en lenguaje que el niño puede entender.

Así es la religión, un lenguaje para niños. Pero su contenido es igual al de la filosofía. Está servido de otra manera, en otra vajilla y en distinto decorado, para hacerlo más comprensible y atractivo.

Tanto la filosofía como la religión persiguen el mismo fin: dar respuesta a los grandes interrogantes del hombre. Esta es la teoría de la doble verdad. En realidad no es que haya dos verdades, la religiosa y la filosófica, sino una sola, la filosófica, pero hay dos caminos, uno de la ciencia, del pensamiento, de la cultura profunda, y otro "superficial", anecdótico, que es el que practica la religión para educar al pueblo en esos contenidos de la verdad.

Los griegos se negaban a aceptar la idea de la *creación* del mundo. Averroes, siempre fiel a Aristóteles, se propuso demostrar que no había contradicción: el mundo, como decía el griego, es eterno; pero Dios lo creó desde la eternidad.

El hombre de la Edad Media necesitaba imperiosamente resolver ese conflicto, pues creía en la fuerza de la lógica aristotélica, pero la idea de un Dios creador le resultaba imprescindible, porque solo un Dios creador se ocupa también de sus criaturas y de sus destinos.

MAIMONIDES: GUIA DE PERPLEJOS

En la filosofía judía de la época, otro cordobés, Moshé Ibn Maimón (Maimónides), siguió los pasos de Averroes, mientras que Tomás de Aquino —de quien hablaremos luego— se opuso rotundamente a esos conceptos. ¿Por qué uno adhirió al filósofo árabe y el otro se rebeló contra él? Porque cada uno era fiel a su fe y debía defenderla. La razón era válida mientras no tocara los cimientos de la fe, de la religión y de su dogma.

En el judaísmo no hay dogma, no hay artículos de fe. El mundo de las ideas es abierto y tolerante. Para el judío Maimónides el tema capital de su religión era el cumplimiento de los preceptos.

Un buen judío no se define por lo que cree, sino simplemente por lo que hace. No es menester preguntarle por qué lo hace, y si se le preguntara, respondería: "Porque así viene haciendo la gente de mi pueblo, esta es la Ley y así debo hacer yo también".

Solo el contacto con las otras dos religiones filosofantes, el islamismo y el cristianismo, obligó al judaísmo a filosofar. Estando en el mundo, los problemas del mundo nos atañen. De modo que Maimónides escribió un libro llamado *Guía de los perplejos* para su hijo y para algunos elegidos más que gustaban de filosofar. Escribió en árabe, como los cultos de esa región y de ese momento. Para el resto del pueblo escribió otra obra, enciclopédica, llamada *Mishné Torá*, es decir Repetición o Resumen de la Torá, de la Ley. Allí se ocupó de estudiar los pormenores prácticos de cada precepto: cómo se

prenden las velas del sábado, con qué material, a qué hora, con qué bendición, etc. La *Mishné Torá* es la praxis.

El judaísmo no se preocupaba demasiado por el tema de la creación del mundo. Los sabios de la religión de Abraham y hasta los propios cabalistas, que eran místicos, no veían inconveniente en sostener la teoría griega: nada surge de la nada. Lo que importaba eran los preceptos de acción.

Escribe Maimónides, el filósofo de Córdoba, al final de su *Guía de los perplejos*:

"El Rey está en su palacio.

"La gente que lo obedece vive, algunos en la ciudad otros en el campo.

"Los que habitan en la ciudad, algunos están de espaldas al palacio; otros, de cara al palacio.

"Entre los que miran en dirección del palacio, y a él se dirigen, algunos, ni siquiera lograron vislumbrar los muros que rodean al palacio; otros, están muy cerca de los muros y buscan la entrada; hay quienes lograron ingresar y deambulan por los pasillos; unos pocos se hallan en el salón de la corte pero no alcanzan a ver al Rey; hay quien tuvo la suerte de encontrarse frente al Rey y de hablar con El..."

En esta fábula, el Rey es, evidentemente, Dios. Puede traducirse por la Verdad, la Luz, la Ley, el Bien y demás nombres que parafrasean la Dicha, el Destino, la culminación suprema del camino. Dice Maimónides que el iluminado, es decir el filósofo más puro, que en la Biblia es llamado profeta, asciende a Dios y ahí encuentra la verdad, despojada de imágenes, de palabras.

Ascender a Dios equivale a ascender a la verdad, en términos de la filosofía griega. El encuentro de Moisés con Dios —enseñó Maimónides— es el encuentro del filósofo con la Verdad.

Pero el pueblo no sabe filosofar. Luego de hablar con Dios, Moisés, filósofo y profeta al mismo tiempo, necesitó vestir la verdad con imágenes, con palabras, con frases que la gente pudiera entender. Por eso habló en términos de antropomorfismo: "Dijo Dios", "Extendió el Señor su mano", "Se encolerizó Dios". Era el modo en que el pueblo-niño podía captar esas verdades.

La función del filósofo-profeta es, justamente, educar

al pueblo. Para que algún día llegue a pensar, es necesario, provisoriamente, hablarle en términos infantiles. Así se explica la doble verdad. Bajo los vestidos atractivos y vistosos se insinúa la verdad en estado puro, desnuda de todo atavío. Solo los filósofos pueden llegar a la verdad desnuda, los hombres la entienden, perciben sus formas gracias a los vestidos.

UN SOLO DIOS Y MÚLTIPLES RELIGIONES

Por eso, en virtud de esta doble verdad de la que hablaba Maimónides, las religiones son distintas. El encuentro es personal, es de uno mismo y de nadie más. Las religiones corresponden a un tiempo, a un pueblo, a una cultura, a un correlato de lengua, de imágenes, de metáforas, con las que se “viste” la fe. Si Dios es uno, la fe es una. Si las religiones son múltiples, se debe a que cada una de ellas es una construcción realizada en otra cultura, con otros elementos. Como decía Jacob Burckardt, historiador suizo del siglo pasado, en sus *Reflexiones sobre la historia universal*:

“Una religión poderosa se pone de manifiesto en todas las cosas de la vida y tiñe con sus colores todos los movimientos del espíritu y todos los elementos de la cultura. Con el tiempo, sin embargo, todas estas cosas reaccionan, a su vez, sobre la religión; más aún, el verdadero núcleo de esta puede ser sofocado por el círculo de representaciones e imágenes que ella había hecho entrar antes en su esfera.

“[...] Jamás ha habido una religión por completo independiente de la cultura de los pueblos y de las épocas respectivas. Justamente cuando con ayuda de documentos sagrados, tomados en sentido literal, la religión impera de un modo más soberano y todo parece regirse por ella, cuando ella se enlaza con la vida entera, esta vida influye también indefectiblemente sobre ella, se enlaza también con ella. Hasta que llega un momento en que estos íntimos enlaces con la cultura ya no representan para ella una ventaja, sino un auténtico peligro”.

Es nuestro deber narrarle al lector que existieron judíos de la época de Maimónides, y otros posteriores, que vieron en la obra del maestro elementos peligrosos, de herejía, de

apostasía. Y bien sabemos que para odiar, censurar y quemar no hay que hacer gran esfuerzo. En París se juntaron judíos con dominicos y se pusieron de acuerdo al menos en este punto: había que hacer desaparecer el pensamiento de Maimónides, para ello quemaron públicamente sus obras, en especial la *Guía de los perplejos*.

Ya lo había enseñado Atenas al condenar a Sócrates: el que piensa es un peligro. Y en esto no hemos avanzado demasiado. Todas las épocas, todos los pueblos, todas las sociedades han tenido y tienen su edad oscura.

TOMAS DE AQUINO: EL GIGANTE DEL CRISTIANISMO

Tomás de Aquino es considerado el gigante del cristianismo. Ha sido él el constructor de un edificio que contuviera la fe en sus fundamentos esenciales, sin traicionar en ningún punto el credo de la Iglesia, y que integrara, al mismo tiempo, los conceptos capitales de la filosofía, representada en particular por Aristóteles.

“Su constitución corporal era impresionante. Fue preciso ampliar su pupitre con el fin de que le fuera posible sentarse en él para estudiar.” Esto lo comenta Wilhelm Weischedel en su libro *Los filósofos entre bambalinas*, con la intención de desmitificar el concepto equivocado de que las ideas finas buscan asilo en cuerpos finos y macilentos. Cierta forma más sutil del prejuicio parece establecer el aspecto que se supone debe tener cierta gente. Los directores de orquesta deben ser melenudos; las sopranos, gordas, y los filósofos, estudiosos e investigadores deben poseer estructuras físicas enjutas, rostros serios y pálidos ya que el encierro perpetuo entre libros ha de privarlos de las caricias solares. He aquí, entonces, una buena imagen para acabar con esos mitos: Tomás, hombre de profunda fe y de intensa meditación, sabio, filósofo y hombre religioso, es un sujeto corpulento, robusto y seguramente de mejillas encendidas.

Siendo joven, Tomás se hizo monje mendicante en la Orden de los Dominicos. No le interesaba el mundo, el mundanal ruido. La pobreza exterior y la riqueza interior eran su

anhelo. Pero, como ya hemos visto, todo hombre que piensa representa un peligro para los demás. Fue prohibido en la Universidad de París. Dicen que hasta su propia familia le fue adversa. Una cosa era el estado eclesiástico —que era muy bien visto, y otorgaba prestigio—, y otra, ser un monje mendicante. Se sentían ofendidos. Un día enviaron a su celda a una joven para que lo tentara con su belleza. Dicen que Tomás se puso de pie, tomó un leño del hogar y así caminó hacia ella. La hermosa dama emprendió inmediatamente la fuga. “No esperaba nada en absoluto de la existencia externa y llegó a rechazar incluso el arzobispado de Nápoles, que le fuera ofrecido. Lo único que le interesaba conservar era su libertad interior...”

Tomás no realizó, como Averroes, una síntesis, sino que distinguió fe de razón, y estableció sus respectivos campos de acción. La teología se refiere a lo sobrenatural. La razón tiene por objeto lo natural, el mundo exterior, y lo que en él se halla. Para eso todos por igual disponemos de sentidos y de inteligencia. Naturalmente, hay que cultivarlos.

La razón puede alcanzar también cierto grado de conocimiento de Dios, pero está definitivamente limitada en ese terreno. Sin la ayuda de la revelación y de la fe, el hombre no puede alcanzar a conocer los misterios de la Trinidad y del pecado. Dios es el comienzo de todo, es cierto, pero no el comienzo en nuestro conocimiento. Dios está al final de un largo derrotero y de un no menos largo esfuerzo por recorrer ese derrotero. Empezamos por lo exterior, por el mundo, por los sentidos; luego interviene el intelecto, y, finalmente, de modo gradual, vamos ascendiendo hacia las esencias; Dios nos aguarda al final del camino, en la cima de la escalera, como en el sueño de Jacob. El mundo creado es el efecto de Dios, que es su causa. Por lo tanto, debemos remontar todos los efectos, para luego ir escalando la montaña que conduce a la Causa Primera. Por las obras de Dios tomamos conciencia de la existencia de Dios, pero no alcanzamos un conocimiento profundo.

Entre el mundo finito y el mundo infinito había una gran brecha. Tomás logró zanjarla con razonamientos, pero la brecha existía. Este fue el gran punto de conflicto. Duns

Escoto, discípulo de Tomás, se centró en esta brecha, en este vacío entre Dios y mundo: ¿cómo hacemos desde aquí, desde abajo, para llegar a Dios?

Dios se manifiesta al religioso por medio de la revelación. Re-revelación es caída del velo. La revelación es un milagro, algo que la razón no puede absorber ni explicar. Dios se reveló, se mostró, se manifestó a los fundadores de las religiones, a Abraham, a Moisés y a Jesús. Ellos fundaron las religiones. Por consiguiente, las religiones contienen la revelación en su doctrina. (También los musulmanes, por cierto, parten de la revelación.) Es por ese motivo que en materia de fe no debemos aspirar al conocimiento, sino que debemos entregarnos a la revelación.

La gran obra de Tomás de Aquino se denomina *Suma teológica*. Es una especie de enciclopedia que trata todos los temas de la teología desde una perspectiva aristotélica, con el gobierno de la razón, pero bajo el ojo vigilante de la Iglesia Católica.

Santo Tomás escribió también, alrededor de 1264, tres años antes que la *Suma teológica*, una *Suma contra los gentiles*, es decir los infieles. Allí explicó con gran claridad la diferencia entre fe y verdad racional. ¿Por qué es necesaria la revelación, es decir que Dios revele al hombre los artículos de la fe? ¿No es capaz el hombre, dotado por Dios de entendimiento, de alcanzarlos gracias a su propio pensamiento? ¿No confía Dios en el hombre hecho a su imagen y semejanza? Ya vimos una respuesta, la de la doble verdad sugerida por Averroes, el musulmán, y aceptada por Maimónides, el judío. Tomás propuso lo siguiente:

“Algunos juzgan que quizá no deberían someterse a consideración del hombre aquellas verdades que su razón no puede investigar debidamente; porque la sabiduría divina ha provisto a cada uno según su naturaleza. Y así, debemos demostrar que es necesario que se presenten al hombre, a fin de que sean creídas por él, aquellas verdades que exceden la capacidad de su razón”.

Según Tomás de Aquino, el hombre está destinado a un bien superior que no es de este mundo, y por tanto es necesario dotarlo de aquellos instrumentos —la fe— que exce-

den los límites de este mundo, de la mente y la capacidad humanas.

“Este es el fin principal de nuestra religión cristiana, que de un modo especial promete bienes eternos y espirituales, y nos propone muchas cosas que exceden la capacidad de los sentidos humanos.”

LA RAZÓN Y LA FE

Razón y fe no se oponen, pero tampoco se concilian. Son mundos diferentes, implican experiencias distintas y caminos disímiles. La revelación se da; la verdad racional, debe ser buscada. Trabajamos, nos esforzamos y la encontramos. Según Paul Tillich, teólogo y filósofo protestante, este planteo, abierto por Tomás de Aquino y ratificado por Duns Escoto, es el camino que conduce a la ciencia moderna y devuelve al hombre sus posibilidades de radicarse con la razón en el mundo exterior, independientemente de la religión que profese.

“El conocimiento cultural, el conocimiento de la ciencia, es completamente libre y autónomo; el conocimiento religioso es heterónomo”, dice Tillich en *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente*. La ciencia es autónoma, es decir funciona por sí misma y con sus propias fuerzas. Es la consecuencia del hombre pensante frente al mundo. Lo religioso, la fe, es heterónomo, viene de afuera, de la autoridad, de la Iglesia, de la tradición, que a su vez tiene su punto de partida, según dijimos, en la revelación.

Tillich se apoya en Tomás de Aquino para mostrar la diferencia entre la filosofía católica y la filosofía protestante. El catolicismo de Tomás de Aquino divide la realidad en dos mundos, uno accesible solo por la revelación, y otro, al que se accede por el entendimiento y la razón. En calidad de protestante, dice Tillich:

“No estoy dispuesto a aceptar la doctrina tomista según la cual la razón existe en un ámbito, y la revelación en otro. La cosmovisión católica es dualista por esencia: naturaleza y super-naturaleza. El protestantismo, por su parte, se une al Renacimiento en la tendencia monista. Monista en el sentido de

que presenta un mundo divino [...] El protestantismo se inclina con énfasis hacia el secularismo, las actividades de la vida cotidiana, mundanas, terrenales. Esto se expresa con toda claridad en las palabras de Lutero acerca del valor de las tareas hogareñas en comparación con las monacales [...] El trabajo doméstico tiene más valor que el ascetismo de los monjes”.

Esta discrepancia es digna de meditación, ya que no se trata en ningún caso de saber quién tiene razón. Contraponer distintas visiones de distintas religiones y corrientes es el camino propio de la filosofía: discutir cada tema en el contexto de ese tema. El catolicismo de Tomás frente al de San Agustín, por ejemplo. La posición luterana y sus finalidades.

Cada pensamiento persigue un fin, se orienta en determinada dirección. Y eso es lo que debe preguntarse el lector: ¿adónde quiere llegar Maimónides? ¿Adónde, Averroes?

En estos tres casos, apoyados en diferentes tradiciones, todos llegaron al mismo punto: la vida contemplativa superior, que nos permite captar la esencia de Dios. Lo demás es accidente. Lo demás, todo lo que hacemos aquí en la Tierra, es pasajero, no tiene mayor trascendencia. Los tres son movidos por una pasión intelectual.

Dios es intelecto. Gracias a su humana inteligencia, a su limitado intelecto, el hombre se contacta con el Gran Intelecto; “ve a Dios”, como lo hizo Moisés. ¿Y cómo lo hizo? La Biblia dice que subió a la montaña y ahí, en la soledad de la cumbre, se encontró con Dios “cara a cara”. Maimónides no dudaba de que se trataba de un ascenso intelectual, de un “cara a cara” que es, en verdad, intelecto dentro del intelecto.

Para Maimónides la moral era una necesidad de la vida en sociedad. Pensaba que gracias a ella podemos estar tranquilos y seguros, y dedicarnos a los libros, a la investigación, al estudio, contactarnos con el Gran Intelecto. Para Tomás de Aquino, la moral era *motus rationalis creaturae ad Deum*: “un movimiento racional de la criatura hacia Dios”. Si la aspiración moral es divina, su concreción, no obstante, es totalmente humana y terrenal.

La aspiración suprema es Dios, y el último deseo es superar esta realidad temporal, incluso la vida práctica y moral, para alcanzar el grado superior de la vida contemplati-

va. Así lo explica el gran tomista argentino Octavio N. Derisi: "La inteligencia ocupa así, en el sistema tomista, la supremacía de la vida del espíritu y del hombre. Es la fuente y la organizadora de la vida humana en el tiempo, la que gobierna con sus normas toda la actividad espiritual...".

Pero todo lo que hacemos tiene una finalidad "de otro mundo": alcanzar la eternidad en Dios, en El en calidad de Intelecto en acto puro y absoluto, y eso se logra solo y tan solo cuando el alma se desprende del cuerpo.

"Una vez rotos los lazos del cuerpo —continúa Derisi—, el alma humana se posee inmaterial o cognoscitivamente a sí misma, como objeto formal propio, y en su ser espiritual comienza a conocer de un modo superior las realidades supremas del espíritu y especialmente a Dios."

**PIENSO, POR LO TANTO
EXISTO...**

EL RENACIMIENTO

El concepto “renacimiento” alude a un “volver a nacer”: algo estaba muerto, o aletargado, y de pronto ha cobrado vida nuevamente, ha reaparecido como el sol en el horizonte luego de una larga noche. El Renacimiento sucede así a la noche de la Edad Media, calificada como época oscura debido al dominio absoluto que ejercían las religiones, la caza de brujas.

El Renacimiento se caracterizó por el intento de abandonar las sombras. Ya no era menester repetir lo que decía Aristóteles en la versión de Avicena o de Tomás de Aquino o de sus intérpretes. Aparecieron los textos originales, y cada cual estaba facultado para leerlos y entenderlos de acuerdo con su razón y sin respetar tradición religiosa alguna. Durante el Renacimiento *renació* el mundo clásico, el de Grecia y también el de Roma, en todo su esplendor, en las artes, la filosofía, las ciencias. Pero, fundamentalmente, fue el momento histórico en que el hombre se descubrió a sí mismo en su potencia creadora.

El hombre del Renacimiento soñaba con abarcar el mundo entero en su saber, en su sentir. Nada de lo humano le era ajeno. Como lo definía Terencio, era el Humanismo. Hacia fines del siglo XV, Pico della Mirandola, uno de los distinguidos humanistas del Renacimiento, en su *Oratio de hominis dignitate* (Discurso acerca de la dignidad humana), imaginó que Dios le hablaba a Adán de este modo:

“Adán, no te he señalado ningún puesto preciso, no te he dado una figura propia ni te he conferido un patrimonio exclusivo para que tú mismo, escogiendo de acuerdo con tu propio deseo y determinación cualquier puesto, cualquier figura y cualquier don, puedas hacerlos tuyos. Tú eres el único a quien no detienen las trabas o impedimentos. Te he colocado en el centro del mundo para que desde allí puedas contemplar y ver mejor todo cuanto está a tu alrededor... Puedes degenerar hasta convertirte en animal, o puedes regenerarte hasta llegar a lo divino. Si cultivas en ti mismo el poder de la razón, te convertirás en un ser celestial; si sigues a la inteligencia, serás hijo de Dios y ángel”.

Ha surgido un hombre nuevo. El cuerpo humano, que hasta ahora en las diversas manifestaciones artísticas solo se representaba como continente del alma, cobró una nueva significación. Ese cuerpo humillado y desvalorizado en el arte pasado será, en las obras de este período —aun en pinturas de contenido bíblico—, el anuncio de un nuevo mundo y reivindicará la sensibilidad, la sensualidad.

La Piedad y el *Moisés* de Miguel Angel, *La última cena* de Leonardo, son seres ligados con lo divino pero sumamente humanos, terrenos, palpables, sensuales. Seres de esta Tierra, de esta realidad. Individuos. Personas, no ideas, tampoco conceptos. Carne carnal llena de alma espiritual. Sujetos únicos, incomparables, absolutos en su ser propio y privado. Al respecto, Jacob Burckardt en *La cultura del Renacimiento en Italia* asegura:

“Durante la Edad Media, las dos caras de la conciencia [la que da al mundo exterior y la que se relaciona con el interior mismo del hombre] permanecían ocultas por un velo, en un estado de ensueño o semivigilia. El velo estaba tejido por la fe, la puerilidad y la ilusión; mirando a través de él, el mundo y la historia aparecían teñidos por maravillosos colores y, conforme a esto, el hombre solo se reconocía como raza, pueblo, partido, corporación, familia; en fin, su existencia era siempre una forma de lo universal. Italia fue el primer país donde este velo comenzó a rasgarse [...] el hombre se torna individuo espiritual y se reconoce plenamente como tal”.

La religión continuó siendo lo que era. El dogma no se modificó. Se mantuvieron los ritos y costumbres religiosas. Y sin embargo... algo se movía, como dirá luego Galileo Galilei

en otro contexto. La explosión creativa del Renacimiento fue el relámpago que brotó pra iluminar y sacudir una edad oscura a causa del **dogmatismo** aún imperante en ciertas instituciones, por ejemplo la Inquisición, que desde el siglo XII no dejaba de perseguir herejes, reales o inventados. Surgió así una nueva visión, llena de luz, porque desplegaba todas las fuerzas del hombre en cuanto ente creador y espléndido. El Renacimiento buscó derrumbar los muros del pasado.

La historia, los cambios en las ideas y las concepciones, es lenta, muy lenta. Este nuevo paso era el de un bebé que exploraba el universo y que iría creciendo. El despliegue comenzó alrededor del año 1400; luego, mucho más allá del Renacimiento, produjo su gran explosión en 1789 (con la Revolución Francesa, símbolo de la caída de una autoridad absoluta) y concluyó, simbólicamente hablando, con la muerte de Dios, proclamada por Friedrich Nietzsche a fines del siglo XIX. Ese paso aún continúa dejando huellas, porque el camino no ha concluido y la historia avanza, aunque con paso lento y parsimonioso. Las sombras nunca terminan de retirarse por más que los soles radiantes del progreso, de la razón, de la inteligencia y de la libertad pretendan gobernar.

Aún hoy las sombras están ahí, agazapadas a veces, y otras, salen a la luz del día y continúan blandiendo su flamígera espada del retroceso, de la caverna. Dicen que en el ser humano coexisten todas sus edades. Aun cuando llega a la madurez, en algunos momentos es un niño, en otros, un adolescente. Así sucede con las edades de la historia. El pasado parece borrado, pero no, está ahí y no se resigna a retirarse. Por eso la historia es tan lenta en sus avances, sobre todo en los avances más importantes, en los de los valores morales y el crecimiento de la persona libre.

De modo que en toda época puede decirse: nada ha cambiado. Los hombres siguen creyendo en Dios, en el amor, en la familia. Sigue habiendo justos e injustos. ¿Cuál es, entonces, la novedad?

He ahí la difícil y delicada pregunta. ¿Cuál fue la originalidad del Renacimiento? ¿Qué novedad había en la Capi-

lla Sixtina decorada por Miguel Angel? Allí figuraba la historia de la creación y los relatos bíblicos. Pero también lo veíamos en los vitrales de las basílicas y catedrales de la Edad Media, o en las imágenes de El Giotto.

El contenido es el mismo, la forma es distinta. El tema es el mismo, pero otra es la actitud, la perspectiva; otro es el mensaje. Miguel Angel muestra a Dios creando a Adán —otros artistas habían representado ya esa escena—, pero ahora Dios y Adán se rozan los dedos de sus brazos extendidos. Sus cuerpos, divinos, portentosos, no difieren en nada.

Resurgía el interés por las formas del cuerpo y los artistas se entregaban al estudio de la anatomía. Pero el cambio se anunciaba con timidez, y aquellas audaces e innovadoras representaciones se escondían bajo los temas clásicos, religiosos, bíblicos. Había que tener cuidado. Protegerse de los inquisidores, de los censores que, como siempre, acechan contra todo cambio. Pero lenta y paulatinamente, salía el sol.

También Nicolás de Cusa, filósofo y teólogo renacentista, le hablaba a Dios, porque se sentía pleno de fe. Su obra *De visiones Dei* es un testimonio de ello:

“Cada rostro que mira al tuyo al mirarte no ve sino el suyo mismo, porque ve su propia verdad. Y así como cuando miro ese cuadro desde el este me parece que no fuera yo quien lo mirara sino que es el cuadro el que me mira, y lo mismo sucede si lo contemplo desde el oeste, o desde el sur, de igual modo se comporta tu semblante con cuantos te contemplan... Pues el hombre solo puede juzgar como ser humano...”.

Por su parte, René Descartes enseñará, ya a comienzos del siglo XVII, que el método es fundamental en la búsqueda de la verdad, y para todo esfuerzo del pensamiento. Por eso escribe sus *Reglas para la dirección de la mente*, con las que pretende guiar el entendimiento de cada cual, a fin de que no se disperse en caminos vanos y confusos:

“Los estudios de esta clase llevados sin orden y las meditaciones confusas oscurecen la luz natural y ciegan los espíritus. Todo el que se acostumbra a marchar de esta forma en las tinieblas, debilita de tal manera la agudeza de su vista que en adelante no puede soportar la luz del pleno día”.

Y concluye Descartes:

“Es preferible no pensar jamás en investigar la verdad de cosa alguna, que hacerlo sin método”.

Las frases tienen resonancias diferentes en generaciones distintas. En su obra Descartes enfoca al ser humano como ser físico y como ser psíquico. Aseguran los comentaristas que las *Reglas para la dirección de la mente* ha influido notablemente en corrientes posteriores de corte mecanicista que enfocaban al hombre como si fuese una “máquina”. La más famosa, tal vez, sea *L’homme machine*, de Julien Offray de La Mettrie (1709-1751). Por otra parte, ¿era una muestra de humildad la de Nicolás de Cusa cuando afirmó que “el hombre solo puede juzgar como ser humano”? En el contexto monástico del año 1100 tal vez podría tratarse de ello: el hombre se humilla en su incapacidad de alcanzar lo divino. Pero en el contexto del Renacimiento, que abarca desde fines del siglo XIV hasta comienzos del XVII, la frase esconde altivez: el orgullo del que sabe que su saber es limitado, que está marcado por su subjetividad, pero que, a la vez, no existe otro saber.

Ha nacido el sujeto. No hay otra mirada que la suya. Y la del otro. Cada mirada es insustituible y todas las miradas juntas son necesarias. En nuestro siglo, dirá José Ortega y Gasset, en *Verdad y perspectiva*:

“La verdad, lo real, el universo, la vida, se quiebra en facetas innumerables, en incontables vertientes, cada una de las cuales concierne a un individuo. Cada hombre tiene una misión de verdad. Allí donde está mi pupila no cabe otra: lo que ella percibe de la realidad no lo percibe pupila alguna. Somos insustituibles, somos necesarios”.

Nicolás de Cusa llevó esta reflexión a nuestra idea de Dios, y a la pluralidad de imágenes que de El producen los seres humanos:

“Oh Señor, ¿de qué naturaleza maravillosa es tu rostro que el joven, si quiere concebirlo, debe representárselo juvenil; el hombre viril, viril; el anciano, senil? En todos los rostros aparece, velado e inescrutable, el rostro de todos los rostros, que solo es posible contemplar sin velos una vez que se haya elevado uno por encima de todos los rostros y haya penetrado en esa secreta y oculta región del silencio en la que no queda ya nada del conocimiento y concepto del rostro”.

El conocimiento no puede ser sino humano. Al ser humano, no puede ser sino subjetivo. ¿Cómo lograr un saber objetivo de Dios? Des-conociendo. Místicamente. Ingresando en el rostro sin rostros.

Esto era misterio y era poesía, y era también una audacia inconcebible antes del Renacimiento. Ya no se hablaba de Dios en términos de fríos razonamientos. Tampoco se estaba invocando la antigua fe con sus dogmas. El sujeto buscaba su experiencia personal de lo divino y con toda la fuerza de su ego hablaba, se expresaba. Era Adán que rozaba la mano de Dios. Era apenas el comienzo de una nueva conciencia, el renacimiento. El hombre no se había alejado de Dios, estaba *con* Dios. *Junto* a Dios, ya no *debajo* de Dios. Era el rostro que se reflejaba en el otro rostro. Con su rostro se imaginaba a Dios, pero en el rostro de Dios veía su propio rostro.

Lentamente esas dos imágenes, Adán y Dios, se irán alejando; lenta y progresivamente, con la lentitud característica de la historia y de los hombres.

LA REVOLUCIÓN COPERNICANA

Nicolás Copérnico estudió astronomía y matemáticas, derecho canónico y medicina. Construyó un observatorio desde donde siguió el curso de los astros. Llegó así a la conclusión de que la Tierra y todos los planetas giraban alrededor del Sol. Pero demoró la publicación de *De revolutionibus orbium coelestium* por temor a la censura eclesiástica.

Sin telescopio, la teoría heliocéntrica se anticipaba a la de la gravedad de Newton, explicaba el aparente movimiento diario de los cielos y establecía la esfericidad y el triple movimiento de la Tierra. Sin embargo, la reacción que provocaron sus conclusiones puede sintetizarse en las palabras de un crítico de su época: "Ningún hombre cuerdo que posea el más mínimo conocimiento de la física podrá creer que la Tierra se bambolee arriba y abajo y alrededor del Sol, pues a la menor sacudida veríamos derrumbarse ciudades y fortalezas, torres y montañas".

GIORDANO BRUNO Y EL DIOS INMANENTE

Giordano Bruno pasó gran parte de su vida como clérigo en el convento de Santo Domingo, en Nápoles. En 1575 recibió el título de doctor en Teología. Es necesario aclarar que el término “doctor” en latín significa “el que más sabe”, el más docto. (Hoy, que tantos “doctores” abundan en las calles del mundo, conviene conocer la etimología de ciertas palabras.) Claro que, a diferencia de los tiempos actuales, en el pasado la gente estudiaba *todo* el saber y no eran expertos en un pequeño sector del conocimiento humano, sino en todas y cada una de sus facetas, puesto que no había porción del saber que no tuviera relación con el resto: teología, literatura, filosofía, física, astronomía, todo formaba parte del conocimiento. El especialista es un espécimen de nuestros tiempos, eficientes y productivos. En la antigüedad el amor al saber era tan amplio que generaba una ansiedad nunca satisfecha. Y también cierta humildad, ya que todo lo que se sabe no hace más que denotar el vasto campo de lo que aún falta saber.

A eso se dedicaban Bruno y sus colegas renacentistas: a conocer más y más. Es decir investigar, experimentar, buscar, indagar. Esta ansiedad le procuró, por cierto, múltiples enemigos. Quienes no saben, o creen que saben, odian profundamente a los que realmente saben. Los primeros suelen detentar el poder y los segundos, desde Sócrates a nuestros días, han de emprender la fuga, el exilio. Es lo que le ocurrió a Giordano Bruno.

Giordano Bruno era un magnífico candidato a hereje: pensaba por cuenta propia y no se sometía a Aristóteles ni a la escolástica medieval. Hacía ciencia, experimentaba. Por lo tanto, era peligroso, aún para el brillante Renacimiento. Huía de exilio en exilio. Despertaba la admiración de París, Londres, Praga.

Un día, un alumno, celoso, loco de envidia, entregó los escritos secretos de su maestro al Santo Oficio, y Bruno fue tomado prisionero y procesado por hereje en Venecia. Sus verdades no coincidían con las de las Escrituras.

Bruno se defendió apelando a la teoría de la doble verdad, ya enunciada por Averroes trescientos años atrás. La verdad de la fe es metafórica y revelada, la verdad de la ciencia se demuestra y se refuta. Al advertir que sus palabras eran inútiles, que ya no podría defenderse, Bruno se arrepintió públicamente de sus ideas. Pero sus jueces no debieron creer en su falsa confesión: de Venecia pasó a los calabozos de la Inquisición en Roma.

Era el año 1593. En 1600 el Papa emitió el fallo que declaraba que Giordano Bruno era un apóstata, un hereje, y se lo condenó a la hoguera. El 17 de febrero de 1600 el fuego consumió públicamente su cuerpo.

¿Qué había pensado? ¿Qué había dicho Bruno, que tanto logró exasperar a los hombres del poder? He aquí un párrafo de uno de sus textos, *El infinito universo y el mundo*:

"Nunca debe valer como argumento la autoridad de cualquier hombre, por excelente e ilustre que éste sea... Es sumamente injusto plegar el propio sentimiento a una reverencia sumisa hacia otros; es propio de mercenarios o esclavos, y contrario a la dignidad de la libertad humana sujetarse y someterse; es suma estupidez creer por costumbre inveterada; es cosa irracional conformarse con una opinión a causa del número de quienes la detentan. Por el contrario, es preciso buscar siempre una razón verdadera y necesaria, y escuchar la voz de la naturaleza".

Sobre tales ideas se asentará, más tarde, la Edad Moderna. Giordano Bruno, como todos los grandes hombres, se anticipaba a su época. Como lo será luego Baruch de Spinoza, filósofo holandés del siglo XVII, Bruno fue profundamente religioso. No con respecto al culto, sino al sentimiento. Por ese motivo, no podía tolerar que Dios estuviera recluido en ciertas esferas del ser y de la realidad, y ausente de las demás. Dios, decía Bruno, está en todo. Todo está lleno de divinidad. Dios es **inmanente**, está dentro de todo ser. (La doctrina clásica de la Iglesia separa el Cielo de la Tierra y hace de Dios algo trascendente, de una naturaleza distinta, algo que está más allá de nuestro mundo.) Dice Rodolfo Mondolfo, el filósofo italiano que huyó del nazismo y marcó un hito en la filosofía argentina contemporánea, en su obra *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*:

“La doctrina bruniana de la inmanencia de Dios en la totalidad del universo y en cada uno de los seres, postula que todos los hombres, y todo el universo, poseen en su propia interioridad una necesidad incoercible de infinitud. Así, gracias a su afirmación de la presencia inherente de lo divino en todo lo creado, que estimula, enciende y mueve a todo espíritu, Bruno se encuentra llevado a reconocer la universalidad de la potencia, y la aspiración cognoscitiva a un progreso continuo e infinito”.

Progreso continuo e infinito: nada está cerrado, todo está abierto; nada es definitivo, todo puede avanzar, cambiar, modificarse. El conocimiento no posee límites ni autoridades.

Y el hombre, imbuido de infinito, se lanzó al infinito en un mundo pletórico de infinito. Dios, alma del universo, está presente en todo ser y, por lo tanto, todo ser es un espejo de lo divino y está ligado a los demás seres del universo, las plantas, las piedras, los vientos, porque en todos hay un destello de aquella alma universal, y eso los liga infinitamente en un acto de amor infinito. Eso decía Bruno. Algunos no supieron —no quisieron— comprender. Su cuerpo pereció en la hoguera, no sus palabras.

GALILEO GALILEI Y EL ORDEN DEL UNIVERSO

El Renacimiento significó la transición hacia la Modernidad: mediante un pulatino movimiento de piezas, la razón quedó en el centro y la religión, en la periferia. El gran descubrimiento de Galileo, anticipado por Copérnico, fue que la Tierra era apenas una de las tantas motas cósmicas que daban vueltas alrededor del Sol: esta idea alteró toda la concepción del universo. Ya nada sería igual.

¿Por qué fue tan perseguido Galileo? ¿Por qué la Inquisición lo amenazó con la muerte a menos que se retractara de sus afirmaciones? Es que Galileo, indirectamente, rompía todo un mundo de estructuras y de jerarquías. Si la Tierra no era más el centro del universo, entonces todas las jerarquías, todos los órdenes podían alterarse. Lo que estaba en peligro era el poder, el poder religioso, político, económico. El poder necesi-

ta ejes y rotaciones en torno de los ejes. Como lo señaló con metafórica precisión Bertolt Brecht en su *Vida de Galileo*:

"Cuando el Todopoderoso lanzó su gran 'hágase' al Sol le dijo que, por orden suya, portara una lámpara alrededor de la Tierra como una criadita en órbita regular.

"Pues era su deseo que cada criatura girara en torno a quien fuera mejor que ella.

"Y empezaron a girar los ligeros en torno a los pesados, los últimos en torno a los primeros, así en el cielo como en la Tierra, y alrededor del Papa giran los Cardenales.

"Alrededor de los Cardenales giran los Obispos, alrededor de los Obispos giran los secretarios, alrededor de los servidores giran los perros, las gallinas y los mendigos..."

Eso es orden. Y el orden reclama jerarquías, superiores e inferiores. Cuando alguien subvierte ese orden es perseguido por alguna Inquisición, porque pone en peligro el sueño y la siesta de los hombres que reposan amparados en su poder, solo y tan solo cuando hay un orden establecido, un orden concebido para siempre. La subversión de Galileo consistió en suponer que las autoridades ya no eran necesarias, que era posible una subversión y una movilidad del poder a medida que la verdad y el progreso se movilizaban. Ya no existía el "para siempre". El descubrimiento de Galileo simboliza la esencia de la Modernidad.

* * *

Quienes sustentan el poder quieren que los ejes y las rotaciones en torno de los ejes —ejes de poder— sean para siempre. No se trata de establecer la anarquía, porque sin principio o gobierno (an-arjé) la existencia no sería posible y el caos lo ocuparía todo. Se trata de establecer la legitimidad y, al mismo tiempo, la transitoriedad de cualquier orden. Se trata de reevaluar continuamente a nuestros gobernantes, nuestras leyes, nuestros principios. Es el único modo de otorgarles validez, y de hacer justicia.

* * *

EL DESAFÍO DE PENSAR

Galileo descubrió, como Leonardo, como Bruno, como todo el Renacimiento, el poder del individuo, del sujeto humano. Así como Dios era el creador del mundo, el sujeto humano era el creador del saber del mundo. No debía consultar libros, ni autores consagrados. Bastaba con consultar la experiencia y su propio entendimiento. El hombre del Renacimiento confiaba en sus sentidos, en su propia mente y entendimiento. No veía límites ni barreras, era un verdadero audaz.

Galileo fue el primero en construir un telescopio; con él descubrió el verdadero movimiento de los astros y, al mismo tiempo, puso en evidencia el movimiento del conocimiento. En su *Diálogo sobre los dos sistemas máximos del mundo*, escribe Galileo:

“Es cierto que el intelecto divino conoce más verdades que el nuestro. Mas creo que las pocas verdades que el intelecto humano comprende igualan a las divinas en lo que respecta a la certeza objetiva...”.

El arte es cosa mental, afirmaba Leonardo da Vinci. La ciencia es primero hipótesis, cosa mental, y luego comprobación experimental, enseñaba Galileo. La verdad está ahí, pero si yo no la descubro, no está. Sujeto y objeto dependemos recíprocamente el uno del otro. La Tierra se mueve, el conocimiento se mueve, todo se mueve. Lo fijo e inerte es cosa del pasado; moderno significa en movimiento perpetuo, en cambio, en revolución.

Antes, para saber, había que indagar en El Libro (la Biblia). Ahora el conocimiento radica en la mente humana capaz de leer en otro libro, el libro de la naturaleza, escrito, según Galileo, en signos matemáticos.

La Tierra ya no ocupa el centro del cosmos, pero el hombre es el centro del universo: todo gira en torno de él. Su superioridad se cifra en ese Yo pienso, Yo descubro la verdad, Yo digo qué es el mundo. En términos de Ernst Cassirer, filósofo contemporáneo: “Al encontrar el yo en sí mismo, y los principios por los cuales conoce el cosmos como infinito, el hombre se ubica a la misma altura que éste”.

Adán roza los dedos de Dios.

EL YO ENTRA EN ESCENA

El hombre moderno se basta a sí mismo. El hombre moderno afirma "soy el eje del mundo" aunque la Tierra no sea el eje del universo. Y soy el eje del mundo porque desde mi razón, desde mi pensamiento, determino qué es el mundo. Dios pudo haberlo creado, pero soy yo quien dice qué significa eso que está ahí y que se llama mundo. Existo y pienso. Pienso y existo.

Sin embargo, mientras estudiamos estrellas, la ley de gravedad, la composición de los cuerpos, el rumbo de los cometas, la clorofila y, finalmente, el átomo, mientras manifestamos esa prescindencia del pensar libre y científico, por debajo, en el fondo, en el inconsciente diríamos hoy, sigue latiendo la pregunta esencial: la pregunta por Dios. El tema no es la existencia o inexistencia de Dios. No se trata de hallar sus huellas evidentes como quien rastrea la presencia del carbono. Dios no es un tema de análisis más. Hallar a Dios significa encontrar una dirección.

* * *

Cualquier teoría que usted estudie, aun si trata de la electricidad o de un planeta remoto, supone una determinada visión del mundo. Si algo puedo enseñar, quisiera enseñar esto: cuando lea filosofía, o estudie ciencias, o se instruya en artes, pregúntese siempre: "Todo esto, ¿adónde conduce?"

* * *

DESCARTES O EL PODER DEL PENSAMIENTO

“Pienso, por lo tanto, existo.”

Esta afirmación de Descartes, el gran filósofo francés, es considerada el emblema de la Modernidad. Sin embargo, su razonamiento ya había sido desarrollado, idénticamente, por Agustín de Hipona alrededor del año 400. De esta coincidencia cabe extraer una conclusión importante: unos 1200 años después de Agustín, Descartes expuso una idea similar que aquel, y revolucionó el pensar de su tiempo. En tiempos de Agustín, esta afirmación, formulada con mínimas diferencias de estilo, pasó inadvertida. ¿A qué se debe este curioso fenómeno? He aquí un tema digno de reflexión y bien vale la pena que nos detengamos en él.

Cuando una idea se vuelve trascendente, movilizante y pone en vilo a toda una sociedad, su fuerza no está en sí misma, sino en el contexto social y espiritual en el cual ella surge. Una idea no es el razonamiento que desarrolla, sino el ambiente en que germina y las consecuencias que provoca. El contexto es determinante. Antes de Freud, por ejemplo, ya en Spinoza y en otros autores se había insinuado la teoría del inconsciente. Pero la idea de una realidad subterránea más allá de la razón “prendió” a comienzos del siglo XX. El siglo XX la necesitaba; los siglos anteriores no se veían representados en aquel descubrimiento.

Muchos hombres de todos los tiempos predicaron la no existencia de Dios. Pero cuando Nietzsche, a fines del siglo

pasado, afirma “Dios ha muerto”, la frase tiene un impacto universal conmovedor. El mundo se estremece. Nietzsche está pronunciando algo que todos, o al menos una amplia mayoría de la humanidad, venían sospechando, pero no se atrevían a exteriorizar en esos términos. Ya lo había sugerido Charles Baudelaire, el poeta maldito, al afirmar que el mayor descubrimiento del hombre moderno había sido la no-existencia del pecado.

Volviendo a Agustín y a Descartes, una idea incide en la realidad cuando la representa, la resume, la expresa. Dicho de otro modo, cada siglo, cada época engendra sus propias ideas.

La afirmación de Descartes, en boca de Agustín, se remitía a una polémica privada entre él y otros intelectuales llamados **escépticos**. Cuando Descartes afirma “Pienso, luego existo”, sus palabras resuenan como el trueno. Ya no era cosa de algunos intelectuales, de un grupo aislado. La humanidad percibía, olía, qué se ocultaba detrás de la frase cartesiana, y la recibía con el temor y el asombro que nos produce la constatación de nuestros presentimientos más íntimos.

Agustín descubrió al hombre interior, y ese hombre interior, que se equivoca pero equivocándose sabe que existe, está conectado con Dios, con la Iglesia, con la Biblia. Está contenido, es una parte de un todo superior y mayor. De modo que la reflexión de Agustín no produjo ninguna consecuencia en ese contexto de fe y seguridad. Cuando en el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas* Descartes pronunció su *Cogito, ergo sum* (Pienso, por lo tanto existo), estaba diciendo todo lo contrario de lo que Agustín sugería: el hombre moderno está solo, fuera de todo contexto, sin autoridades exteriores, y lo único que puede hacer es pensar por cuenta propia. Descartes anunciaba la superioridad de la instancia del Yo y de su capacidad para alcanzar la verdad. Solo. Sin dogmas, sin pertenecer a escuela alguna, sin recurrir a Aristóteles ni a ningún otro gran sabio.

Antes, en la Edad Media, todo conocimiento requería ser fundamentado en alguna autoridad. La gente se sentía inmersa en una trama de antepasados y de historia futura, ligados, re-ligados por eso que se llama re-ligión. Este nuevo pensador que transitaba hacia la Modernidad lo primero

que hizo fue poner en duda todos los conocimientos adquiridos. Su objetivo era hallar un conocimiento que se presentara en forma de evidencia, ya que la autoridad de Aristóteles y las Escrituras no le parecían un criterio científico. Y dudando de todo, llegó a la evidencia de su propio pensamiento.

Aunque el fundamento último de su sistema seguía siendo Dios, Descartes pone el acento en el Yo. En ese sentido, anunciaba el sentir del hombre moderno. Piensa, existe y es autosuficiente. La Modernidad creyó en el Yo y en su poder, la razón, el pensamiento. El que se basta solo no necesita a nadie más, ni a los otros hombres, ni al otro-Otro, Dios. El gran descubrimiento de Descartes es la duda. En esto se acerca a Sócrates. Para saber, el hombre debe dudar.

TIEMPO, SERENIDAD... Y UNA BUENA ESTUFA

Veamos cómo llega Descartes a su famosa proposición de las *Meditaciones metafísicas*.

“Me hallaba a la sazón en Alemania, adonde me había llamado la ocasión, puesto que las guerras no habían aún terminado, y al volver al ejército luego de la coronación del emperador, el comienzo del invierno me hizo detener en un lugar de paso. No encontrando ninguna conversación que me divirtiera y, por otra parte, no teniendo por fortuna preocupaciones ni pasiones que turbaran mi espíritu, me dedicaba al ocio y permanecía todo el día encerrado, solo, junto a la estufa, entregado por completo a mis pensamientos.”

Aunque Descartes está por presentarnos su método para lograr un recto pensamiento y hallar la verdad, de paso nos cuenta algo fundamental sin proponérselo: además de método, se necesitan otras condiciones. Se necesita un espacio de ocio, tiempo libre, des-preocupaciones, y una buena estufa para calentarse en el invierno. Solo de este modo puede uno entregarse libremente a las meditaciones. Para pensar es necesario poseer ciertas condiciones interiores, pero, ante todo, buenas condiciones exteriores. Si uno debe pensar cómo ganar el dinero para comprarse una estufa, no alcanzará el grado de filosofía que Descartes alcanzó. Lo dijo Aristóteles

y lo repitió Descartes. Si en ese momento hubiera estado divirtiéndose con amigos, no habría podido ocuparse con tales pensamientos.

Y bien, dadas ya esas condiciones exteriores, comienza a trabajar el ser pensante, que al no estar atrapado por las cosas, ya que las tiene, ni adeudar una factura de gas, se halla libre para pensar en cosas más altas, menos inmediatas; para preguntarse, por ejemplo, ¿cómo se hace para alcanzar la verdad?, ¿y qué descubrimos? Ante todo, que, desde la infancia, nuestro interior se halla invadido por las ideas y creencias de los maestros, los padres, la sociedad. Hemos sido colonizados. Y puesto que el sujeto está rodeado de contradicciones, se pregunta por la calidad de los cimientos, si son firmes o si no lo son.

A tal efecto, lo primero que hay que hacer es tirar abajo todo lo que uno tenía por cierto, y empezar desde cero. Dudar. Dudar de todo lo aprendido. Pero Descartes es prudente y toma sus precauciones.

“Antes de comenzar a reconstruir la casa en que habitamos, no basta derribarla y hacer provisión de materiales... sino que también es preciso haberse agenciado otra donde podamos alojarnos cómodamente mientras duren los trabajos.”

En consecuencia, dice, “me formé una moral, provisional”, que se expresa en estos términos:

“Obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservar constantemente la religión en la cual Dios me concedió la gracia de ser instruido desde mi infancia, y regirme en todo lo demás según las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso, que fuesen aceptadas comúnmente en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tuviera que vivir”.

Parecería que Descartes no arriesga demasiado. Dice que destruirá todo, pero mientras tanto conserva todo. Y de lo que no le cabe duda alguna es que la religión de su infancia es una gracia que merece gratitud. ¿No será acaso un modo de protegerse contra cualquier asechanza o acusación del mundo convencional? Más vale prevenir que curar. Con un Giordano Bruno, con un Galileo Galilei y tantos otros, suficiente. Por lo demás, Descartes sabe que debe aplicar la du-

da hasta sus últimas consecuencias, y que eso implica dudar también de Dios, aunque solo sea en el plano teórico.

DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Dudo de todo. Por lo tanto, estoy pensando. Puede ser que piense o no correctamente. En ambos casos, cualquiera sea el resultado, no puedo dudar de que existo. *Cogito, ergo sum*. Pienso, por lo tanto existo.

Este “existo”, ¿a qué alude? ¿Al cuerpo? Podría ser que me engañase, y que este cuerpo que tengo no fuese mío, no fuese cuerpo; tal vez mi cuerpo no exista, o sea una ficción, un delirio. Lo que no es ficción es que pienso. De ello no puedo dudar. Y el pensar es un acto del espíritu, del alma. En consecuencia, cuando digo “Yo” digo “mi alma”, que contiene mi pensar y que es la única certidumbre de mi ser.

“Yo no soy sino una cosa pensante”, concluye Descartes. También soy cuerpo, pasiones, y otros sucesos, pero todo eso es accidental, no es esencial, porque de ello no depende mi Yo. Es mi pensamiento, y solo él, el que determina mi Yo.

“De suerte que ese yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y aun en el caso de que él [el cuerpo] no lo fuera, ella [el alma] no dejaría de ser todo lo que ella es.”

Esta es la primera verdad que encuentra Descartes, una verdad más allá de toda duda. ¿Pero si aun así yo me estuviera engañando? Para engañarme tanto debería existir alguna fuerza exterior, algún “genio maligno” que operara sobre mí su maléfica magia, y me hiciera caer en la trampa de una verdad que no es tal. Ese genio (que es solo un argumento para poner en duda la razón) podría hacerme creer, por ejemplo, que $2 + 2 = 4$ cuando tal vez no sea así.

¿Cómo puedo estar seguro de mis seguridades? Aquí el filósofo apela a Dios. Necesito que Dios exista, para que él proteja mi verdad de cualquier genio maligno, y también para salir de esta soledad. ¿Cómo se demuestra la existencia de Dios? El filósofo razona de este modo:

- Encuentro en mí la idea infinito. Esa idea me sugiere un ente perfecto, absoluto, divino. ¿De dónde me viene esa idea? ¿Cómo puedo yo, ente finito, relativo, pasajero y defectuoso, producir una idea de tales características? La causa nunca puede ser inferior al efecto. Si encuentro en mí la idea infinito y yo no pude haberla causado, ni tampoco otro como yo, debo deducir de ello que Dios realmente existe, y es el causante de esa idea dentro de mí.

Hay otra demostración, llamada “argumento ontológico” por Kant, el argumento de la esencia, de San Anselmo, que puede resumirse de este modo:

- Tengo en mí la idea “Dios”. Es el ente perfecto. Perfecto, como todos sabemos, es algo que no puede ser mejor de lo que es. Si tengo la idea “Dios” y Dios no existe, se está destruyendo la definición de que Dios es perfecto. Por lo tanto, si tengo la idea —la esencia resumida en la idea—, ella implica necesariamente la existencia. La esencia de todo lo que no es Dios no implica la existencia. Yo podría no existir. La esencia de mi Yo depende de mi existencia. La esencia de Dios, en cambio, exige su existencia, y viceversa. Por eso es perfecto, y por ser perfecto, dado que puedo pensar su esencia, existe.

- Si Dios existe, y por definición es perfecto, es bueno. En consecuencia, El, que también es razón infinita e inteligencia infinita, garantiza que mis verdades halladas por la razón pura no sean engañosas y puedan, por tanto, ser tomadas por verdades.

Quien reflexione sobre estas vías de pensamiento de Descartes notará cómo, a pesar de su aparente religiosidad y respeto por las tradiciones, el filósofo está provocando grandes revoluciones en el comienzo de la Modernidad.

Ante todo está el “yo”. Yo pienso, yo existo. Todo se reduce a lo que pienso. Todo se vuelve la idea que tengo de todo. Yo soy poderoso en mi capacidad razonante.

La elaboración del pensamiento cartesiano no exigió de

él que fuera a consultar libros, a preguntarle nada a nadie, a investigar en el mundo exterior. Sentado junto a una estufa, encerrado, se hunde en su interior: allí busca y allí encuentra la verdad. Y la garantía de la verdad, Dios. Todo dentro del hombre y de sus ideas, del Yo solo, del individuo separado del resto del mundo.

Es el comienzo de la Modernidad, del Yo poderoso y de un mundo que depende de las ideas que tengo de él.

Este es el **idealismo**, la corriente según la cual los materiales del conocimiento son las ideas. Y este idealismo es, desde el punto de vista del origen del conocimiento, **racionalismo**, puesto que la razón es la fuente del conocimiento y también su estructura necesaria. Con la razón me basto, y con las ideas que ella produce dentro de mí. Siempre y cuando mi razón se halle bien encaminada. Y el camino no es otro que el método. Si no me ligo a opiniones o pasiones personales, sino que, por el contrario, me conduzco con método, lógica y sentido común, lograré pensar correctamente, y hacerme mi propia idea del mundo.

Dios protege mi razón, mi verdad. Es Dios de la inteligencia. Pero también El —y ésta es la afirmación revolucionaria—, por así decir, depende de mí, depende de la idea que encuentro en mí de El. Aunque Descartes lo sigue afirmando, el Dios creador y el juez del universo se vuelve idea como todo lo demás. Amanece el Dios del filósofo, el del Yo, el de la idea, que es idea dentro del Yo.

PASCAL: LA INSOPORTABLE MORTALIDAD DEL SER

Del ovillo cartesiano, de aquel "Pienso, por lo tanto existo", la filosofía siguiente fue extrayendo hilos. Sin embargo hoy, en la plenitud del siglo XX, cosechando los últimos frutos de la Modernidad, nos sentimos algo incómodos. La verdad ya no nos interesa tanto. La razón se vuelve impotente porque lo que más nos preocupa es la falta de amor. Ya sabemos —o creemos que sabemos— que la felicidad consiste entonces en ser amado. Y aquí nos sale al paso Pascal, otro francés, que asegura: "El corazón tiene sus razones que la razón desconoce".

De muy frágil salud, Blaise Pascal, matemático y filósofo, entiende que la vida, la realidad de la vida humana, no pasa por la razón, ni por ese Yo puro, cartesiano, que es un ente pensante.

No, no soy algo que piensa. A veces, es cierto, pienso. Pero normalmente me apasiono, amo, odio, busco, caigo, sueño, anhelo. Y el otro también. Y vivo con el otro. Ese es mi problema. Estar con el otro es mi mayor deseo, y también mi mayor dificultad. En *Pensamientos*, dice el filósofo:

"En una palabra, el 'yo' tiene dos cualidades: es injusto en sí, por hacerse centro de todo; es incómodo para los demás, porque quiere someterlos; porque cada 'yo' es enemigo y quisiera ser el tirano de todos los demás.

"Cada uno es un todo para sí mismo, porque, muerto él, todo ha muerto para sí; de tal modo que cada uno cree ser todo para todos".

La línea de Pascal es un derrotero en la historia de la filosofía. Le precedió Agustín. Lo seguirá el danés Kierkegaard, el español Unamuno, el ruso Chestov. Es la línea que podría llamarse **existencialista**.

Miguel de Unamuno, próximo a nosotros tanto por la lengua como por la época en que vivió, escribió *La agonía del cristianismo*. "Agonía" significa, según su raíz griega (*agón*), "lucha", "guerra", del ser consigo mismo en búsqueda del sentido de la existencia. La fe, entonces, no es una posesión sino una constante conquista (o pérdida). Unamuno cita, justamente, a Chestov y también a Pascal como el origen mismo de este movimiento que analizamos: "La lectura de los escritos que nos ha dejado Pascal, no nos invita a estudiar una filosofía, sino a conocer a un hombre, a penetrar en el santuario del universal dolor de un alma, de un alma enteramente desnuda, o mejor acaso, de un alma en carne viva..."

También Descartes buscaba la esencia y quería alejarse de estas minucias de la existencia, del dolor, del poder, de la envidia. También él quería olvidar que la muerte no era algo que le sucedía al otro, a un ser anónimo, sino que él también moriría.

En el relato *La muerte de Ivan Illich*, de León Tolstoi —una de las grandes figuras de la literatura rusa del siglo XIX—, el protagonista, al borde de la muerte, recuerda estudios de filosofía, de silogismos: Cayo es un hombre; los hombres son mortales; por lo tanto Cayo es mortal.

"Durante toda la vida le había parecido justo en tanto se refería a Cayo y de ningún modo lo había pensado aplicado a él mismo. Cayo era un hombre, el hombre universal, y entonces sí era razonable el silogismo, pero él ni era Cayo ni era el hombre en general, sino que siempre fue un ser distinto por completo del resto: él había sido Vania con papá y mamá, con Mitia y Volodia, con los juguetes y el cochero, con las niñas, y luego con Kátenka, con todos los entusiasmos, alegrías y dolores de la infancia, la adolescencia y la juventud. ¿Es que para Cayo existió aquel olor de la pelota de cuero que tanto le agradaba a Vania? ¿Es que Cayo había besado la mano de su madre y es que para él había crujido así la seda de los pliegues del vestido de su madre? [...] ¿Es que Cayo había estado enamorado como él? [...]"

"Cayo era mortal, en efecto, le correspondía morir; pero, en lo que a mí se refiere, a Vania, a Iván Illich, con todos mis sentimientos e ideas, es algo distinto. No puede ser que deba morir. Esto sería demasiado horrible."

El razonamiento (socrático, cartesiano) entiende que la muerte de un individuo es totalmente razonable, ya que si todos mueren, el señor Cayo también ha de morir. Y por otra parte, ¿a quién le molesta que ese desconocido Cayo muera? A nadie. Pero a uno le molesta la muerte de uno mismo. No la concibe como algo racional. La sufre. Como dice Machado: “¿y ha de morir contigo el mundo mago...?”. El mundo mago es el que yo hago desde mi interior, desde las ideas que me formo del mundo, como enseñó Descartes. Lo que no tolero es que eso muera, que deje de existir. Es una línea de pensamiento religiosa pero llena de angustia, que quiere a Dios pero no quiere la muerte. Es el presagio del pensamiento kierkegaardiano.

La existencia es tiempo. Este fue uno de los temas primordiales en el desarrollo de la Modernidad, que culminará en el Existencialismo del siglo XX, tanto en el ateo como en el religioso. El tema lo inauguró Pascal. El tomó conciencia de que esto que vivimos no lo vivimos. Esto es presente y el presente —dijo— nos lastima.

“Ocultamos el presente de nuestra vista, porque nos aflige, y si nos es agradable, nos pesa el verlo escapar. Tratamos de sostenerlo para el porvenir, y pensamos en disponer las cosas para un tiempo al que no estamos seguros de llegar.”

El presente se nos desvanece entre los dedos; queremos conservarlo, pero se deshace. Solo tenemos lo que ha sido, pero ya no es. Como diría Borges: “Solo es nuestro lo que hemos perdido”. Tenemos el no ser. Y también tenemos lo futuro, que es lo que no he sido aún y, en consecuencia, tampoco es.

“Así jamás vivimos, sino que esperamos vivir; y disponiéndonos siempre a ser felices, es inevitable que no lo seamos jamás... El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo; un vapor, una gota de agua, bastan para matarlo. Pero aun cuando el universo lo aplastara, el hombre sería siempre más noble que aquello que lo mata, porque es consciente de su muerte.”

La muerte es la desdicha; la conciencia de la muerte es la dignidad. La conciencia de esa miseria es precisamente la condición de la religión y de la fe en Dios. Nada tenemos, por lo tanto nada esperemos tener ya. En el tiempo todo se diluye. En esa conciencia, desde la profundidad de su angustia, es que el

hombre encuentra a Dios; y solo el amor, que es entrega y ofrenda, puede salvarlo y dar sentido a su existencia.

En consecuencia, el mal deriva del vivir mal, del vivir para el mal, para eso que se torna mal porque se pierde. Quien vive para lo eterno, según Pascal, alcanza la eternidad.

Sin embargo, Pascal era moderno. Sus palabras sonaban a Evangelio, a Edad Media, y sin embargo se trataba de la Edad Moderna. Pascal sabía que estamos atrapados por la razón, pero también sabía que solo la fe puede hacernos felices. No hay receta posible, porque la fe es una gracia. Aquel que pueda alcanzar a Dios por medio de su fe y de su corazón —sugería Pascal—, que lo haga, y así alcanzará la dicha. Quien no pueda, que se valga de la razón para demostrar la existencia de Dios. Y “que Dios le dé la fe por sentimiento del corazón, sin lo cual la fe no será sino humana, e inútil para la salvación”.

La razón es solución, pero no es salvación. La solución entiende, analiza, explica. La salvación da sentido a la existencia. Esto sugirió Pascal. Nosotros podemos volver a pensarlo, lentamente, junto a una buena estufa, sintiendo que existimos.

DOS LÍNEAS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Hemos mostrado dos líneas en la historia del pensamiento humano.

Cada una de ellas, a su vez, se subdivide en corrientes, movimientos, tendencias. Lo importante es captar que hay, por así decir, dos enfoques posibles en términos generales.

Uno parte de la existencia personal: mis deseos, mis gustos, mis dolores, mis esperanzas, mis frustraciones, mi presencia en el mundo (presencia que no pedí), mi ausencia del mundo (que tampoco pedí, que tampoco deseo, que no alcanzo a comprender). Es la línea que hemos llamado existencial.

La otra mira hacia afuera, en dirección del universo, de la historia, de la eternidad, de la verdad. Esta línea filosófica se pregunta por qué existe el dolor y qué significa la muerte, pero entonces lo hace conceptualmente. No sufre. Es impávida, fría, objetiva. Busca las leyes generales que me han de com-

prender también a mí. Habla de El Hombre, en general. Y lo que vale para él me involucra. Lo demás, lo mío, lo propiamente mío, no ingresa en ese marco conceptual. Es la línea racionalista. El racionalismo dirá que la razón no puede ejercerse sobre algo que le pasó a otro, a un amigo, es decir, sobre temas privados, particulares. La razón no puede ocuparse de la maceta que se cayó de mi balcón y se hizo trizas en el suelo. En cambio dirá: esa maceta cumplió con la ley de gravedad. La verdad es universal y comprende a macetas, pianos, personas, manzanas, fenómenos naturales. La alegría y la angustia no tienen cabida.

La primera postura parece ser egoísta, pero tal vez sea más sincera. Si me preocupa Mi dolor —dice— y me preocupa Mi muerte, ningún argumento universal me sirve de consuelo. Eso afirma Job, un personaje bíblico, al rebelarse contra Dios a causa de todos los males que ha puesto en su camino. Sus amigos vienen a consolarlo diciéndole: “Así es la vida, ha de haber sin duda algún motivo que te ha hecho merecedor de tanta desgracia... Dios es justo”.

Job los rechaza y rechaza la justicia de Dios, la justicia universal, porque de poco le sirve para dar sentido y justificación a sus penas. Rechaza la filosofía o teología universalista que por “defender” a Dios ignora su realidad particular y acucian-te.

En la filosofía racionalista, la verdad, una vez hallada, brinda reposo. En la línea existencialista, en cambio, se busca la verdad para cada sujeto. Es una verdad transitoria, que genera la duda, los nuevos interrogantes. La “agonía”, el eterno combate.

“¿Y qué es dudar?”, preguntaba Unamuno en *La agonía del cristianismo*. Dudar, *dubitare*, contiene la misma raíz del numeral *dúo*, y de *duellum*, duelo, lucha. La duda —la duda pascaliana (duda agónica o polémica) más que la cartesiana (duda metódica), la duda de vida (*vita* es “lucha”) y no de camino (“método”)— supone la dualidad del combate.

EL HOMBRE Y EL ESTADO

El Renacimiento abrió las puertas de la Edad Moderna. Pienso. Existo. Soy. El individuo humano se expandirá con total plenitud. La razón ocupará el centro. Ella reinará. Dios se ha hecho a un lado, existe pero, por así decir, ya no reina. No es necesario. La razón es autosuficiente. En plena Modernidad el científico Pierre Simon de Laplace explicará a Napoleón su teoría de las probabilidades. El emperador le preguntará:

—¿Y qué lugar ocupa Dios en su teoría?

—No necesitamos de esa hipótesis —responderá, con la mayor calma, el científico.

¿Qué queda entonces, si podemos prescindir de esa hipótesis? La gran sociedad, el Estado. La realidad ya no está en Dios, tampoco en las Ideas, sino que está aquí, entre nosotros, entre gobernantes y gobernados. Esta es nuestra vida y esta es nuestra preocupación.

Suele ocurrir que cuando los lectores se encuentran con pensadores de otras épocas y leen ciertas ideas difíciles de digerir, incómodas, culpan al filósofo de haber pregonado el mal. Ya hemos dicho que Platón fue acusado de fascista, absolutista, tiránico. En verdad, Platón deseaba que gobernarán los que sabían. Los sabios podían enseñar a los demás aquello que era correcto. Y cuando todos supieran, entonces habría democracia, verdadera igualdad. Así pensaba Platón. Pero muchos no llegaron a comprender las palabras en el debido contexto. Es como acusar a quien describió la sífilis de estar a favor de ella, o a quien descubrió el átomo de estar a favor de la bomba atómica.

Ya Maquiavelo, a principios del siglo XVI, se había ocupado del Estado, del ser social, de la naturaleza del poder político, del gobernante. Idéntica fue su suerte, y también la de Hobbes. Ellos descubrieron la razón de ser del Estado y de los gobernantes: el poder.

Usted puede elegir a sus gobernantes democráticamente, pero cuando estén arriba se comportarán tal como Maquiavelo lo describió. ¿Y qué dijo Maquiavelo? Dijo cómo es el príncipe, el rey, el presidente, el supremo gobernante, no cómo debería ser.

MAQUIAVELO Y EL GOBERNANTE IDEAL

Maquiavelo es un realista. ¿Qué es el mundo? ¿Qué es la realidad? ¿Cómo se la puede gobernar debidamente?

Maquiavelo inventó el maquiavelismo, sin ser necesariamente maquiavélico. Dijo que, para el gobernante, "el fin justifica los medios".

Tratemos de entender las palabras de Maquiavelo sin abrir un juicio anticipado. En *El príncipe*, leemos:

"Conviene ahora ver cómo debe conducirse un príncipe con sus amigos y con sus súbditos. Muchos han escrito ya acerca de este tema, por lo que espero no pecar de presunción al abordarlo a mi vez. He preferido a tal fin seguir en el asunto la verdad que nos proporciona la realidad y no los desvaríos de la imaginación, porque muchos han divagado acerca de repúblicas y principados que jamás vieron. Existe una gran distancia entre saber cómo viven los hombres y cómo debieran vivir, y aquel que se dispone a aprender el arte del gobierno a partir de tales divagaciones, aprende más a crear su ruina que a preservarse de ella".

De modo que no se trata de cómo queremos que sean las cosas, sino de cómo son en realidad. Por lo tanto, el príncipe, el gobernante, ha de ser un individuo sagaz, que no confunde aquello que es con aquello que debería ser. En vistas de ello, el príncipe debe aprender "a no ser bueno en ciertos casos y a servirse o no servirse de su bondad, según lo exijan las circunstancias".

La conclusión, de acuerdo con este enfoque, es que un po-

lítico es un ser que, para el bien de su pueblo y de su causa, a veces... no debe ser bueno, debe abstenerse de la bondad. En fin, que un buen hombre puede ser un pésimo político.

“Debéis saber que hay dos maneras de combatir. Una, con las leyes; otra, con la fuerza. La primera es propia de los hombres, la otra nos es común con los animales; pero cuando las leyes son impotentes, es preciso por cierto recurrir a la fuerza; un príncipe debe saber combatir a la vez como hombre y como bestia.

”[...] Ahora bien, los animales que el príncipe debe procurar imitar son el zorro y el león. El primero se defiende mal contra el lobo, y el otro cae fácilmente en las trampas que se le tienden. El príncipe aprenderá del primero a ser astuto y del otro a ser fuerte. Quienes desdeñan el papel del zorro no entienden nada de su oficio...”

También analizó Maquiavelo la razón de ser del príncipe, es decir del gobernante:

“Si el príncipe tiene por enemigo al pueblo, jamás hallará seguridad y reposo; porque el pueblo se conforma de un gran número de hombres. Siendo menor el número de los magnates, es posible asegurarse de ellos más fácilmente...”.

Por eso, aun en plena democracia, los gobernantes procuran que el puñado de magnates, de hombres poderosos, estén contentos y satisfechos; ellos le ayudarán a dominar el pueblo. Se confundiría el lector actual si viera en estas actitudes y consejos una apología de la corrupción. Maquiavelo habla del príncipe, del gobernante que está al servicio del Estado, de la nación o de la república que le fue encomendada. Los vicios de los hombres de la calle son en él virtudes.

“Un príncipe que no quiere verse obligado a despojar a sus gobernados y quiere tener siempre con qué defenderse... debe temer poco el incurrir en la fama de avaro, puesto que la avaricia es uno de aquellos vicios que aseguran su reinado.”

En la vida cotidiana la avaricia es un defecto. Ser avaro es inmoral (Molière escribió una comedia genial, *El avaro*, retratando este vicio). En un príncipe, por el contrario, resulta inmoral ser pródigo, regalar, ser generoso. El gobernante debe ser avaro, es decir guardar los tesoros de su Estado para que el Estado sea rico.

No se debe olvidar —insisto— que Maquiavelo extrajo sus reglas de la experiencia histórica. El gobernante ideal era entonces zorro y león bajo una misma piel.

“El Estado —dijo en nuestro tiempo el filósofo francés Michel Foucault— tiene el monopolio de la violencia.” Su violencia, la del Estado, es legítima, la mía no. Su moral, en consecuencia, nada tiene que ver con la moral de Aristóteles, de la Iglesia y de los individuos. Esto ya lo enseñó la Biblia mucho tiempo antes que Maquiavelo. En el libro *Jueces*, se cuenta que los árboles fueron a elegir un rey. Se dirigieron al olivo y le pidieron:

—Queremos que tú reines sobre nosotros.

—¿Yo? —replicó el olivo—, yo no puedo, estoy ocupado, debo producir aceite...

Entonces se dirigieron a la vid. Ella se negó exclamando:

—No, no tengo tiempo, tengo mucho que hacer, debo producir vino para alegrar la vida de los hombres.

Y así fueron de árbol en árbol, de la higuera al granado, y del peral al manzano, y la respuesta era siempre la misma: cada uno estaba cumpliendo con una función útil, productiva y bella. Finalmente, fueron a ver al espinillo. Este los contempló y les dijo:

—Acepto, pero debo hacerles una advertencia: si no me obedecen, haré brotar fuego de mis ramas, y ese fuego los devorará a todos.

Esta es la idea bíblica. Los que tienen algo que hacer, algo productivo, bello, valioso, son felices con lo que hacen. Los que nada tienen que hacer, ambicionan el poder, que es hacer nada, hacer que los otros hagan, dominar. El espinillo tiene esa única virtud: al contacto con un fósforo se enciende como madera seca, provoca incendios.

El único refugio del hombre moderno era el Estado, y para que éste existiera y le sirviera de protección, era indispensable que también lo gobernara, que limitase su libertad y lo usara para sus propios fines. En eso consiste el poder. Ayer como hoy, como siempre. No hay salida. El Bien y el Mal tienen el mismo origen.

HOBBS: EL HOMBRE ES UN LOBO PARA EL HOMBRE

El Estado es el poderoso. El filósofo inglés Thomas Hobbes lo llamó "Leviatán".

¿Cómo era el hombre para Hobbes? No lo concebía como un ser de la naturaleza, su hogar no estaba junto a los pájaros y los peces. No era ésa la realidad humana. El hombre no era tampoco como lo describía Descartes: no estaba todo el tiempo pensando, meditando. Ni frente a Dios, porque Dios había sido eclipsado, marginado. El hombre estaba inmerso en una realidad, que es la social, cuya estructura política se denomina Estado. Hobbes lo llamó Leviatán porque es el nombre de una de las bestias monstruosas, enormes, que figuran en la mitología de la Biblia, que domina a todos, que se come a todos.

La naturaleza humana no es necesariamente buena. Y en estado natural tiende al egoísmo y a la destrucción del prójimo, explicó Freud en nuestro siglo. Hobbes, en el siglo XVII, dijo que el hombre es, naturalmente, *homo homini lupus*: el hombre es lobo para el hombre.

Es la guerra de todos contra todos. Pero sucede que el estado de naturaleza es contradictorio: por una parte quiero realizar mis deseos y, en consecuencia, quiero borrar o eliminar todo escollo que se me interponga. Por otra parte tengo otro deseo, el de felicidad, el de amor, el de paz, el de ser feliz. Estas dos corrientes de deseos se contradicen. ¿Cómo hago para conciliarlas? Debo buscar una armonía, controlar unos y otros deseos para vivir, sobrevivir y alcanzar la dicha. En el *Leviatán* Hobbes analiza esta naturaleza contradictoria del hombre en la sociedad:

"Cuando los hombres viven sin un poder común que establezca límites, se hallan en la condición que se denomina guerra, y esta guerra es una guerra de todos contra todos. En tal situación, no es posible ninguna actividad productiva, puesto que el futuro no está asegurado, y, en consecuencia, consiguientemente no hay agricultura, ni navegación, ni comercio, ni conocimiento alguno de la faz de la Tierra, ni artes, ni letras, ni sociedad. La vida del hombre es enton-

ces solitaria, menesterosa, y apenas difiere de la vida animal [...]

"La solución consiste en deponer las ambiciones y deseos individuales, y delegarlos en un ser superior. De este modo, donaremos a este ser superior una parte de nuestra voluntad; daremos autoridad para decidir por nosotros al Estado, y el Estado será cual esa bestia enorme llamada Leviatán".

Un siglo más tarde, Jean Jacques Rousseau seguirá esta tesis, y establecerá el "Contrato Social": el hombre delega su libertad al Estado, pero luego la recupera a través de los derechos que el Estado establece para él, y que le permiten ser libre.

LOCKE Y LOS DERECHOS DEL HOMBRE

El gran aporte realizado por Locke fue hablar de los derechos naturales del hombre. Locke estableció así la única manera de no ser aplastados por el Leviatán del Estado. Derechos *naturales* significa que nacen con los hombres, que los hombres poseen los mismos derechos más allá de sus diferencias personales: el derecho a vivir, a sobrevivir, a expresarse libremente. El derecho al trabajo, a obtener recursos para construir una casa y, por lo tanto, el derecho a la propiedad. Leemos en el *Segundo tratado del gobierno civil*: "Cuando Dios dio el mundo en común a toda la humanidad le impuso al hombre trabajar; apropiarse de la tierra, es decir, mejorarla en interés de la vida y al hacerlo invertir algo en ella: su trabajo".

De modo que para Locke la propiedad era una consecuencia del trabajo; no hay propiedad sin trabajo. Algunos párrafos de su obra *Tratados del gobierno civil* se incorporaron en las Declaraciones de los Derechos del Hombre, en la francesa, de 1789, y en la norteamericana, de 1787. Según afirma François Chatelet —un pensador de la actualidad—, en Locke se encuentran las contradicciones del Estado liberal.

"Los derechos humanos que rigen en la actualidad se circunscriben a los derechos políticos, de asociación, de expresión, de voto, de igualdad ante la ley. La sociedad actual parece haber olvidado que Hobbes y Locke lucharon también

por los derechos más inherentes a la persona: existir, sobrevivir, ser uno mismo. Por mi parte sugiero pensar si dar derechos sin otorgar las posibilidades concretas e inmediatas para ejercerlos, es dar algo. El derecho a trabajar, a subsistir, a educar y a educarse, por ejemplo, resulta de muy difícil realización práctica para la mayoría de las sociedades. Para ello quizás debiera existir el Estado tal como lo concibieron Hobbes, Locke, Rousseau: un Estado poderoso que defiende los derechos mencionados y hace posible su realización, su actualización."

ROUSSEAU: EL CONTRATO SOCIAL

"El hombre ha nacido libre y sin embargo vive en todas partes entre cadenas. Aquel que se considera amo, no deja por ello de ser menos esclavo que los demás. ¿Cómo se ha operado esta transformación? Lo ignoro [...]"

"El orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no es un derecho natural: está fundado sobre convenciones."

En consecuencia hay que convenir qué convención nos conviene más. Rousseau propone el Contrato Social: contratamos la cesión de la libertad al Estado y a él le dictamos nuestras reglas, nuestras leyes. Por lo tanto, esas leyes nos devuelven la libertad cedida, ya que son nuestras:

"[...] la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, puesto que, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos..."

La única forma de ser iguales, pues, es con el Leviatán sobre nuestras cabezas.

"El hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee."

LA FUERZA DE LA RAZON

El **Iluminismo** fue la culminación de la Modernidad. También se lo conoce como el Siglo de las Luces. Hablamos del siglo XVIII, el período de las grandes revoluciones en materia de reivindicación de los derechos humanos y que concluyó con las revoluciones políticas encabezadas por la francesa, a la que luego siguió la americana. Además, pretendió abatir las sombras de fetichismos y prejuicios de otras épocas en virtud de "la luz de la razón". Aquello que había dado comienzo, emblemáticamente, con Descartes alcanzó su apoteosis. La razón era la diosa mayor.

La razón indicaba que el poder de los reyes no era otorgado por Dios y, por tanto, el despotismo carecía de toda legitimación. En consecuencia, había que reinventar el Estado, había que educar, educarse y confiar en la razón diseminada entre los seres humanos. Razonando y razonables, los hombres llegarían a ser felices.

François Voltaire, poeta, dramaturgo y filósofo y uno de los hombres más representativos de la Francia del siglo XVIII, se burlaba de las religiones y de sus sacerdotes. No creía en nadie que fuera concebido como una autoridad indudable. Solo confiaba en el poder de la razón, y en las verdades que emanaban de ella. Tampoco creía en el Dios de las religiones. Dios es una idea y se diluye en la naturaleza. Existe un Dios, pero no el Dios de la Biblia, el Creador, el que juzga, el que castiga y domina y consuela, sino un Poder Superior, una Causa primera pero incapaz de alterar las leyes

por él creadas e independiente de cualquier dogma o iglesia. A esta nueva corriente se la llamó **deísmo** (del latín *Deus*), para distinguirlo del **teísmo** (la theo-logía de las religiones: *Theos* es dios, en griego). Un dato significativo es que para los teístas, los deístas eran ateos. Todas las tiranías han de caer, tanto la del rey como las tiranías de las supersticiones y las distintas enseñanzas que las religiones han esparcido. Libertad. De todo, de todos.

En torno a esta época contradictoria y burbujeante se consolidó un concepto revolucionario: la **tolerancia**. Antes, a quien no pensara como los demás, lo quemaban, lo encarcelaban, le daban de beber la cicuta. El Iluminismo concedió el derecho a la diferencia, a ser distinto, a pensar distinto, a comportarse distinto.

* * *

Sin embargo, esa tolerancia aún hoy es más palabra hueca que letra viviente en el espíritu humano. La tendencia al dogmatismo y a exterminar, si fuera posible, al que no piensa como nosotros, ni siente como nosotros, ni vive como nosotros, sigue prevaleciendo. De modo que la tolerancia, al igual que los derechos humanos, son una realidad fácil de enunciar en los discursos políticos, pero difícil de poner en práctica. Por otra parte, usted es libre de juzgar por usted mismo. No tiene más que mirar a su alrededor, computar los datos y escuchar los noticiarios para sacar sus propias conclusiones. La filosofía ha de estar en la vida, en la vida real, o no estar en ningún lado.

Ocurre que, como hemos dicho, entre el nacimiento de una idea y su inserción en la realidad, el proceso temporal e histórico es fatalmente lento. El amor al prójimo fue enunciado en la Biblia, pero hoy resulta difícil encontrarlo. Lo mismo sucede con la tolerancia. Continuamos siendo dogmáticos, cada uno se aferra a su bando, a su cultura, como si fuera la verdad y los demás estuviesen errados. La intolerancia parece haber ingresado en la sangre del hombre durante largos años, y resulta difícil erradicarla con la mera pronunciación de un principio, por más loable que éste sea.

No podemos dejar de señalar que la fe en la razón que proclamaba el Iluminismo era fe en la educación. No somos tolerantes, debemos volvernos tolerantes. Debemos educarnos a tal efecto. La educación, ahora como entonces, es la clave de todo. El Siglo de las Luces constituyó el inicio de la teoría pedagógica, como ciencia y arte que toda sociedad ha de practicar si pretende arribar a la razón como eje de la convivencia humana, la base de la paz y el norte de la ética. No habrá tolerancia hasta que no haya educación para la tolerancia, para el pluralismo y la pluralidad de formas de pensamiento y de vida que los humanos pueden ejercer.

A pesar de lo dicho, en sus *Cartas filosóficas y otros escritos*, Voltaire considera: "En una palabra, estudiando a los judíos os convenceréis de que solo pudieron constituir un pueblo ignorante y bárbaro, dotado de la más sórdida avaricia, de la más detestable superstición y del más invencible odio hacia los demás pueblos, que los toleraron y enriquecieron..."

Los grandes hombres tienen a veces grandes debilidades.

EDUCAR AL "BUEN SALVAJE"

El Iluminismo era una fe, la fe en el individuo que, inserto en una sociedad, logrará así seguridad, felicidad y libertad. Pero esa razón no funcionaba sola. Había que educarla. Educar, crecer, en razón y en confrontación de razón, ello traería luz. ¿Cómo educar hacia la luz de la razón? Volviendo a la naturaleza.

Volviendo a Rousseau, él decía que si criábamos a los niños según su naturaleza, serían felices. En 1762 publicó *Emilio*, una obra en la que aborda este tema.

Rousseau sabía mucho acerca de la educación, y sin embargo fue un mal padre. A sus hijos los depositó en un hospicio. Una contradicción más, y van... Rousseau postulaba que había que alejarse de la vida de la ciudad; en la ciudad

estaban todos los males, en la civilización y en los progresos de las máquinas y de la tecnología.

El libro comienza así: “Todo es perfecto en la Naturaleza, tal como Dios lo ha concebido y creado; en las manos del hombre, todo degenera. El hombre todo lo corrompe, todo lo desfigura”.

En estado salvaje, es decir, en estado natural, el hombre es bueno. Por eso habla Rousseau del “buen salvaje”. Mediante la educación, el hombre recupera su estado natural, su bondad natural. Debía entonces aprender por sí mismo, de su propia experiencia, no desde el autoritarismo de ciertas ideas o ideólogos.

Según su propuesta, había que educar a los niños en el campo, lejos de la sociedad urbana. Nada de libros, nada de instrucciones en un comienzo. El maestro no enseñará, solo acompañará al niño, quien aguzará los sentidos frente a la realidad y hará preguntas. Solo se aprende a través de la experiencia.

Una vez, Emilio —el sujeto de la nueva educación— plantó arvejas en un jardín. Al día siguiente vio que sus plantitas habían sido arrancadas. Vio a la persona que había arrancado sus arvejas: era el jardinero.

—¿Qué pasó? ¿Por qué hiciste eso? —preguntó Emilio.

—Ese jardín estaba cultivado por mí con melones, ¡y viniste tú con tus arvejas! —explicó furioso el jardinero.

Así comprendió Emilio en qué consistía la propiedad privada; qué estaba prohibido y qué permitido.

Resulta interesante consignar que Rousseau sugería postergar el uso de libros y otros elementos semejantes hasta una edad, diríamos hoy, bastante avanzada. Según el gran pedagogo, a los doce años comienza el aprendizaje de los grandes temas de la vida, del pensamiento, del cosmos. Hasta entonces, al niño se le debe enseñar a trabajar con las manos, a hacer trabajos de carpintería, de jardinería. Recién a partir de los quince años comenzará a estudiar religión y a leer textos que lo lleven a adoptar una actitud reflexiva.

La idea de Rousseau era poner al niño en contacto directo con la vida, con la naturaleza, antes de llevarlo a concebir

ideas acerca de la vida y de la naturaleza. Por eso postergaba hasta muy tarde la lectura y otras artes del intelecto.

Rousseau es considerado el padre de la pedagogía moderna. En efecto, esta disciplina tiene como motivo central la idea del desarrollo autónomo del alumno y de su experiencia en tanto generadora de sentimientos y reflexiones. Cada cual, según Rousseau, debe llegar a ser lo que puede ser. Para tal fin, los padres y maestros no deben manipularnos, sino ayudarnos a crecer. Se trata de un ideal de educación; no obstante, como en todo ideal, hay sectores de luz y otros de sombra.

El hecho de que el hombre ejerza su influencia sobre la naturaleza no es, en sí mismo, negativo. Por ejemplo, por medio de diques se conducen las aguas de los ríos, se evitan inundaciones y se transforma esa energía en luz... Pero sucede también que la cultura —que es la televisión, el cine, las revistas, la publicidad, la información y la desviación de esa información— impregna al ser de modelos de conducta, pensamiento y sentimiento. Y estos modelos, además, no siempre son positivos o deseables.

No hay naturaleza —vuelvo a citar a Ortega—, hay historia. Eso que los hombres hacen y que hace a los hombres. Que cada uno realice su naturaleza, eso es bueno. Que esa naturaleza, el ser de cada uno, puede realizarse solamente en marcos preestablecidos por otros es algo que debe ser aceptado y considerado. Solo a partir de ahí puede darse un auténtico crecimiento hacia la libertad.

* * *

El mundo cambió, claro que cambió. Sería necio no admitirlo. El progreso fue (y sigue siendo) notable. Artefactos, máquinas, comunicaciones, objetos, energías, fuerzas, robots, aviones, misiles, alimentación. Cosas, más cosas; objetos, más objetos. El progreso ha sido grandioso, cuantitativamente. Todo lo que es susceptible de medirse en cifras ha progresado. Hoy el promedio de vida supera los setenta años. Hace no mucho tiempo atrás era de cuarenta... Pero el hombre en sí, por sí, para sí y para el otro, no ha progresado.

Ya no disponemos del optimismo combativo de Rousseau, o de Voltaire. Ya han caído los muros. Sin embargo, aún está lejos de nacer el hombre bueno y natural. Las guerras continúan. El fundamentalismo arrecia. La pobreza, el hambre, la desocupación son la moneda universal de este siglo XX informativo y febril. Estamos en crisis. Pero es una crisis que nos viene desde lejos, desde muy lejos.

* * *

Cuando el pensamiento se observó a sí mismo y comenzó a meditar-se, surgió la gran pregunta: ¿es la razón el arquetipo de la vida? ¿Cómo opera esta razón, no solo en el plano social sino, fundamentalmente, en el del conocimiento? La realidad, tan poco racional, tan poco ética, hizo pensar.

Había llegado el momento de pensar el pensar mismo. Este pensamiento crítico acerca del pensamiento, este “meta-pensamiento”, lo inició David Hume, y lo radicalizó Immanuel Kant.

RACIONALISMO VERSUS EMPIRISMO

Como vimos, René Descartes es el emblema del racionalismo. David Hume, el filósofo y ensayista escocés del siglo XVIII que preparará el camino hacia la doctrina kantiana del conocimiento, es, en cambio, la culminación del **empirismo**. Ambas corrientes epistemológicas aluden al origen del conocimiento, a la fuente de los datos con los cuales todos los seres racionales conocemos. Veamos en detalle estas perspectivas.

El racionalismo acentuaba el poder de la razón como gran elaboradora o descubridora de la verdad.

Para el empirismo la verdad consistía en recoger los datos de la **experiencia**, ésa que sucede afuera, que es registrable por los sentidos y que se puede mostrar. La caída de una piedra, la flor de mi jardín, el color de tus ojos, el vuelo de aquella paloma. Todos son acontecimientos empíricos. Suceden afuera, ante todos aquellos que estén ahí presentes.

Conocer es, en primera instancia, observar, percibir, recibir datos del mundo exterior. También suceden ciertos acontecimientos dentro de mí: un dolor de estómago, cosquillas, un mareo. Me observo pero me desdoble, de modo que lo que observo es como si fuera algo que no soy yo, algo exterior a mí. Percepciones.

El realismo ingenuo entendía que todos los hombres colocados frente a los mismos datos los captarían, ordenarían y entenderían de la misma manera. La mente, para el empirismo, sería una *tabula rasa*, una especie de superficie de cera donde los datos se inscriben y la mente pasivamente se limita a recibirlos.

El racionalismo, al contrario, destacó el papel activo de la mente, del Yo pensante, frente a esos datos, y dio prevalencia a la razón, al intelecto. El intelecto en cierta forma construye o inventa el mundo; los datos no son más que materia prima, y los sentidos, como enseñaba Platón, son sumamente engañosos. De modo que no podemos confiar en la experiencia, sino que tenemos que cernirla a través de la razón.

En el continente europeo prevaleció el racionalismo, que sugería la presencia en el hombre de ideas innatas, ésas que nacen con uno y entre las cuales se encuentran la idea de Dios, de alma, de libertad. En Inglaterra creció y prevaleció el empirismo: el conocimiento ya no cuenta con ideas innatas, sino que se origina en la experiencia, eso que ocurre ahí, fuera de mí y con independencia de mi persona.

Si lo pensamos con detenimiento, es natural que el empirismo, fundamento del saber científico, haya surgido en un lugar geográfico donde no hubo persecución religiosa, donde la Inquisición no tuvo injerencia y, por lo tanto, no hubo de condicionar el saber. Allí nació el nuevo mundo científico. Los representantes del empirismo fueron los ingleses Francis Bacon, John Locke, George Berkeley y David Hume.

HUME: LA FICCION DEL YO

Hume enfocó temas acerca de los cuales todo estaba sobreentendido, verdades aceptadas como indubitables, y sobre ellos lanzó su luz crítica. Uno de ellos es el *yo*.

¿A quién le cabe duda de que cuando dice *yo* está hablando de algo que realmente existe? ¿Usted qué opina al respecto? Hume consideraba que debíamos rasgar los velos prejuiciosos y observar lo que consideramos *realidad*. Si me observo a mí mismo, si observo la experiencia de mi *yo*, ¿qué encuentro?

Momentos. Estados sucesivos. Estoy contento, estoy furioso, estoy indiferente. Ahora estudio, después juego, luego cierro los ojos y sueño. ¿Cuál de todos estos momentos me define? Cuando digo *yo* ("*yo pienso*", "*yo soy el padre de Alberto y de Amir*", "*yo amo el fútbol*", "*yo sueño con tigres*", "*yo leí a los clásicos*", etc.), ¿a qué aludo como *yo* en ese sinfín de sucesos que atraviesan mi persona?

El *yo* como unidad, como centro que irradia rayos, no existe. La identidad —que no es otra cosa que ser idéntico a sí mismo— es algo que no se puede observar empíricamente, como puedo observar el teclado de la computadora sobre el que descanso y activo los dedos, o como puedo oír los sonidos que me llegan de la calle.

Estoy cambiando, soy en lo que no soy, porque dejo de ser lo que soy a cada instante. El *yo* es una ilusión que construyo desde mi mente, o que aprendo a construir a través de la ex-

perencia. Cuando digo "yo", siempre me está pasando algo, o estoy haciendo algo. Eso soy, ese suceso. Fuera de los sucesos, no hay "yo". No hay un yo previo, anterior, dado, sobre el que impacten los sucesos, los sentimientos, las acciones, las impresiones.

Leemos en el *Tratado de la naturaleza humana*, de Hume:

"Cuando penetro más íntimamente en lo que llamo mi propia persona, tropiezo siempre con alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, pena o placer. No puedo jamás sorprenderme a mí mismo en algún momento sin percepción alguna, y jamás puedo observar más que percepciones. Cuando mis percepciones se suprimen por algún tiempo, como durante el sueño profundo, no puedo tomar conciencia de mí mismo, y puede decirse verdaderamente que no existo".

Soy un aglomerado de percepciones, de cosas que me pasan y de mi pasar entre las cosas. Ahora pregunta Hume:

"¿Qué es lo que nos impulsa, pues, a atribuir una identidad a estas percepciones sucesivas y a suponer que poseemos una existencia variable e ininterrumpida a través de todo el curso de nuestras vidas?".

En otros términos: ¿qué es lo que motiva esa ilusión de considerar que hay un yo previo y posterior a todo lo que le sucede, independiente de sus sentidos y sentimientos? ¿Qué hace que yo sea yo, y que ese yo sea el mismo de la fotografía de los cinco años en el puerto, el mismo de la fotografía en la graduación del secundario, el mismo de la fotografía del casamiento; en síntesis, el mismo que ahora se hace esta pregunta?

Esa ficción, la del yo siempre idéntico a sí mismo, la de la identidad, se produce porque todo lo que nos acontece se sucede en forma tan vertiginosa, que parece unirse en un largo e interminable hilo, como el hilo de las cuentas del collar, aunque cada cuenta sea diferente y de otro color. Pero el hilo solo está en nuestra fantasía. Y para que esa fantasía se transforme en algo consistente la llamamos alma, como la llamó Descartes, o **substancia**.

UN MUNDO ILUSORIO

Antes hablamos de cierta pasividad del entendimiento. Sin embargo, aquí es donde lo único observable empíricamente de la facultad de conocer (las leyes y relaciones) asume un papel totalmente activo. Hume descubrió un grupo de relaciones entre ideas que todos los sujetos aplicamos del mismo modo: la semejanza, la contigüidad, la causalidad.

- Una experiencia (como la de observar una bella rosa) semejante a otra experiencia (otra rosa, en otro jardín, en otro momento de la vida) se identifica con ella.

- Contigüidad es un concepto que se refiere a la conexión en el espacio y en el tiempo. Tendemos a considerar como lo mismo aquello que se presenta con estas características.

- Por último, si asociamos causalmente dos acontecimientos, como llorar y estar triste, sin duda todos los vincularemos de modo inmediato, aunque la conexión necesaria entre lo que llamamos causa y lo que llamamos efecto no sea observable.

Así es como vamos combinando impresiones, ideas, y organizamos el caos de sucesos, que tal vez nada tengan que ver entre sí. Nosotros los conectamos por esas vías, de semejanza unas veces, de contigüidad, otras. Y construimos ficciones. Nada obliga ni fuerza a que A y B estén conectados, salvo nuestra mente, influida por la terrible fuerza del hábito y la costumbre, que los vincula para siempre en razón de que alguna vez, o muchas veces, B sucedía a A. La mente busca la rutina, la comodidad, la repetición, la facilidad de clasificar.

Reflexionemos sobre la relación de causalidad. ¿Alguien, jugando al billar, desconfiaría de que, cuando golpea una bola, y esa bola a su vez toca a otra bola y la moviliza, la primera bola fue la causa del movimiento de la segunda? Nadie, obviamente. Todo el mundo lo ve, todo el mundo puede comprobarlo. Así como todo el mundo es testigo de que cuando llueve la tierra se moja. Hay siempre una causa para una consecuencia, y viceversa. Es parte de los datos obvios de la experiencia.

Sin embargo, para Hume nada es obvio. Lo más obvio deja de serlo ante su mirada crítica. Y esa actitud es su mayor contribución. También la causalidad, por así decir, es un invento de nuestra fantasía. Una ficción. Para nuestra mayor comodidad, ligamos los acontecimientos y decimos “A es la causa, B es el efecto”.

Todos ven, dijimos, pero la verdad es que nadie ve. Lo que se ve realmente es una bola en movimiento, el encuentro de las bolas, el movimiento de la otra bola. El enlace lo introduce la memoria.

“Si no tuviéramos memoria, no tendríamos noción alguna de la causalidad, y por ende tampoco de esa cadena de causas y efectos que constituyen nuestro yo o persona. Pero una vez adquirida esta noción de causalidad por medio de la memoria, podemos extender más allá de ella la misma cadena de causas y, en consecuencia, nuestra identidad personal, y podemos abarcar momentos, circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo, pero que suponemos en general que han existido.”

LEVE DESVÍO REFLEXIVO HACIA BORGES

En pleno siglo XX, en el prefacio de *Las palabras y las cosas*, escribe Michel Foucault:

“Este libro nació de un texto de Borges... Este texto [el de Borges] cita ‘cierta enciclopedia china’ donde está escrito que ‘los animales se dividen en: a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etc., m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas...”.

El texto citado, tomado de *Otras inquisiciones*, plantea la posibilidad de romper todos los órdenes de jerarquización u organización en el intento de aprehender algo. Esta clasificación de animales se niega a sí misma. Parece un evidente absurdo. Y, sin embargo, todos los enfoques son válidos. Los animales son o pueden ser “todo eso”. En lenguaje de Foucault: “En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve

de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, no es sino el límite de nuestro propio pensamiento: la imposibilidad de pensar *esto*".

Entiéndese por "pensar esto" tomar al "esto", enfocar lo y dar de él una imagen en la que haya, en términos de la **gues-talt**, fondo y forma, figura sobresaliente y contornos que se insinúan detrás de la figura para volverse un marco, lo accesorio, el entorno dentro del cual se carga de significado la figura. Pensar es recortar.

"Este texto de Borges —asegura Foucault— me ha hecho reír durante mucho tiempo, no sin un malestar cierto y difícil de vencer. Quizá porque entre sus surcos nació la sospecha de que existe un desorden peor que el de lo incongruente y el acercamiento de lo que no se conviene; sería el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión, sin ley ni geometría, de lo heteróclito... Las cosas están ahí 'ubicadas', 'puestas', 'dispuestas', en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir un lugar común."

Volviendo a Hume, la realidad es todo lo que es, pero ese todo lo que es, y que está ahí, no tiene principio, ni orden, ni fin, ni conexión alguna. Desde la perspectiva de Foucault, podemos percibir cuán grande fue la revolución de Hume al atacar las ficciones que la mente construye sobre la realidad para tenerla ordenada y coordinada, es decir, dominada. Saber es dominar.

El propio Borges imaginó alguna vez que Oscar Wilde le había atribuido esta broma a Carlyle: componer una biografía de Miguel Angel que omitiera toda mención de las obras de Miguel Angel. Escribe el autor de *Ficciones* en su prólogo al *Vathek*, de William Beckford:

"Tan compleja es la realidad, tan fragmentaria y tan simplificada la historia, que un observador omnisciente podría redactar un número indefinido y casi infinito de biografías de un hombre, que destacaran hechos independientes, y sería preciso leer un gran número de estos hechos para comprender que el protagonista es el mismo..."

En el mismo libro, escribe algo que una vez comentó en la Facultad de Filosofía y Letras:

“No es inconcebible una historia de los sueños de un hombre; otra de los órganos de su cuerpo; otra de las falacias cometidas por él; otra de todos los momentos en que imaginó las pirámides [...] Nadie se resigna a escribir la biografía literaria de un escritor, la biografía militar de un soldado; todos prefieren la biografía genealógica, la biografía económica, la biografía psiquiátrica, la biografía quirúrgica, la biografía tipográfica”.

Borges se defendía, sin duda, de aquellos que querían escudriñar en su vida. Borges quería ser su obra, quería que su vida se disolviera, que los múltiples acontecimientos de su vida se borrarán y solo se lo recordara por sus cuentos y poemas. Buscaba la unidad de la identidad. Se educó como todos nosotros en la antigua idea del yo esencial, del individuo que contiene dentro de sí un centro único, creador y valioso.

En el caso de Borges, ese centro es el productor de su obra literaria. Lo demás es in-trascendente. Por eso escribió una breve e intensa página donde mostró la dicotomía de su persona: “Borges y yo”. Uno es el Borges que vive, el otro Borges observa ese vivir y hace de él literatura. El que Borges quería hacer valer es el segundo. Lo demás, entendía Borges, es escoria. ¿Qué importa en definitiva saber que Miguel Angel fue una persona egoísta y mezquina cuando podemos observar extasiados su Piedad? ¿Qué importa en definitiva la glotonería y la autosuficiencia del sacrificado Galileo, que tan magistralmente delineó Bertolt Brecht?

En el mismo orden de cosas, ¿qué importa en definitiva que Heidegger haya sido nazi? ¿Y porque Althusser, enorme filósofo marxista francés, finalmente degolló o ahorcó a su esposa, hemos de dejar de leer todas sus finísimas obras sobre el materialismo dialéctico? ¿O dejaremos de disfrutar del genio de Woody Allen, de sus películas, porque sean ciertas las denuncias de su ex mujer, Mia Farrow?

FRAGMENTACIONES DEL YO

Somos los herederos de Hume. Y también los de Nietzsche, de quien hablaremos más adelante. Se nos mezclan tradiciones del pasado que no se resignan a retirarse de escena,

con percepciones del presente. Queremos ser nosotros mismos, aunque de acuerdo con el empirismo, con Hume, tal "uno mismo" es una ilusión, una ficción. Luchamos por ser ese yo único y absoluto y no logramos serlo, porque somos todos los seres que estamos siendo, que estamos estando. Y cuando descubrimos que estamos creados así, de pequeños mosaicos que no encajan bien los unos con los otros en un diseño total, sufrimos.

Aun en su ánimo jocosos y exultante, no puede ser eludido este párrafo del poeta argentino Oliverio Girondo, quien en 1932 tuvo la osadía de mirarse en su realidad palpitante y descubrir esa disolución. Escribió en "Espantapájaros":

"Yo no tengo una personalidad; yo soy un cocktail, un conglomerado, una manifestación de personalidades [...] Hay personalidades en todas partes, en el vestíbulo, en el corredor, en la cocina, hasta en el W. C. [...] ¡Imposible saber cuál es la verdadera!

"[...] En vez de contemporizar, ya que tienen que vivir juntas, ¡pues no señor!, cada una pretende imponer su voluntad sin tomar en cuenta las opiniones y los gustos de las demás [...]"

"Mi vida resulta así una preñez de posibilidades que no se realizan nunca..."

Si Oliverio Girondo no sufriera, sería feliz. Pero quiere ser lo que no es. Se considera preñez de posibilidades. Si se mira desde otro ángulo, se vería a sí mismo como una sucesión de acontecimientos, cada uno pleno en sí, y no causa ni consecuencia de otro.

Eso que Hume señaló como análisis empírico del yo, inexistente en tanto unidad e identidad, en el hombre se vuelve angustia. Porque el último bastión que le queda es su imagen en el espejo, eso tan indudable que es el yo. Ahora, resulta ser que esa imagen está quebrada.

A Girondo le molesta. El quisiera ser una unidad, una identidad. Sufre, como quien ha perdido un tesoro valioso, o lo único valioso que tenía. Honoré de Balzac —novelista francés del siglo pasado— escribía en una carta:

"Aun cuando he amado femeninamente la indolencia oriental, y he sido erótico y sensual en mis ensueños, he trabajado siempre y me he prohibido a mí mismo saborear los placeres

de la vida de París. Tenía la naturaleza de un bribón y sin embargo era sensato. Gustaba del movimiento y de los viajes por mar; deseaba ver tierras, y sin embargo siempre he permanecido sentado, he dormido en mi lecho solitario. En síntesis, mi vida ha sido una cruel contradicción y una constante mentira”.

Deberíamos reeducarnos, para que la vida no fuera vivida como una cruel contradicción y una constante mentira. Al contrario, si aprendiéramos a vivir en la realidad empírica, como enseña Hume, no habría contradicción ni habría mentira. La mentira sería la ilusión de que la vida es una unidad, un hilo que recorre las variadas cuentas. La verdad consistirá en vivir cada cuenta por separado, y hallar en ella el máximo de verdad y de felicidad posibles.

Si nos aferramos a la clásica noción del yo-substancia, del yo-identidad, sufrimos, porque nos sentimos fragmentados en mil pedazos contradictorios. Estas son también las percepciones de un científico contemporáneo, Lewis Thomas, quien afirma en su libro *La medusa y el caracol*: “Los peores momentos han sido cuando he querido ser uno solo, solo uno...”.

Al describir su mundo interior como un gran conglomerado de muchas personalidades que representan puntos de vista opuestos, sensaciones diferentes, opiniones divergentes, Thomas dice: “La puerta se abre de golpe y ellos entran, piden que empiece la reunión y entonces hablan todos a la vez... Nunca arreglamos nada...”.

De eso sufrimos todos, aunque no nos resignamos a perder ese tesoro. Entonces estamos conflictuados, tenemos problemas, y nos preguntamos dónde estamos, en cuál de los yoes o personalidades. Pero la verdad es que, desde Hume, tal conflicto no existe. Somos lo uno y lo otro y lo otro y... Pero como fuimos educados en la tradición del Yo, del Uno Mismo, no sabemos dónde encontrarnos, ni para qué existimos, ni...

Hay que filosofar. No hay alternativa.

KANT Y LA FABRICA DEL CONOCIMIENTO

Los títulos de los libros fundamentales de Immanuel Kant comienzan con la palabra “crítica”.

La *Crítica de la razón pura* trata de la razón, sus límites, sus alcances y, fundamentalmente, sus aportes en el conocimiento.

La *Crítica de la razón práctica* trata de la razón aplicada al tema ético, al comportamiento moral de las personas.

La *Crítica del juicio* se ocupa de la belleza, de la llamada “estética”, también desde el punto de vista de la razón.

En resumen, estas tres críticas abarcan el horizonte de los tres pilares del pensamiento clásico: la verdad, el bien y la belleza.

¿Por qué “crítica”? Porque, hasta Kant —y según él mismo explica—, el pensamiento era dogmático. Es decir, que los filósofos planteaban sus ideas y avanzaban en la construcción de sus sistemas sin estudiar previamente el órgano con el cual estaban operando, la razón, el entendimiento. Partían de bases absolutas e indudables, como suelen presentarse los dogmas.

Kant, por lo tanto, produce la revolución del criticismo.

Criticar es poner en crisis los dogmas y los absolutismos.

Veamos —sugiere el filósofo—, antes de conocer eso que conocemos, cómo hacemos para conocer, qué podemos conocer y qué se encuentra más allá de las posibilidades de nuestro aparato psíquico, el racional, para adquirir conocimientos. En la primera de las obras críticas mencionadas Kant define esta postura:

“La Crítica no se opone al procedimiento dogmático de la Razón en su conocimiento puro, como ciencia... sino al dogmatismo, es decir a la pretensión de avanzar con un conocimiento puro formado de conceptos (el conocimiento filosófico) y con el auxilio de principios como los que la Razón emplea desde hace largo tiempo, sin saber de qué manera y con qué derecho puede hacerlo. Dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la Razón pura sin una previa crítica de su propio poder”.

Kuno Fischer, uno de los mayores estudiosos de Kant de nuestro siglo, escribe a propósito del pensador, de su vida y de su obra:

“La vida de Kant, por su calma uniforme, presenta cierto contraste con la inmensa extensión de su celebridad y con la altura a que su fama llegaba [...] Kant, que nunca quiso ser más que un profesor de universidad, siempre siguió en ideas y conducta la simplicidad, la probidad absoluta”.

Kant guardaba un afecto especial por su madre.

“Ella es —decía— la que ha sembrado y fomentado en mi pecho el primer germen del bien; ella abrió mi corazón a las impresiones de la naturaleza; despertó mi inteligencia; la desarrolló, y sus enseñanzas han tenido sobre toda mi vida una influencia duradera y saludable.”

Amaba a las mujeres, pero nunca llegó a casarse ni a formalizar una relación de pareja. Es que su ideal mayor, tal como lo expresa en sus ideas éticas, era el de la autonomía, el ser independiente. En él radicaba la máxima dignidad de la existencia humana.

Nunca aspiró a honores ni se involucró en empresas complicadas. Tan solo aspiraba a una vida regular, y a la independencia, a la tranquilidad que le pudiera permitir pensar, escribir, meditar.

Pocas veces en la historia del pensamiento humano se ha dado tanta congruencia entre vida y obra, entre ideas y comportamiento.

Immanuel Kant reconoció que la lectura de los escritos de Hume lo había despertado de lo que él llamó “mi sueño dogmático” y había influido de modo decisivo en el rumbo

de su pensamiento crítico. Hume puso en duda los hilos más sutiles del conocimiento, los dogmas más indudables como, por ejemplo, el principio de causalidad. Fue demasiado lejos. A partir de Hume el hombre empezó no solo a dudar, sino a dudar de su capacidad misma de dudar, de pensar, de proyectar conceptos. En otros términos: ¿es posible el conocimiento? O dicho de otra manera: ¿cómo es posible que yo desde adentro pueda conocer eso que está ahí afuera, que nada tiene que ver conmigo?

El racionalismo sostenía que la razón, la mente, hace todo el trabajo del conocimiento y forma la idea de eso que está ahí. Pero, en última instancia, no conozco eso que está ahí, sino la idea de eso que está ahí. Veo algo, lo miro, lo estudio. Luego digo: eso es una piedra.

¿Realmente es eso una piedra? Mi conocimiento dice que eso es una piedra. ¿Qué es eso en sí?, no sé. Sé lo que yo puedo captar de eso, la idea que mi intelecto produce en contacto con la realidad.

El empirismo, en cambio, sostenía que yo soy como una *tabula rasa*, una tabla de cera, lisa, en la que esa realidad va dejando sus impresiones.

Según Kant, el conocimiento es un producto de ambas fuentes: todo conocimiento comienza en la experiencia (empirismo), pero no todo proviene de ella (racionalismo). El conocimiento es algo así como una mezcla de elementos. Algunos provienen de mi interior, otros, del exterior.

Yo recibo un caos de sensaciones que luego, en virtud de mi estructura lógica, de mi constitución mental, transformo en un objeto. El inicial es el momento empírico. Mis sentidos captan lo que les viene de afuera, los datos que aún no constituyen un objeto. Yo recibo esas impresiones en mi mente y las ordeno, las vuelvo un objeto. De modo que media una elaboración, una intervención fundamental del sujeto de conocimiento en la constitución del objeto. Recibí de afuera meras impresiones. Tomé los datos y los organicé, los fundí en un objeto, el objeto piedra. Puse en funcionamiento mi "fábrica del conocimiento".

En esa fábrica tengo yo dos grandes moldes. Uno es el espacio; el otro es el tiempo. Tengo más moldes que voy aplican-

do. Pero detengámonos en esos dos moldes capitales, donde se vuelcan los datos y se organizan.

Usted cree que lo que ve está dispuesto en el espacio. Imaginemos su living. Aquí la mesa, allá las sillas, del otro lado el televisor, enfrente el cuadro de Picasso (reproducción, claro está) y en el otro extremo, jugando en el suelo con sus avioncitos, su hijo. Hay un espacio, y las cosas, las personas, se distribuyen en el espacio. Eso piensa usted.

Pero Kant enseñó algo muy diferente. El espacio es un principio **a priori**, eso que antes llamé molde, que mi mente contiene para ordenar los datos. “A priori” significa anterior e independiente de cualquier experiencia. Soy yo —mi mente— quien pone el espacio como quien pone una pantalla y proyecta imágenes sobre ella.

En ese espacio, que no es sino un elemento de mi estructura psíquica, yo ubico cosas, personas, y en cierta manera constituyo el mundo. Pero sucede que esas cosas y esas personas no están inmóviles. Las cosas pasan, se mueven. Yo me levanto y camino. Después siento que alguien camina detrás de mí, es mi hijo, que se levantó del suelo y me sigue. Algo hay antes, algo después. Eso es el tiempo.

Si decimos “antes”, “después”, decimos algo que no está ahí, sino que nosotros ordenamos desde adentro. Es el molde tiempo. El tiempo sucede a través de mi persona, en el ordenamiento que yo hago de los acontecimientos. Al igual que el espacio, se determina a priori, independientemente de la experiencia. Eso significa que nosotros no obtenemos las nociones de espacio y tiempo en virtud de haber percibido espacios y tiempos, todo lo contrario: el espacio y el tiempo son las *condiciones* de toda experiencia.

EL FENÓMENO Y LAS CATEGORÍAS

Tenemos pues dos grandes moldes, uno es el tiempo, el otro es el espacio. Pero no son los únicos, ya que, para que el conocimiento se produzca, aún falta una estructura, esa que me permite decir algo de algo, decir por ejemplo “la pared es blanca” o “la línea recta es la distancia más corta entre dos

puntos”: las *categorías*. La facultad que aportan las categorías es el entendimiento, que es la facultad de conocer por medio de conceptos, es decir de juzgar. Juzgar significa enlazar representaciones, sintetizar; pensar es, justamente, llevar a cabo ese acto de síntesis.

Según Kant las categorías son doce y se dividen en cuatro grupos.

Las *categorías de cantidad* organizan el material que recibo por los sentidos en, por ejemplo, “una” piedra o “muchas” piedras, etcétera.

Las *categorías de relación* involucran la famosa relación de causalidad, entre otras. Cuando digo: “Pablo está contento porque su papá le trajo un regalo”, he conectado dos actos diferentes por medio de la relación causa-efecto.

En estos moldes, pues, se vuelcan los datos y en ellos se organizan. Lo que apporto desde mi interior, el “a priori”, son formas universales, porque provienen del entendimiento, y éste es universal, es compartido por todos los seres racionales. Las categorías y los moldes son el aspecto objetivo del conocimiento.

Sobre la base de los mismos materiales, todos construimos los mismos objetos, el mismo mundo. No compartimos la misma experiencia, pero sí los mismos mecanismos para aprehender la experiencia. Gracias a ellos podemos comunicarnos y entendernos, aunque nuestras experiencias, la suya y la mía, en materia de piedras, o de flores, o de amor, sean sumamente disímiles.

Eso es el fenómeno, que en su raíz griega (*faino*) significa “aparición”, lo que aparece o se muestra.

En efecto, mi conocimiento del mundo surge de esa extraña conjunción entre los datos de la experiencia, los moldes del espacio y tiempo y las categorías, que transforman ese fenómeno en un nuevo producto. Leemos en la *Crítica de la razón pura*:

“En la síntesis de los fenómenos, lo diverso de las representaciones es siempre sucesivo. Desde que percibo o supongo en esta sucesión una relación con un estado precedente, conozco un objeto que debo ubicar en el Tiempo, en cierto punto determinado, el cual, dado el estado anterior no puede ser más que ese [...] De donde resulta en primer término que no puedo in-

vertir la serie poniendo lo que sucede antes de lo que precede; y en segundo lugar, que dado el estado precedente, el suceso determinado tiene lugar necesaria e infaliblemente”.

Fenómeno alude a representación, a modo de aparecer. Así se me aparece, o re-presenta la realidad.

Hay una pregunta legítima que probablemente usted se haga:

—Sí, pero... eso que está ahí, ¿es o no es una piedra, en sí, por sí?

—No lo sabemos; porque todo conocimiento implica aquel mecanismo que conjuga dos actividades: percibir, que es tomar datos de afuera, y pensar, que es elaborarlos en las categorías internas de nuestra psiquis humana. Por consiguiente, solo puedo conocer fenómenos, la manera que tiene eso que está ahí de aparecer.

Un individuo crítico podría contraatacar:

—Sí, pero fíjese que todos los que pasan delante de eso que está ahí afirman que es una piedra. De modo que eso no es un fenómeno, es una piedra.

Yo replico:

—Tiene usted razón. Ocurre que todos nosotros disponemos de la misma fábrica racional-mental, y por tanto todos tendemos a decir que, eso que está ahí, es una piedra. Pero en realidad, insisto, no sabemos qué es, porque hemos mezclado eso que está ahí con esto que está aquí, en mi cerebro, en mi aparato cognoscitivo, en mi fábrica de conocimiento.

LO INCOGNOSCIBLE

En consecuencia, eso que está ahí tiene dos maneras de ser:

- Una es su ser para mí, para mi conocimiento, tal como se me aparece, es decir, el fenómeno.

- La otra manera es el ser en sí, que es en sí, y que no puedo captar (porque captarlo es transformarlo con mis categorías en conocimiento): el *nóumeno* (de la raíz griega *nous*, el punto más alto del conocimiento).

El fenómeno es lo cognoscible, aquello que aparece y se muestra, que es objeto de experiencia posible; el noumenon, en cambio, es lo incognoscible, lo que no es objeto de experiencia, a veces llamado "cosa en sí". Uno es el objeto para mí, al que llamo "piedra", "flor", etc. El otro, el noumenon, es eso que está ahí, en sí, fuera de mi alcance.

Todo esto lo explicó Kant en la *Crítica de la razón pura*. De este modo, colocó una valla definitiva que limitaba el conocimiento a las cosas que nos rodean (el fenómeno) y al sujeto que las aprehende. Y todo lo que fuera metafísico, aquello de lo que no tenemos experiencia, lo que no impresionara los sentidos, lo teológico o espiritual, no estaba en las lindes del conocimiento.

Dios no entraba en el campo de la razón pura, ni la inmortalidad, ni los valores, ni la libertad. El hombre solo podía captar el fenómeno, aquello que podía codificar y clasificar según los moldes y categorías de su fábrica mental.

EL CIELO ESTRELLADO Y LA LEY MORAL

Aquí ingresamos en otro aspecto del pensamiento de Kant, el de la moral, expresado en varias obras, en especial la *Crítica de la razón práctica*. Estos conceptos se tornarán famosos:

"Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración, siempre nuevas y crecientes, puesto que con la mayor frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí..."

El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por así decir, nuestra importancia como criaturas animales: somos un mero punto en el universo. El segundo, por el contrario, eleva infinitamente nuestro valor, la ley moral, fruto de nuestra libertad, manifiesta una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo sensible, y coloca al hombre en un nivel superior a todo lo creado.

El conocimiento nos lanza hacia la vastedad de un univer-

so infinito, en el que somos nada. "Ayer naciste y morirás mañana", decía Góngora, el gran poeta barroco. Mortales, pasajeros, in-significantes. ¿Dónde encontramos nuestro significado, nuestra dignidad, aquello que nos diferencia de los planetas y las estrellas y nos coloca por encima de ellos y de nuestra propia muerte?

En la ley moral que descubrimos dentro de nosotros, en la razón práctica. "Práctica", praxis, no debe entenderse como algo que sirve para algún fin concreto, como cuando la gente dice "hay que ser práctico en la vida". No. Praxis, práctico, es la acción, la conducta, el comportamiento del hombre en general, en la casa, en los negocios, en la oficina.

Por lo tanto, la razón no solo quiere saber qué son las cosas (tal es la ocupación de la razón pura teórica), sino cómo debemos comportarnos: de ello se ocupa la razón pura práctica. Nótese que la razón pura es una y la misma, solo que hablamos de *razón pura teórica* para el conocimiento, y de *razón pura práctica* para la ética.

Las leyes de las estrellas nos anulan. La ley ética (la ley **moral**), que está dentro de nosotros, nos reivindica.

Las leyes de las estrellas son leyes del *ser*. Dentro de todos los seres, ¿qué vale nuestro ser? Como seres vivientes, estamos dentro de la naturaleza, igual que las estrellas, el pasto, los pajaritos, los truenos. Las leyes que los rigen son leyes de la naturaleza. En cuanto yo empírico, en cuanto sujetos con cuerpo y sentidos conectados con el exterior, estamos sometidos a las leyes de la naturaleza. La sal en la boca nos produce ciertas reacciones de gusto o disgusto. La lluvia nos moja, nos resfría. Si nos exponemos al sol nuestra piel se pone colorada. Somos una bola que rueda entre bolas que se van golpeando las unas a las otras.

La ley dentro de nosotros, la ley moral, es ley del *deber ser*. Existe a priori, como las categorías. Está en nosotros independientemente de cualquier experiencia. La naturaleza es el ser, y las leyes universales nos arrastran dentro del ser. Pero nosotros elegimos la ley moral, la ley que nos damos a nosotros mismos. Es decir que nos liberamos de la naturaleza, hasta podemos ir contra ella.

En la naturaleza mis instintos me impelen a desear a mi

hermana. Pero sé que aquello no *debe ser*. Y mi ley moral me lo prohíbe. En la naturaleza todo lo que tengo que hacer es comer bien, descansar bien, preservar la especie, y si para lograrlo he de explotar a mi prójimo, pisotear su vida y despreciar su existencia, lo hago, porque, como el pájaro, la hierba y el océano, soy arrastrado por leyes inexorables de supervivencia. No existe el Bien ni el Mal. Sobrevivir es la ley.

En la moral, en cambio, tengo un deber que cumplir. Con mis padres, con mis hijos, con mis vecinos. Eso no lo dicta la naturaleza. Al contrario, la naturaleza dicta egoísmo, ausencia de todo deber. Si me dejo llevar por mi naturaleza voy rodando entre querer y querer, guiado por impulsos, gustos y preferencias, días nublados, días de sol, que me van arrastrando en el torrente de una causalidad ajena a mí. Solo el deber me libera de esa vorágine.

El deber me hace libre y la libertad me hace persona, alguien que decide su propio destino. Ya no soy un medio entre otros medios. Soy un fin en mí mismo. La persona es un fin en sí y ésa es su dignidad más alta, la definición de la moral. Ser un fin y respetar al otro como fin en sí. Los medios son cosas, objetos, útiles, instrumentos.

Leemos en la *Crítica de la razón práctica*:

“La persona pues, como perteneciente al mundo de los sentidos, está sometida a su propia personalidad, al mecanismo de la naturaleza y a sus leyes; sin embargo, pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible gracias a su propia razón, y por tal puede considerarse libre...”.

El deber, pues, es lo que caracteriza al hombre. La verdad, sí, pero ya no hacia afuera, hacia las cosas, sino hacia adentro, hacia sí mismo, que se proyecta como ley de la razón enfrentada a los sentidos, las inclinaciones, los deseos particulares.

El deber es racional. Mi deber es mi sometimiento al deber en cuanto universal. Yo soy un hombre determinado, que no bebe vino, le gustan las mujeres flacas, no le gusta el rock: este yo empírico, de la vida cotidiana, con sus amores, fastidios, furores, este hombre cambiante y subjetivo, este yo, tan particular, tan yo mismo, que nace, se desarrolla y muere, como tantos seres de la naturaleza, es nadie. Pero cuando ingresa en el campo del deber, de la ley moral, se torna universal,

porque obra según la razón —y la razón es siempre universal—, y en ese punto obra —si es preciso— contra los instintos o tendencias particulares, quiere matar pero no mata, desea apropiarse de lo ajeno pero no lo hace. Entonces se coloca por encima de sí mismo y asciende a una dignidad de ser superior.

También el tema religioso es puesto bajo la mira por Kant. A ello le dedica su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

Kant es consecuente: por medio de la razón es imposible acceder al concepto de Dios, ni saber nada acerca de él, ni negarlo, ni afirmarlo. Pero la finalidad suprema del hombre es la buena voluntad, o la voluntad del Bien, es decir el comportamiento ético.

Por eso, en la obra citada, dice el filósofo: “Todo lo que, más allá de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para volverse agradable a Dios, es mera ilusión religiosa y falso servicio a Dios”.

El Bien debe ser cumplido por sí mismo, por la exigencia interior del Deber que la razón pura impone en la vida práctica. Por el respeto a la ley universal y moral que radica en todos nosotros, sin especulación alguna. Cuando el hombre religioso considera que hace el bien para que Dios lo encuentre agradable ya no obra por respeto a la ley, sino por conveniencia, y su acto nada tiene de religioso o moral.

LA ÉTICA FORMAL

En mi interior se encuentra la ley moral, la del deber, y ese deber es inmortal, no es mío, es de todos los que fueron y de todos los que serán, porque está dictado por la razón, y esta ley es la que permite la relación de unos seres con otros. En ese sentido soy alguien. Soy personalidad, dice Kant. Y soy libertad.

Porque libertad no es hacer lo que se quiere, sino elegir. Elegir entre la ley que me hace humano, la del deber, y la ley de los sentidos, del paladar, del me gusta, del quiero, que es ley de lo transitorio y vano, ya que lo que me gusta hoy mañana

na deja de gustarme, y el deseo de hoy mañana será un vago recuerdo. La ley dentro de mí me ordena: “Obra de tal manera siempre como si la máxima de tu acción debiera ser erigida por tu voluntad en ley universal”.

Cada vez que estamos a punto de realizar una acción debemos preguntarnos: “¿Qué sucedería si todos hicieran lo que yo voy a hacer?”, “Esto que yo haré, ¿es deseable que todo el mundo lo haga?”. Si la respuesta es afirmativa, estaré obrando éticamente, es decir transformando mi acción en una norma que vale para las conductas de todos los hombres del mundo.

Kant diseñó una ética **formal** o **formalista**. Eso significa que no daba recetas, no decía qué es bueno hacer y qué es malo. No aseguraba que hallaríamos un bien ulterior si obráramos de acuerdo con el deber. Lo bueno y lo malo se deciden, según la ética kantiana, por la regla que llamó el **imperativo categórico**. “Categórico” significa in-condicionado. El imperativo condicionado es **hipotético**: “Si Juan me recibe con simpatía, lo ayudo a arreglar el auto”. En este caso, la conducta moral está condicionada.

En realidad —usted mismo puede comprobarlo—, gran parte de nuestra existencia moral transcurre entre imperativos hipotéticos. Hacemos el bien siempre y cuando... Siempre existe una condición, algo así como una paga o retribución que postulamos como contrapartida. Categórico es lo contrario de hipotético. El imperativo hipotético determina: “si me devuelves el libro que te presté, te pagaré la deuda por la plata que me prestaste”. El imperativo hipotético está condicionado por circunstancias, ganancias, pérdidas. El imperativo categórico es el que hace obrar al hombre sin esperar ganar nada a cambio, cumplir con el deber por el deber mismo.

El afuera, en griego, es lo otro (*heteros*). Cuando hago algo que los demás me sugieren o que está supeditado a lo que los demás opinen, aplaudan o gratifiquen, me rige la *heteronomía*; ley desde afuera, hacia afuera. En cambio, el imperativo categórico, ético, el incondicionado, proviene de la razón universal que habita en mí y me ordena, y ése es mi ser propio, en griego *autós*, uno mismo. Por eso, la ley es *auto-noma*, in-dependiente, y es mi única y auténtica y profunda libertad.

LA VOLUNTAD DEL BIEN

El único mandamiento establece: "Obra de tal modo que trates siempre a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la de otro, como un fin, nunca como un medio".

Pero —dice Julien Benda, importante crítico francés contemporáneo— si trato a los demás como fines, "¿he de rebajarme a mí mismo como medio?". No necesariamente. Puedo tratar a todos como fines, y no ser medio para los demás, si todas las voluntades están de acuerdo y constituyen lo que Kant llamó un "reino de los fines". Por eso, en la conciencia moral se ligán lo más íntimo de mí mismo, que me brota desde adentro y me dicta la ley, y lo universal, ya que esa ley brota, si se la deja crecer, en todos, y si todos fuéramos conjuntamente libres, todos seríamos fines para todos.

Nos volvemos medios y queremos usar al otro como medio precisamente cuando caemos en la sujeción, en la dependencia de factores de conveniencia, de negocio, de envidia, y otras pasiones que permiten la coerción de la sociedad, del mercado, de la competencia: cuando no somos autónomos. El reino de los fines es, en cambio, el reino de las personas. El ente moral es persona. Persona es hombre de fines que se relaciona con hombres-fines.

El deber no depende de condicionamientos exteriores. Es una exigencia de la razón, es a priori. Pero, claro está, no siempre logro realizar mi deber. A veces me propongo ayudar a una viejita a cruzar la calle y la tomo mal del brazo y le hago daño sin querer. ¿Hice bien o hice mal?

El Bien está en la voluntad, responderá Kant. Si la voluntad se somete puramente al imperativo categórico, aunque luego la acción le salga mal, sigue siendo ética. Lo ético es, pues, independiente de las consecuencias y de los condicionamientos exteriores, esa independencia lo define como categórico.

Quien por una tendencia natural ayuda al prójimo, quien no puede contenerse y mete la mano en el bolsillo y saca su billetera cada vez que alguien le pide dinero para comer, obra

solo por una inclinación natural, por temperamento. Es arrastrado a ello, como en la naturaleza; no elige.

Hay gente generosa por carácter, por temperamento o predisposición. El otro se verá beneficiado, pero el acto en sí mismo no es moral. Solamente es moral el acto sometido a la ley, ejecutado porque así lo ordena la ley, y no el corazón o la piedad.

Solo la voluntad merece llamarse “buena”. Lo demás, que las cosas salgan como uno planifica o justamente al revés, no depende de nuestra voluntad, sino de circunstancias exteriores, de otra causalidad, y va más allá de lo estrictamente moral.

EL INDIVIDUO Y LA PERSONA

Moral equivale a deber. Persona es el ser que se coloca por encima de su individualidad, como lo explicó el filósofo argentino Francisco Romero, de quien me honra haber sido discípulo en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

Todos somos individuos, pero no todos somos —o no de la misma manera— personas. El individuo es el ser físico, psíquico, biológico, eso que nace y se desarrolla con sus instintos, tendencias, necesidades. El individuo es egoísta, busca satisfacer sus apetencias, sus gustos, sus tendencias. Si tiene hambre, quiere comer. Los valores que en él dominan son los inferiores, los de inmediata resolución o satisfacción. Si le gusta el fútbol, quiere ir a la cancha. Si odia el calor, enciende el aire acondicionado, sin preguntarse qué quieren o prefieren los demás que comparten la habitación. Si le gusta fumar en pipa, agobia a cuantos lo rodean con ese humo dulzón. Los demás no existen para el individuo. Solo él cuenta.

“Libertado a sí mismo, el individuo como entidad psicofísica no obedece sino a su modo de ser espontáneo, a su naturaleza, a sus conveniencias, a sus gustos e intereses, y a las coerciones externas que lo encauzan o reprimen... La persona, en cambio, se vuelca por entero hacia objetividades [...] se determina por principios, por puros valores.”

A toda costa quiere hacer lo que quiere, lo que le viene en ganas. Si quiere hacer el amor, quiere hacer el amor. El otro está a su servicio y debe satisfacer sus necesidades. El otro no existe sino como instrumento para dar cauce a sus deseos inmediatos.

La persona es el individuo, pero en tanto se impone una máscara. La palabra “persona”, en latín significa “máscara”. Ese objeto que en la antigüedad se ponían los actores en el rostro para indicar el personaje que representaban: un rey, un vasallo, una esposa, un soldado, un bufón, un sacerdote. De ahí surge el personaje.

¿Qué significa esa máscara? El signo de un comportamiento. Cada uno se comporta de acuerdo con el personaje que ha decidido representar.

En la vida cotidiana, por tanto, en este gran teatro del mundo según decía Calderón —el célebre escritor español—, y que es tu casa, la calle, la escuela, etc., la persona es la que carga con el deber ser. Los impulsos los canaliza en deberes, que son valores. La persona tiene deberes. Es el mismo individuo que describimos antes, pero que mide su querer, su ansiedad, sus ganas, con las varas del deber, de lo que le conviene como ser que vive con otros, un parámetro más objetivo y general —y por ello más válido— que él mismo y sus deseos. Entonces, coteja sus deseos con sus deberes y procura conciliar los unos con los otros.

A usted alguna vez le habrá pasado: uno tiene un apetito feroz y se sienta a comer con otros. Algo susurra en nuestro interior: “cómetelo todo”. Pero otra voz sugiere lo contrario: “procura satisfacer tu apetito y dejar que haya comida también para los demás”. Entonces uno se detiene, se controla. Confronta el valor sumamente egoísta con el valor social y afectivo relativo a los demás. Gana el segundo.

Al cumplir con una necesidad, pero no a costa de otros, sino con los otros, nos definimos como personas. Porque la persona no actúa espontáneamente. Esto es importante decirlo hoy, cuando se ha puesto de moda la espontaneidad, el “hacé la tuya”, “sé espontáneo”, “di lo que piensas”, “haz lo que quieras”, “exprésate cuanto desees”. Nada de esto es bueno ni significa libertad. Es simplemente barbarie. El hombre es

hombre justamente cuando hace algo que quiere dentro de los marcos de lo que debe. Esa es la dignidad de la persona. La sociedad que compartimos representa para todos nosotros una serie de deberes, de comportamientos debidos, de relación entre unos y otros. Es lo que nos comunica, los deberes en esa mesa, y no el apetito que cada uno pueda tener o sus gustos individuales frente a las diversas comidas.

Puedes no salir a la calle, pero si sales a la calle, eres un individuo investido de persona, es decir de respeto hacia los demás, hacia las normas de tránsito, los deberes civiles. Una vez cumplidos esos deberes nos reservamos para nosotros mismos nuestros gustos, nuestras opiniones. Como en la mesa, podemos comer o dejar de comer, repetir un plato o desdeñarlo.

El individuo —enseñaba Romero— se guía por sus impulsos. La persona, en cambio, toma los impulsos y los domina, los somete a reglas universales, a valores superiores. Como individuos somos nosotros mismos, pero reducidos a la soledad existencial. Un individuo quiere lo suyo. Cada uno quiere lo suyo. Y lo suyo no es lo del otro. En consecuencia, cada uno está enclaustrado en la soledad de sus deseos tan particulares, tan in-compartibles. La persona es la que se comunica. Porque obra o, por así decirlo, sintoniza una onda que no es ni mía ni tuya, sino nuestra, de la humanidad, de nuestros valores en común.

DIOS Y LA INMORTALIDAD

Volvamos a Kant. Naturalmente, el filósofo no podía dejar de preguntarse: ¿adónde conduce tanta dignidad de la persona y tanto esfuerzo? Después de todo, es más fácil comerse la torta entera que andar compartiéndola con otros y preguntándose a cada rato cuál es mi deber; es más fácil obedecer a nuestros desos que vivir en conflicto entre el deber ser y el ser de la naturaleza.

¿Adónde me conduce todo esto, más allá de la satisfacción momentánea de ser libre, de ser yo? ¿Y el sufrimiento? ¿Y todos los que son libres, que mantienen esa dignidad del deber ser y sufren y son maltratados o masacrados? ¿Y Sócrates?

tes, que cumplía con su deber y por eso fue condenado a beber la cicuta? Esta pregunta acosó al hombre de todos los tiempos: ¿qué tiene de bueno ser bueno?

Eso mismo le preguntó un día el profeta Jeremías a Dios. Dios no le respondió. Kant, que es humano, debe responder. Generalmente, los virtuosos, los justos, los santos, son sufrientes, dolientes, no son los más aplaudidos, ni los que son llevados en andas. ¿Cómo, entonces, puede el deber ser al mismo tiempo motivo o causa de tanto sinsabor, ya que la mayoría no sigue el deber ser sino el ser, el impulso, y ese impulso es siempre de conquista y de aplastamiento del otro, y el más aplastado es el justo y el virtuoso, el hombre moral?

Kant no podía responder desde el conocimiento. Solo emitió una hipótesis: para saldar esa evidente injusticia debe existir la inmortalidad, porque ella y solo ella puede alcanzar a retribuir el bien al que ha actuado según el Bien, y esa inmortalidad requiere por tanto la presencia de Dios. Ese Dios, cuya existencia la razón pura teórica o especulativa no puede demostrar, es postulado y exigido como hipótesis, no como verdad verificada, por la razón práctica.

El razonamiento sería el siguiente:

- Si encuentro en mí la ley moral,
- si la ley moral no produce felicidad en este mundo,
- si, no obstante, no concibo una ley moral sino para la felicidad,
- en consecuencia, ha de haber una inmortalidad, otra vida posterior a ésta, donde coseche los frutos de mi sacrificio,
- y esto exige una garantía, es decir la presencia de Dios.

Como observamos antes, alguien dijo que Kant expulsó a Dios por la puerta principal, la del conocimiento objetivo, y lo hizo entrar por la puerta de servicio, la de la moral. O, dicho de otro modo, Kant no demuestra la existencia de Dios, pero la requiere.

Ahora detengámonos y agudicemos el entendimiento. Kant claramente estableció un límite para la razón, el límite

de lo fenoménico, de lo que aparece ahí. Detrás de ese ahí, que proyecta datos a los sentidos —datos elaborados por las categorías—, detrás del fenómeno, está el nómeno, que me es inaccesible.

En *El pensamiento vivo de Kant*, dice Julien Benda: “Ciertamente, la creencia de Kant en la libertad, así como su creencia en la experiencia de Dios, en la inmortalidad del alma, nacen en él gracias a la fe, fe que describe como un estado de la razón que consiente cosas inaccesibles para el entendimiento”.

Repito: es imposible demostrar, racionalmente, la existencia del alma, de Dios, de la inmortalidad. Son artículos de fe.

Creer es carecer de conocimiento, de verdad y de demostración alguna. De la misma manera, soy yo un ser fenoménico en mi ser condicionado por los demás, por el clima, por el mundo, por las cosas, por lo que sucede todos los días, en pleno cambio y movimiento, y como tal puedo ser conocido por otros, como fenómeno, el ser que aparece ante otros, igual que la mesa, la silla, la estrella.

Pero tengo un ser fuera de la experiencia, de los cambios, de esta mutabilidad de las pasiones y los demás, y eso lo descubro en el acto moral, cuando el mandato que me hace ser no es la expectativa de los demás, la moda u otras circunstancias, sino eso que siento como ley interior, inmutable, trascendente.

UMBERTO ECO: LA ÉTICA DE KANT

A raíz del pensamiento de Kant y de sus planteos acerca de la moral, y para que el lector vea cuánta vigencia tiene hasta el día de hoy, apelamos al testimonio de nuestro contemporáneo Umberto Eco.

Eco es un novelista original, pero es también un filólogo, un pensador. Analiza, piensa, medita acerca de nuestra vida actual, y en uno de sus ensayos, contenidos en el *Diario mínimo*, se pregunta acerca de nuestro lugar frente a la ética de Kant. ¿Cómo se lee hoy —en este mundo dominado por la técnica, los aparatos, las pantallas, los teléfonos— la obra de Kant en su particularidad ética? ¿Qué es obrar el Bien? ¿Ante quién? ¿Es el hombre moral el mismo hombre en todos los tiempos?

La respuesta es negativa. A Kant le era más fácil ser moral que a nosotros. Su mundo era más pequeño. Salía poco, se veía con poca gente y su responsabilidad quedaba limitada a ese mundo estrecho y reducido en el que vivía.

“¿Qué era lo que determinaba el radio de responsabilidad de Kant? Era coextensivo al radio de su eficacia, que en el plano económico se limitaba a la posibilidad de ayudar directamente a los menesterosos que acudían a él; en el plano intelectual, se extendía a la audiencia que alcanzaban sus obras; en el plano político, se limitaba a la escasa posibilidad de discusión sobre el problema de la libertad que en el país en que vivía le estaba concedido por las leyes y las costumbres... Era responsable de hecho de las personas a las que podía llegar... Si Kant hubiera tenido que explicar la Razón Pura mediante fáciles diagramas por la televisión, su responsabilidad moral y cultural, en el ámbito social en que vivía, habría aumentado; al extenderse el radio de movilidad y difusión de sus ideas, su responsabilidad se habría determinado en función de la movilidad y de la accesibilidad de ciertos grupos humanos...”

En fin, la responsabilidad de Kant era bastante limitada, y por tanto podía ser más moral que nosotros, y menos responsable que nosotros. El progreso tecnológico, dice Eco, al hacer del mundo una gran aldea intercomunicada, no produce más moral, pero sí mayor responsabilidad.

“Toda persona que sufre hoy en el mundo entra dentro de mi radio familiar de eficacia, movilidad e información.”

Tengo información, datos precisos, sobre el hambre y las muertes en un recóndito lugar de África y me siento responsable, pero no tengo eficacia, no puedo hacer nada, o casi nada. Eso me hace sentir mal. Me siento impotente y angustiado frente a la dicotomía entre la responsabilidad y la posibilidad de reacción eficaz sobre los acontecimientos más remotos del planeta. Afirma Eco:

“¡Feliz Kant, que podía sentirse contento solo con dar limosna a un mendigo y renunciar a ir al teatro! ¡Y feliz San Antonio, que resolvía toda su responsabilidad moral rechazando la imagen diabólica de una ninfa danzante que el Maligno le había teletransmitido ante su mística fantasía! Nuestra realidad, por desgracia, es bien distinta. Responsables de todo un mundo que poseemos cognoscitivamente, en la práctica nos sentimos débiles y cobardes... La angustia [a causa de la im-

potencia culpable] es nuestro patrimonio de hombres morales de este siglo”.

Estamos informados acerca de todo. Estamos a favor de la igualdad y contra la discriminación, a favor de la vida y contra el aborto, a favor de la sonrisa y contra el Sida... Y sin embargo, nada podemos hacer. Nada calma nuestra conciencia. Kant y sus coetáneos cumplían con un acto de bien y volvían a casa regocijados. Nosotros damos dinero a un pobre para que compre comida y seguimos pensando en él y en todos sus hermanos del mundo y en el mañana de ese hombre y...

Concluye Eco: “El progreso material del mundo ha agudizado, pues, mi sensibilidad moral, ha ampliado mi responsabilidad, ha aumentado mis posibilidades, ha dramatizado mi impotencia”.

* * *

El tema es digno de ser meditado y discutido entre amigos. ¿Qué piensa usted?

También podemos meditar y discutir si ese exceso de responsabilidad, de conciencia moral, y la incapacidad de ser eficaces, de alguna manera no produce en muchos casos una especie de resignación y de liberación (ya que no puedo resolver el problema del hambre en el mundo, ni el problema del hambre de este individuo que está a mi lado ahora, mejor desentenderme y no hacer nada. Puedo ayudarlo hoy, ¿pero quién lo ayudará mañana?, de cualquier modo volverá a padecer hambre y frío).

Es un tema muy actual. Porque eso de meditar y discutir —no lo dice Eco, pero, si me permiten, lo digo yo— es una práctica que nos fascina, y tanto, que a veces creemos en el encantamiento o la magia de estar haciendo algo a favor de la ética cuando hablamos de estos temas; construimos largas frases durante largas horas, y así nos sentimos más buenos, más justos. Y esto sí que tiene algún tinte, digamos, de inmoralidad. Mi humilde máxima sería:

“Discutamos sólo y tan sólo cuando de ello pueda hacerse algo”.

* * *

Nunca me olvidaré del final de la película *La lista de Schindler*. Cuando se festeja la caída de Hitler y la liberación, y se celebra el heroísmo ético de Schindler por salvar tantas vidas, él, el homenajeado, se pone triste porque recuerda algo, alguien: "Pude haber salvado a uno más y no lo hice, y no lo hice".

**TODO LO SOLIDO
SE DESVANECE EN EL AIRE...**

DIALOGO ABIERTO CON EL LECTOR ACERCA DE LA FILOSOFIA

En la actividad científica, cada nuevo paso es un avance y suele refutar y anular el paso anterior. La teoría copernicana, que fue enunciada luego por Galileo, aniquiló la teoría geocéntrica. Pero en filosofía no sucede así. Ni Platón fue refutado por Aristóteles ni Hegel fue destruido por el positivismo lógico. En filosofía, cada teoría aporta un nuevo enfoque, implica mirar la realidad desde otro punto de vista, desde otra perspectiva y, por lo tanto, las ideas no se excluyen las unas a las otras.

Coleridge, el gran poeta inglés de fines del siglo XVIII, decía que algunos nacemos platónicos y otros aristotélicos. Quería sugerir, con esta frase, que los puntos de vista filosóficos están muy ligados a la persona, a su tipo humano, a su manera de experimentar la vida. La ciencia se demuestra. La filosofía se vive. La ciencia explica. La filosofía busca un sentido para la vida, para la ciencia, para todo lo que hacemos.

En la historia de la filosofía no hay progreso. Al menos no en el sentido en que solemos entenderlo. No se avanza hacia adelante, se avanza hacia adentro, hacia la riqueza de la mente humana y de las posibilidades de reflexión que esto implica. Yo mismo hay días en que soy aristotélico; otros, platónico; en algunos me vuelvo hegeliano, y en otros adhiero al positivismo lógico y odio a Hegel. Porque la filosofía es un continuo oscilar, una tarea que nunca se termina. La ciencia sabe. La filosofía, el filosofar, piensa y vuelve a pensar.

En rigor, no se debe medir un pensamiento o evaluar una religión o una idea o una concepción del mundo colocándonos en un campo opuesto. No tiene sentido. El único camino posible y enriquecedor es aprehender cada sistema de ideas a partir de una mirada amplia y crítica. Para ello debemos despojarnos primero de aquellas ideas petrificadas que hemos aceptado dogmáticamente, es decir, reevaluarlas a conciencia y decidir nuevamente si podemos seguir considerándolas como propias. Únicamente se consigue un movimiento espiritual si cada filosofía, cada sistema de pensamiento, es evaluado desde nuestro interior para medir su coherencia, sus eventuales contradicciones.

Leamos a Kant desde los presupuestos de Kant. Leamos a Hegel desde su pensamiento.

Por otro lado, hay obras, comentarios —como este pequeño ensayo mío— sobre los autores y sus ideas, y también versiones totalmente diferentes de Platón o de Heidegger. Es probable que ante esta variedad de miradas y enfoques surja una pregunta en el lector:

—¿Quién de los filósofos tiene razón?

—Ninguno. Todos parten de un punto de vista que les es propio y que no pueden eludir.

—Entonces, ¿qué hago? ¿Con quién me quedo? —es lo que usted tal vez se esté preguntando...

—No hay que quedarse —digo yo—, hay que cotejar uno con otro, estudiar, y después de leer a los comentaristas, procurar leer a los autores originales. Y sacar nuestras propias conclusiones. Y equivocarnos. Y volver a pensar de nuevo.

HEGEL O EL IDEALISMO DE LA FILOSOFIA

El idealismo no es una posibilidad de la filosofía; es la propia esencia, el concepto mismo de la filosofía. Concebir, captar, pensar, es ya enfocar lo real bajo la luz de lo ideal. Esto intentaba demostrar el alemán Georg Hegel a principios del siglo XIX.

Idealismo deriva de "idea". La idea pertenece al orden de lo infinito, de lo universal. Esta mesa es una de tantas realizaciones —que han de ser infinitas— de la idea de mesa. Cuando queremos conocer, deseamos aprehender la verdad, es decir la idea. No este arco iris de hoy después de la lluvia, sino El Arco Iris, la idea total y absoluta. Este arco iris, así como esta mesa, son concretos, son finitos, y como tales, son **contingentes**, accidentales; podrían ser, podrían no ser. Conocer es captar lo racional, la idea, la eternidad del arco iris en su esencia absoluta.

Cuando decimos "esta mesa", parece que estuviéramos refiriéndonos realmente a ese objeto que está allí. Nos referimos a él, es cierto, pero ese objeto concreto se disuelve en la idea "mesa", que es universal, infinita. Lo finito en sí, por sí, es irracional: no puede ser captado por la razón. Somos capaces de tocar la mesa, pero cuando la pensamos, la volvemos idea y, por tanto, pasamos de esta mesa en particular a la mesa infinita, que es la idea. En consecuencia, lo finito es inconcebible.

Lo real es lo finito, no puede ser pensado; solo lo ideal es

tema de pensamiento. La filosofía, según este razonamiento, o es idealista o no es filosofía.

Cuando Hegel se propuso practicar idealismo, lo que intentó construir fue La Filosofía. Desde Aristóteles, en efecto, jamás se produjo un intento de reflexión sistemática de tales características: pan-abarcador (*pan*, en griego, todo). A diferencia de los idealismos o racionalismos que lo precedieron, Hegel reconoció lo finito como irracional, como presencia pasajera, como "momento" dialéctico en el devenir de la razón. Porque la realidad es *dialéctica*: cada cosa, cada suceso, es un momento del devenir que conduce a la idea. Cada acontecimiento niega un acontecimiento anterior y da lugar a un nuevo acontecimiento fruto de esa negación. El primero, la afirmación, es la tesis. El segundo, la negación, es la antítesis. El tercer momento, el de superación del antagonismo, es la síntesis.

La realidad es dialéctica en cuanto está en perpetuo movimiento, es dinámica y pasa de un estadio a otro; nunca se detiene. En *Ciencia de la lógica*, Hegel define este proceso:

"La proposición que afirma que lo finito es ideal constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como verdadero existente. Cada filosofía es esencialmente un idealismo, o al menos lo tiene como su principio, y el problema entonces consiste solo en reconocer en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado.

"La filosofía es idealismo tanto como la religión; porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, absoluto, eterno. La oposición entre filosofía idealista y realista carece por lo tanto de significado. Una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía; los principios de las filosofías antiguas o modernas, el agua o la materia o los átomos, son pensamientos universales, ideales, no cosas tal como se encuentran de manera inmediata, vale decir, en su individualidad sensible".

Robin Collingwood, pensador del siglo XX, se refiere al pensamiento de Hegel en *Idea de la historia*:

"Su racionalismo es de especie muy curiosa pues concibe los elementos irracionales como esenciales para la razón misma.

Esta idea de la relación íntima entre razón y sinrazón en la vida humana, y en la mente en cuanto tal, anuncia en verdad una nueva concepción del hombre, dinámica en vez de estática...”.

Si la realidad es dialéctica, también lo es el método de Hegel. La dialéctica enseña, en efecto, que nada es; todo está siendo, y ser es contradecir un ser anterior y ser el túnel que conduce a un nuevo ser posterior.

Movimiento, transformación, tal es la razón de ser del ser.

Hegel habló en más de una oportunidad de “la astucia de la razón”. En cambio, cabe comentar la astucia de la razón en Hegel: la historia del pensamiento humano es historia de polémicas y contradicciones; Hegel, en lugar de evadir la contradicción, en lugar de soslayar lo irracional, en lugar de tapar los agujeros, vacíos y acantilados del pensamiento, los pone de relieve y los “digiere” oficialmente, y a la luz de todos, dentro de un proceso, un devenir de la razón. No solo eso. La contradicción no contradice nada; ella es la afirmación primera: el ser es contradicción.

Por eso y para eso utilizó el verbo *aufheben*, que tiene el sentido, por un lado de “superar”, pero en prístino castellano, de hacer superior y, en el ángulo opuesto, de “saltar”, eliminar.

En *La filosofía del idealismo alemán*, Nicolai Hartmann —filósofo contemporáneo— caracteriza este concepto: “La contradicción real consiste en que algo sea al mismo tiempo, desde uno y el mismo punto de vista, la plenitud y la imperfección de sus determinaciones”.

“Lo verdadero es la esencia de la cosa, lo universal. Pero al ser el pensamiento lo universal, es, así, objetivo. Por consiguiente, solo la filosofía es libre; en tanto que nosotros somos en nosotros mismos, no estamos dependiendo de otra cosa. La falta de libertad consiste solamente en que nosotros somos en otra cosa, no en nosotros mismos... En tanto que la filosofía tiene por objeto lo universal, es libre de la mutabilidad de los sujetos.”

En síntesis:

- la filosofía trata de lo universal;
- lo universal es la verdad;

- lo universal-verdadero no está en los objetos, que son siempre particulares, sino en el propio pensamiento, que busca y encuentra la esencia de las cosas;

- en el pensar de lo universal, que es el pensar filosófico, no dependo de nada fuera de mí y permanezco dentro de mí,

- no depender es ser libre;

- el ejercicio de la verdad es ejercicio de la libertad.

MIRAR DESDE LAS ESTRELLAS

En una novela de Benito Pérez Galdós llamada *Realidad* el personaje central, Orozco, ha descubierto la infidelidad de su mujer. Veamos sus reacciones.

Orozco no quiere caer en la pasión del resentimiento, de la necesidad de venganza; no quiere sufrir. Lucha contra esas emociones. Pretende conservar la frialdad de la razón. ¿Qué es la infidelidad? ¿Qué es la fidelidad? Son todos elementos pasionales indignos de una mente fría, racional. Así se habla a sí mismo:

“Fuera locurillas impropias de mí. Los celos, ¡qué estupidez! Las veleidades, antojos o pasiones de una mujer, qué necesidad raquítica. ¿Es decoroso para el espíritu de un hombre afanarse por esto? No; elevar tales menudencias al foro de la conciencia universal es lo mismo que si, al ver una hormiga, dos hormigas o cuatro o cien, llevando a rastras un grano de cebada, fuéramos a dar parte a la guardia civil y al juez de primera instancia. No; conservemos nuestra calma frente a estas agitaciones microscópicas, para despreciarlas más hondamente... Que nadie advierta en ti el menor cuidado, la menor pena por lo que ha ocurrido en tu casa. Para tus amigos serás el mismo de siempre”.

Orozco parece ascender a los cielos de lo universal, pero la vida social es lo que más le interesa. Para huir de los celos, se desliga en general de todos los sentimientos. Todo da lo mismo, el amor, el desamor, la tradición, la fidelidad. Orozco ingresa en una actitud de amoralidad. No es altura lo suyo, es simplemente uniformidad, total ausencia de todo

valor y de toda moral, nada vale la pena. Mira la noche y hace esta reflexión:

“Cómo lucen las estrellas. Qué diría esa inmensidad de mundos si fuesen a contarle que aquí, en el nuestro, un gusanillo insignificante llamado mujer quiso a un hombre en vez de querer a otro. Si el espacio infinito se pudiera reír, ¿cómo se reiría de las bobadas que aquí nos revuelven y trastornan!”.

Orozco supera los pesares de Orozco encaramándose a la Idea del Hombre y así deja de ser él mismo. La verdad consiste en esa alquimia, que Hegel aprendió de Spinoza: mirar las cosas *sub specie aeternitatis*, desde el punto de vista de la eternidad, desde las estrellas, un punto de vista que sería Dios, y que Hegel llamó Idea, o Absoluto.

Según Hegel, ese ascenso es filosofar. Despojarse de las pasiones, del sí-mismo, para alcanzar la idea-misma.

—¿Y qué se gana con eso? —preguntará usted.

—Pregúntele a Orozco, y verá...

FILOSOFÍA E HISTORIA

Volvamos a Hegel. Ahora que ya sabemos en qué consiste la filosofía —o, más bien, la actitud filosofante—, cabe preguntarse qué es la historia.

“En la historia se representa aquello que es mudable, lo que ha ocurrido, lo que ha sido, lo que ha pasado, lo que ha caído en la noche de los tiempos, lo que ya no existe.”

Para Hegel la historia es lo mudable; la filosofía, en cambio, es lo in-mutable, lo universal. ¿Cómo pueden conciliarse? ¿Cómo puede tener “historia” lo que por definición es a-histórico, intemporal, universal, es decir idéntico para todos los tiempos y todos los hombres? Hegel lo dice mejor: “La cuestión es, entonces, qué es lo que existe fuera de la historia, que estando separado del cambio tiene, sin embargo, historia”.

Se presupone, pues, que la filosofía —por definición, insisto— está fuera de la historia. Ahora bien, como acontecimiento, como fenómeno de la realidad pensante, está dentro

de la historia, tiene historia. Mientras se mantiene en suspenso esta doble faz de la filosofía, se añade al planteo el otro gran problema en el cual se viene debatiendo la antigüedad desde antaño: si la verdad es una, ¿cómo pueden coexistir tantas filosofías contradictorias?

La solución del primer problema podría echar luz sobre el segundo. ¿Qué nos muestra la historia en los diversos campos de lo humano? El quehacer de la gente, de hombres sobresalientes, sus actitudes, sus manifestaciones. Del mismo modo, la historia de la filosofía "...pone ante sí la conciencia pensante, nos coloca ante los héroes del pensar, del pensamiento puro, cómo han de ser considerados sus actos".

La historia cuenta, pues, cómo van pensando los filósofos, cada uno en el marco de su persona y de los accidentes históricos que rodean a esa persona. La historia se refiere a lo personal del pensamiento. Ahora bien: cuanto más personal, tanto menos pensamiento, es decir tanto menos universal y, consecuentemente, tanto menos filosofía, tanto menos verdad. En idioma de Hegel: "El hecho es tanto más excelente en cuanto menos la particularidad del sujeto ha impreso en él su sello. La filosofía es donde lo particular, es decir, la actividad particular del filósofo, se esfuma y solamente permanece el campo del puro pensar".

De este modo avanzamos también hacia la solución del segundo problema: la multiplicidad de filosofías que se contradicen es solo apariencia. Son, en verdad, momentos históricos del filosofar, accidentes del pensamiento, y no La Filosofía, que es verdad universal y única. Si el pensamiento fuera puro, sería filosofía, es decir, verdadero. Al mezclarse con malezas varias, impresiones, intereses, subjetivismos, se torna espurio, quiere pasar por filosofía pero no lo es, ya que en lugar de elevarse por encima de "la actividad particular del filósofo", se somete a ella, se personaliza demasiado y, si bien puede tener valor de expresión —diríamos—, no tiene validez de verdad. (A este tipo de filosofía, según veremos luego en Marx, se la llamará **ideología**.)

EL SER CONCRETO Y SUS CONTRADICCIONES

En *Introducción a la historia de la filosofía*, Hegel caracteriza de este modo lo concreto: "Lo concreto, en cuanto actividad, está esencialmente desarrollándose".

Si arrancamos esta mesa, esta mesa concreta que podemos ver y tocar, del devenir, del movimiento y del cambio, y la consideramos como ente que es, definitivamente, lejos de estar en lo concreto estamos en lo abstracto. La abstraemos del movimiento que es la realidad. Lo concreto, lo real, aquello que solo la idea puede captar, es el despliegue de los acontecimientos en el tiempo, su movilidad, su transformación, su ser, su dejar de ser, su empezar a ser, y así sucesivamente.

La contradicción desarrolla el ser, no lo anula; lo hace crecer. La contradicción, pues, debe ser resuelta en la totalidad del ser. Es tarea de la filosofía elevarse por encima de los momentos contradictorios, antitéticos, y absorberlos dentro de la totalidad única del ser. En la obra antes citada, Hegel pone el ejemplo de la planta:

"Raíces, tronco, ramas, hojas y flores, todos son estados distintos unos de otros. Ninguna de estas existencias es la verdadera existencia de la planta... Cada existencia es refutada por las otras. Es preciso poner de relieve aquí esta refutación, este comportamiento negativo de cada uno de estos momentos para con los otros; pero, al mismo tiempo, asirnos la única vitalidad de la planta".

Todo es la planta. La negación —contradicción— dentro del todo cumple, pues, un papel positivo, afirmativo, de crecimiento. Crecer es negar lo anterior a favor del futuro. En la naturaleza el ciclo de crecimiento concluye en su comienzo, y el fruto produce la semilla que dará lugar a un nuevo comienzo; en el hombre el espíritu razonante primero se vuelca hacia afuera —los objetos— y luego termina negando esa dependencia del exterior para pensarse a sí mismo, que no es volver al comienzo sino alcanzar la cima suprema, la libertad.

"Solamente el pensar es la esfera donde toda alienación es eliminada y donde el espíritu es absolutamente libre [...] Alcanzar este fin es el interés de la idea, del pensar, de la filosofía."

LA FILOSOFÍA COMO REFLEJO DE SU ÉPOCA

No estamos solos ni somos los primeros hombres. Hablamos del proceso de Nuestro pensamiento. Este se incrusta en el proceso del pensamiento, produce verdades fuera de la historia —ya lo hemos visto— y se desenvuelve dentro de la historia. Nuestro pensar se da dentro de los límites de nuestro ser, de nuestro tiempo. Este entorno es producto de tiempos que le precedieron.

“En la filosofía actual, en la última, está contenido todo aquello que ha producido el trabajo durante miles de años; la filosofía actual es el resultado de todo lo precedente, de todo el pasado.”

La verdad va “ocurriendo” y luego se va acumulando en sucesivas capas: la historia. Nuestro tiempo es la última capa, es la que resume todo lo anterior. La libertad de nuestra individualidad filosofante está condicionada por nuestra generación que, como el vocablo lo indica, no se elige a sí misma, sino que es producto, fue generada por otras que la precedieron y que le legaron verdades.

¿Estamos entonces condenados al accidente generacional o histórico que nos toca vivir? Condenados sería un concepto fatalista. Hegel aceptaría quizás el término, pero en otra perspectiva, optimista, racionalista. Porque el proceso de la historia y de las sucesivas apariciones de las verdades lleva implícito un sustento racional: “La historia de la filosofía es el desarrollo de la razón pensante; por tanto, en el devenir de la historia de la filosofía todo habrá sucedido racionalmente”.

Y continúa Hegel: “Hablar de muchas filosofías tiene directamente el sentido de que ellas son las etapas necesarias del desarrollo de la razón que llega a la conciencia de sí misma”.

Entendemos, pues, que incluso los accidentes, los errores y demás impurezas que se ligan a las filosofías y les quitan validez de verdad, son indispensables en el proceso de desarrollo de la verdad a través de la historia. Todo es racional y se conduce acorde con sutiles mecanismos racionales,

incluso lo irracional, lo absurdo, lo negativo, lo falso. La razón implica una armonía en la cual los diversos elementos tienen una función que cumplir, y lo negativo no es más que apariencia momentánea; del mismo modo —diría yo— en que un niño jamás aprenderá a caminar si no se golpea, se tropieza y se cae. Golpearse, tropezar, caerse, es en apariencia negativo; dentro del proceso y sus finalidades ulteriores, se torna positivo, necesario para luego adquirir un paso seguro y firme. Así, cada paso de la historia del pensamiento absorbe dentro de sí los sistemas anteriores ya caducos.

En otro lugar de *Introducción a la historia de la filosofía* Hegel analiza:

“El progreso de la filosofía es un proceso necesario. Cada filosofía no pudo haber aparecido más que en el momento preciso en que esta aparición tuvo lugar; toda filosofía ha aparecido así en el tiempo conveniente, ninguna podía haber saltado sobre su propio tiempo, sino que todas las filosofías han comprendido conceptualmente el espíritu de su época...”.

Desde este punto de vista, trascendiendo lo personal y mi pensamiento en calidad de libertad en sí, la filosofía tiene otra misión: reflejar su tiempo; ser conciencia de los valores vigentes y de las modalidades que el espíritu toma en cada época. En consecuencia —y ésta es la gran lección de Hegel—, no tiene sentido refutar una filosofía del pasado; todo lo que hay que hacer es “comprenderla”, profundizar en ella, ver su contemporaneidad y absorber su aporte; refutar, sí, como la flor a la hoja, el fruto a la flor, la semilla al fruto.

En palabras de Hegel: “Por eso ninguna filosofía ha sido refutada, sino solamente es refutada la preeminencia que ella se erigía”.

La preeminencia es aquel aspecto por el cual la filosofía se desvía hacia una polarización radical, ahí suele residir la falsedad. En otros términos: hay verdades de Platón, hay verdades de Aristóteles; el punto de la exacerbación platónica y el punto de la extralimitación aristotélica son los que deben ser desechados.

No podemos eludir nuestro pasado; tampoco podemos eludir nuestro presente. Pero en lugar de considerarlo una limitación o una condena, Hegel vio en estas perspectivas una

claridad de orientación: debo ser mi presente, debo absorber mi pasado, debo entenderme como momento del devenir histórico, que es racional. Conocerse, decía Sócrates. Conocerse en sus justos límites, pareció comentar Hegel. No pretendamos ir más lejos de nosotros mismos, puesto que:

- siendo los que somos estamos ya en camino hacia el próximo eslabón;
- somos nuestros límites.

“Toda filosofía es filosofía de su tiempo, es un eslabón en la cadena entera de la evolución espiritual; por tanto la filosofía solamente puede satisfacer los intereses que son adecuados a su época.”

Puede. No se trata de lo que se quiere o se sueña. Se trata de poder. Debemos enfrentarnos con nuestro tiempo, con nosotros mismos. Los de antaño pueden ayudarnos, sostenernos.

Hegel pasó revista a cómo se veían a sí mismos los individuos, por ejemplo, del mundo griego. De ellos aseguró que no se habían vuelto tanto hacia sí mismos como en nuestra época. Estamos condenados, sí, a ser los únicos capaces de enfrentar nuestros interrogantes en nuestro idioma. Más aún, nuestros interrogantes son inéditos, absolutamente nuevos. Incluso cuando suenan a viejos.

También decimos “libertad” y podemos leer qué opinaba Sócrates de la libertad. Pero no. No es exactamente lo mismo ni se está hablando de lo mismo, aunque las palabras sean idénticas. La apariencia lingüística de la identidad es engañosa. La gota de angustia o de desesperación que acompaña al interrogante, o la gota de radical confianza en que todo interrogante es solucionable, transforman radicalmente el sentido filosófico de vocablos que se repiten.

La tendencia a equiparar y trazar puentes comunicativos, imágenes englobadoras, tangentes de contacto entre filosofías varias, y, sobre todo, de distintos tiempos, es en este enfoque sumamente malsana; evasiva o escapista, incluso. Un modo de aplastar el problema es hundirlo dentro de una

tradición en la cual todos los gatos son más o menos pardos. Filosofar, empero, es educarse para comprender las sutiles diferencias radicales entre sistemas de pensamiento que, por mera definición y no por apariencia, son, deben ser, diversos.

FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y LIBERTAD

El espíritu de la época no es una entelequia abstracta, ni una entidad metafísica. Es el aire natural de la humanidad en determinado período. Con sus evidentes causas y más o menos previsibles consecuencias. La filosofía, decía Hegel, es la expresión consciente de ese espíritu. La época no es consciente de su espíritu; la filosofía es el esfuerzo de elevación hacia el saber, conocer.

Pero, a tal efecto, hay que salirse de la realidad para poder reflejarla. Para salirse de la realidad es menester que algún factor de la realidad invite a irse de ella. En fin: la realidad debe incitarme a que la trascienda. Y eso, ¿cuándo ocurre? Cuando la realidad deja de ser satisfactoria.

Esto es algo sumamente novedoso. Creíamos que el pensamiento y la conciencia de sí eran un fluido normal y gozoso propio del ser hombre, una manera de dejarse ser, un deporte específico de nuestra especie, en fin, la felicidad. No es así. Pensamos —nos pensamos— cuando se produce una ruptura, una crisis. Cuando falla la realidad, la conciencia comienza a desplegar sus motores y alas. Menos para saber que para refugiarse. Según Hegel así empezó la filosofía en Grecia:

“Empezaron a pensar cuando afuera, en el mundo, todo era turbulento y desdichado... Y de esta manera, en casi todos los pueblos la filosofía surge solamente entonces, cuando la vida pública ya no satisface y deja de tener interés para el pueblo, cuando el ciudadano ya no puede tomar parte alguna en la administración del Estado”.

Cuando no se puede estar fuera de sí, no hay más alternativa que volver a sí; literalmente, flexionar la mente hacia adentro, en-si-mismarse, como dice Ortega.

Fuga. Refugio. Ruptura. Insatisfacción. Ya no se trata de

la admiración extática que según los griegos nos conducía a penetrar en los misterios de este fascinante mundo.

Para Hegel, el hecho de filosofar supone que no estamos satisfechos con nuestra vida. Quien se encuentra satisfecho, ni filosofa, ni piensa, ni desea, ni busca. Se duerme, simplemente. La vida es tensión y la tensión es insatisfacción. Cuando esa insatisfacción llega a puntos críticos, cuando los fundamentos se quiebran, entonces es indispensable filosofar. No es la armonía la que nos invita a pensar; al contrario, pensamos cuando no podemos hacer otra cosa, cuando la des-armonía nos arrebatata y cuestiona.

Por otro lado, Hegel ponía el acento sobre el hecho de que en la época moderna la filosofía se había unificado en sí con la religión, en tanto surgida dentro del mundo cristiano. Consciente o inconscientemente, Occidente está cristianizado y toda elección ulterior se realiza dentro de esos límites. Incluso el marxismo está imbuido de la idea de apocalipsis, o el ateísmo de Sartre, esconde en sus pliegues algo de "caída" adánica filtrada en la más rica escolástica.

¿Cómo se distinguen pues las formas religiosas de las formas filosóficas? Valga la redundancia, por la forma: a las últimas pertenece todo lo que es producido por la forma del pensamiento libre, y no por la autoridad del dogma o la fe. Filosofía y religión, pues, coinciden en objetos y objetivos, pero no en formas; más aún, en ese aspecto discrepan y se oponen. Porque el principio de autoridad que rige en la religión es enfáticamente negado por la razón, que no tiene autoridad sino en su interior lógico. La religión tiene que ser dogmática. Su ser es el dogma. El ser de la filosofía, en cambio, es la libertad, la independencia.

En consecuencia, la posibilidad de la filosofía depende de la posibilidad de la libertad dentro de un espíritu de época.

MARX Y LA IMPORTANCIA DE LA SOCIEDAD

Los filósofos han inspirado bibliotecas enteras de comentarios, estudios, análisis y tratados acerca de sus ideas. Whitehead gustaba decir que toda la historia de la filosofía es una larga nota a pie de página sobre las ideas de Platón. Desde fines del siglo XIX, otro tanto puede decirse de Karl Marx, cuyo pensamiento ha servido de fuente a movimientos revolucionarios, posturas políticas, tendencias de izquierda, fanáticos, admiradores, enemigos, detractores, etc. Sus comentaristas no solo se multiplican, sino que también se oponen. De modo que pido piedad a mis eventuales opositores...

Karl Marx se sintió influenciado por la dialéctica hegeliana e inauguró lo que se llamará luego la Sociología del Conocimiento.

Todo lo dicta la sociedad. La sociedad produce el conocimiento que más le conviene, es decir, que más le conviene a la clase que gobierna y que domina esa sociedad. Para Marx todo conocimiento tiene una finalidad que no es la verdad, sino el cuidado de los intereses de la sociedad. Los intereses de quienes dominan en la sociedad.

¿Qué es una sociedad? Fuerzas de producción, economía, clases y lucha de clases. Así se define la historia de toda sociedad. Siempre hubo opresores y oprimidos, amos y esclavos, explotadores y explotados. En cada período, esa relación de arriba y de abajo va tomando distintas formas, en concordancia con la técnica y su desarrollo. En su obra

Karl Marx, un excelente estudio sobre el filósofo, Isaiah Berlin lo explica así:

“El orden burgués ha creado el proletariado, el cual es a la vez su heredero y su verdugo. Logró destruir el poder de todas las formas rivales de organización —la aristocracia, los pequeños artesanos y caudillos—, pero no puede destruir al proletariado porque éste le es necesario para su propia existencia, constituye una parte orgánica de su sistema y es así el gran ejército de los desposeídos a quienes, en el mismo acto de explotarlos, inevitablemente disciplina y organiza. Cuanto más internacional se torna el capitalismo —y a medida que se expande se hace inevitablemente más internacional—, tanto más vasta y más internacional es la escala en que automáticamente organiza a los trabajadores cuya unión y solidaridad eventualmente lo echará por tierra”.

La tesis burguesa crea pues su propia antítesis, que es el proletariado. Usa al proletariado para sus fines, pero al usarlo lo está organizando. Esta organización al servicio de los de arriba terminará sirviendo a los de abajo, quienes, algún día, se rebelarán y producirán la revolución y el gobierno del proletariado. La síntesis. La sociedad ideal.

Así concebía Marx el devenir de la historia, como una ley, como algo que no podía ser detenido.

EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Hagamos un alto en el camino. Estamos explicando las ideas de Marx, del marxismo, y el lector no debe confundirlas con la realización que de ellas se hizo en la práctica política en Rusia, en Cuba, alguna vez en Chile, en China y en Alemania Oriental. El fracaso o la desconfianza que las plasmaciones políticas puedan provocar no deben ser confundidos —repito— con las ideas de Marx. Esas ideas merecen ser estudiadas con calma, sin apasionamiento, ya que tocan puntos de verdad indudable, como la lucha de clases o la sociología del conocimiento. Si la filosofía sirve para algo, es para pensar, para movilizar el pensamiento y despojarnos de los prejuicios.

Marx era un pensador, y pensaba que ya se había pensado demasiado y que ahora había que modificar la realidad, no

solamente estudiarla. En sus famosas *Tesis sobre Feuerbach*, leemos: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (tesis XI).

Claro que en Marx se juntaron el razonamiento inteligente y la pasión salvadora. Marx es una especie de Mesías moderno; en el *Manifiesto del Partido Comunista* escribe, en colaboración con Engels: “Los obreros no tienen nada que perder, como no sean sus cadenas. Tienen un mundo que ganar. ¡Trabajadores de todos los países, uníos!”.

Cuando hablamos de Marx hablamos de **materialismo histórico**, o también, de dialéctica materialista. Su preocupación es la historia y su desarrollo, el progreso hacia la revolución del proletariado. Materialismo, porque la realidad es solamente materia en el sentido de lo que el hombre hace y las relaciones de producción dentro de la sociedad. Esto influye en todo, la cultura es resultado de esas relaciones. Escribe Marx en *Contribución a la crítica de la economía política*:

“En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de sus voluntades, relaciones de producción que corresponden a determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, que tiene una base real sobre la cual se edifica una superestructura jurídica y política, y a la cual corresponden determinadas formas sociales de conciencia [...] El modo de producción de la vida material condiciona, por lo tanto, en general, el proceso de la vida social, política y espiritual”.

La infraestructura, la base de la existencia humana, son las relaciones de producción, de dominio, de superiores e inferiores. De ahí brotan la moral, las ideas, el arte. Repetimos la frase capital: no es la conciencia la que determina la existencia, sino que es la existencia, en sus concretas relaciones, que son relaciones económicas, la que determina la conciencia.

Una de las primeras preocupaciones de Marx fue de hecho la **alienación** del proletariado. El proletario vive enajenado, dedica su vida a hacer cosas que no son para él, que él no consume y cuyo destino desconoce. Por lo tanto, todo su

trabajo es engullido por la ajenidad, y él queda fuera de aquello que él mismo produce.

Esa es la raíz de la infelicidad y lo que debe repararse. A tal efecto, hay que abolir la propiedad privada. Tal es el fin de la historia: la recuperación del ser y del hacer de ese ser, que el trabajo no sea una penuria sino pura creatividad, ya que lo hecho volverá a su hacedor de una u otra forma, porque no será de nadie en particular, sino de todos juntos en común. De ahí el término "comunista".

EL CREDO MARXISTA

Siempre hubo explotadores y explotados. La novedad, consideraba Marx, estaba en las nuevas formas de esa relación antigua, que daban lugar al fenómeno del capitalismo. En el polo opuesto, apareció la clase trabajadora en busca de la conciencia de sí misma, el proletariado, es decir, aquellos que tienen como único capital a sí mismos y a su prole.

¿Cómo y por qué el capitalismo es un fenómeno moderno? Apelo a George Lukács, pensador húngaro considerado uno de los mayores intérpretes de Marx. En *Historia y conciencia de clase*, asegura:

"El fetichismo de la mercancía es un problema específico de nuestra época, un problema del capitalismo moderno... La diferencia entre una sociedad en la cual la mercancía es la forma dominante, la forma que influye decisivamente en todas las manifestaciones de la vida, y una sociedad en la cual esa forma no aparezca sino episódicamente, es más bien una diferencia cualitativa".

Siempre hubo economía. La fabricación de productos, el intercambio, el consumo, la venta, el trabajo, son fundamentales en la existencia humana. La mercancía ocupaba una parte de la vida de Atenas, de Benarés, de Alejandría, de Roma. Una parte. En el capitalismo la mercancía es el eje central y totalitario de la existencia en todos sus aspectos. Todo se vuelve mercancía. El hombre mismo, su trabajo, su relación con otros seres. En *El capital*, su obra clave, dice Marx:

“El misterio de la forma mercancía consiste, pues, simplemente, en que presenta a los hombres los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo, y por lo tanto, también la relación social de los productores con respecto al trabajo total como una relación social entre objetos que existieran al margen de ellos... Es pura y simplemente la determinada relación social entre los hombres mismos la que asume entonces para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas”.

En el capitalismo toda la realidad se reduce a mercancía. Es la cosificación del hombre y de su humanidad. El capitalismo lleva en su seno el germen de su propia destrucción, porque va armando, ya vimos, las filas del proletariado. En su punto culminante el proletariado sacudirá sus cadenas. Para ello, debe despertar a la conciencia de sí mismo, de su fuerza y de su miseria. Es un proceso inexorable.

El materialismo condujo a Marx a una idea determinista de la historia. No es que no haya conciencia, la hay, pero depende de su condicionamiento inferior, de la materia, de la economía y de la lucha de clases, que es lucha económica.

Hubo materialistas antes de Marx, y desde antiguo. Demócrito, por ejemplo, en la Grecia clásica, decía que la realidad es toda materia, constituida por átomos.

Las diversas posturas materialistas son ateas. Es decir que si la base de todo es materia, Dios y el espíritu no existen. Las ideas se reducen al movimiento del cerebro, los sentimientos se reducen a la química interna del cuerpo y el amor no es más que un fenómeno fisiológico.

La novedad que Marx traía no era el ateísmo —ya conocido—, ni el materialismo —ya divulgado—, sino la fusión de materialismo e historia.

Marx estaba en contra de la religión, pero él mismo prometió un programa de salvación: Marx tenía fe en la historia y en su desarrollo. Odiaba a la religión, pero él mismo, sin saberlo, fundó una “religión”: el marxismo.

Tal vez por ese motivo, el marxismo pudo atrapar tantas mentes, individuos y masas. Porque apareció, a mediados del siglo pasado, en medio de un clima de decadencia

y vacío, y trajo consigo el consuelo de una nueva fe, una fe revolucionaria.

Sin fe, sin los mecanismos que suscita la religión, no hay revolución posible. Dios no existe, pero la majestuosa estatua de Lenin en la Plaza Roja de Moscú incita a la gente a arrodillarse, provoca la ilusión y la esperanza, brinda nuevas fuerzas...

La auténtica fe es revolucionaria, quiere cambiar la realidad. Así Moisés, así Jesús, así Lutero. La auténtica revolución es fe en la posibilidad de cambio de la realidad y no puede funcionar sino dogmáticamente, religiosamente. Así ingresó el cristianismo en Roma y triunfó. Así ingresó el marxismo en Europa, y luego en el mundo entero, y también triunfó. Porque resultó ser la única corriente de pensamiento que planteó temas, problemas y soluciones prácticas, políticas, cambios concretos a la realidad.

En este momento, en cambio, triunfa la corriente opuesta, la del individualismo, llamada **liberalismo**. Como toda doctrina, no debe ser confundida con la práctica de sus teorías. El marxismo sostiene que solo el cambio de la sociedad producirá nuevos hombres. El liberalismo considera que solo el cambio de los individuos producirá una nueva sociedad. Son teorías bien opuestas y de larga data en la historia del pensamiento.

BREVE RETRATO DE MARX

Karl Heinrich Marx nació el 5 de mayo de 1818 en la Renania alemana. Era de origen judío. Pero su padre se había convertido un año antes (convertirse era el recurso más sencillo al que apelaban los judíos de esos tiempos en el centro de Europa para ser aceptados por la sociedad). De modo que Marx fue bautizado como luterano, y luego criticó el papel de los judíos en la economía. Henrietta Phillips, su madre, descendía de judíos húngaros y provenía de Holanda. Tuvo ocho hijos; Karl fue el segundo.

El joven que luego escribiría *El capital* estudió derecho en Bonn y tenía una particular afición por la literatura ro-

mántica de su tiempo. Luego se trasladó a Berlín, donde se encontró con las grandes corrientes de la intelectualidad que estaban imbuidas del pensamiento de Hegel.

En nuestro siglo hubo un discípulo de Freud llamado Alfred Adler, psicólogo y médico neurólogo, que aseguró que toda personalidad se construye sobre algún complejo de inferioridad y procura tapar o anular ese complejo a través de alguna superioridad. Nos preguntamos qué impulsó a Marx a tanta sensibilidad frente a la injusticia, la miseria, el dolor humano...

Pensar es tapar agujeros, los del alma, los de la vida. Y no hay quien no los tenga. Es la condición humana. Dice Berlin en *Karl Marx*:

“Esta sensación de vivir en un mundo hostil y vulgar, acaso intensificada por el latente disgusto que le producía el hecho de haber nacido en una familia judía, aumentaron su natural aspereza y produjeron la figura formidable que le prestó la imaginación popular. Sus más grandes admiradores hallarán difícil sostener que era un hombre sensible o de corazón tierno o que se preocupara por los sentimientos de aquellos con quienes entraba en contacto”.

En su vida familiar era cálido, amable con su esposa y sus hijos, pero hacia afuera se mostraba agresivo, soberbio, ofensivo. Ironías de la existencia.

Marx ama a la humanidad desde la mente, pero en la concreta realidad se aleja de ella, no la tolera o no se siente tolerado por ella. Inferioridad en la vida, superioridad en el pensamiento, diría Alfred Adler.

SER VERSUS TENER

En *Capitalismo, socialismo y democracia*, el economista y sociólogo contemporáneo J. A. Schumpeter nos hace ver:

“Marx no sostenía que las religiones, la metafísica, las escuelas de arte, las ideas éticas y las voluntades políticas fuesen reducibles a motivos económicos, ni que careciesen de importancia. Solo intentó describir las condiciones económicas que las configuran y que explican su nacimiento y su ocaso”.

En cuanto al tema de la libertad que se plantea frente al determinismo materialista de las condiciones socioeconómicas dice, más adelante, Schumpeter:

“Los hombres eligen, por supuesto, el curso de sus acciones, las cuales no están directamente constreñidas por los datos objetivos del medio que los rodea; pero eligen desde sus puntos de vista perspectivas e inclinaciones que no forman un grupo de datos independientes, sino que están ellos mismos moldeados por situaciones objetivas”.

La teoría marxista aspira a redimir al hombre no solo de su penuria económica, sino sobre todo de su existencia sin sentido, de esa existencia fragmentada, alienada, usada al servicio de algo que no le pertenece y en la que definitivamente se pierde, porque pierde de vista la totalidad del ser. Es el mundo del tener, donde todos somos mercancías. Hay que recuperar al hombre, al ser. En *La ideología alemana*, con Engels, Marx se expresa así:

“A partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto, y del cual no puede salirse. El hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguir siéndolo si no quiere verse privado de los medios de vida. En la sociedad comunista, en cambio, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes según mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a la crítica, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos”.

He aquí un sueño y una verdadera revolución. No se trata de comer mejor, sino de ser más. Ser en todas las posibilidades y vocaciones de uno mismo, sin tener que esclavizarse a una profesión que implica el sacrificio o la mutilación de otras posibilidades del ser

EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA

En el pensamiento de Marx hay un concepto que tiene particular relevancia, sobre todo por su trascendencia posterior. Me refiero a "ideología". El término fue creado por el francés Destut de Tracy en 1801, y aludía al análisis de las sensaciones y de las ideas. "Ideología" significaba, en un principio, "el camino hacia las ideas", hasta que Napoleón le dio un sabor despectivo, porque sus enemigos pertenecían justamente al bando de los ideólogos. Desde entonces, ideología alude a una idea que se presenta con carácter de objetividad, que tiene una apariencia de verdad, pero que en realidad encubre un interés subjetivo. Oculta y a la vez revela la verdad social.

Para Marx las creencias religiosas, filosóficas, políticas, morales, son ideologías al servicio del poder económico que domina las relaciones de producción. Por eso aseguraba que la religión sirve para adormecer a las masas pues las hace pensar en Dios y en otro mundo, apartándolas de la realidad inmediata y volviéndolas dóciles y débiles.

Claro está que, a diferencia de la idea, de la verdad objetiva, la ideología tiene el poder de influir en la realidad y conducirla en la dirección que más le interesa. Si se quiere, todo nuestro mundo está cubierto de ideologías. El análisis marxista consiste en ir "pinchando" los globos ideológicos para mostrar que están llenos de vacío, de engaño, y de esa manera liberar a la sociedad de las mentiras que la enneguecen.

No necesariamente debemos entender que la ideología siempre es un conjunto de ideas con malas intenciones. Al contrario, puede tener buenas intenciones, pero es ideología cuando se disfraza de verdad objetiva. Esta confusión entre ideas e ideologías, entre verdades de realidad y otras verdades de buena voluntad, es algo que, más allá del marxismo, deberíamos dilucidar cotidianamente, para alcanzar una visión más objetiva de la realidad. En este sentido, aunque no seamos marxistas de pensamiento, podemos aplicar el fundamento del pensamiento marxista: ya es tiempo de dejar de pensar el mundo y es hora de modificarlo.

Según afirma el sociólogo contemporáneo Horowitz, en *Sociología científica y sociología del conocimiento*, “el concepto de ideología incluye la sistematización de las lealtades a un grupo que tiene mayor potencial que el individuo aislado para la consecución de un éxito satisfactorio”.

No hay, pues, ideologías de individuos sueltos. Al contrario, la ideología logra que los individuos encuentren una base común para ligarse a favor de una causa. Explica Horowitz: “La ideología institucionaliza el principio de la sociabilidad y de la integración, promulgado para superar la angustia de la vida individual, mediante la identificación con un líder que permanece, simbólicamente, por encima del Estado [...] o con el símbolo del poder estatal mismo”.

La ideología brota del pensamiento, de las ideas; pero una vez cristalizada lleva a la detención del pensamiento. O, como dice Horowitz, “Lo que Marx llama ideología no es, en lo que originalmente pretende, otra cosa que un sistema de proposiciones en que el conocimiento del mundo real ha adoptado una forma susceptible de ser comunicada y obligatoria para todos”.

La ideología funciona entonces con el automatismo de todo dogma establecido. Una cosa son las ideas de Marx; cuando se adhiere a ellas —o a una interpretación de ellas— en forma absoluta, como si se tratara de un credo, se cae en una ideología. Entonces, ya no se piensa.

Para concluir con esta breve e introductoria exposición del pensamiento de Marx, citemos sus respuestas críticas a las ideas de Feuerbach, otro representante de la llamada “izquierda hegeliana”:

“La cuestión de saber si corresponde al pensamiento humano una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino práctica. El hombre debe demostrar en la práctica la verdad, esto es, la realidad y el poder, la objetividad de su pensamiento. La discusión sobre la realidad o la irrealidad de un pensamiento que se aísla de la praxis es una cuestión puramente escolástica”.

* * *

Yo, quien escribe estas líneas, no soy marxista. En realidad no soy nada, quiero decir que no me encasillo en ningún dogma o sistema de pensamiento en un acto de adhesión ciega. Al igual que Unamuno, hay días en que me despierto ateo, otros en que me siento místico. En ocasiones soy marxista y en otras prefiero a Kierkegaard.

Sin embargo, me parece que hay temas que planteó Marx que son de suma utilidad para que el pensamiento no se convierta en un divagar acerca de las estrellas mientras se ignora el piso que nos sostiene, y ese piso, como en los tiempos de Marx, sigue estando cubierto de sufrimiento palpable, físico y concreto: humano.

Uno no puede saber qué ocurrirá en el futuro. Los intentos de constituir Estados de base marxista llevados a cabo hasta ahora fueron sangrientos y, desde luego, criticables. El capitalismo liberal, por su parte, asegura que el hombre es libre, que la sociedad es democrática, que todos somos iguales... Frases y principios muy encomiables pero que no encontramos realizados en la vida de todos los días. ¿Por qué el hombre traiciona sus propias ideas? ¿Todos los regímenes concebidos por el hombre para una sociedad más justa están condenados al fracaso?

* * *

Otro uso del término "ideología" —ya lo insinuamos— es el positivo, el utópico, es decir un conjunto de ideas por las cuales un grupo de gente lucha para imponerlas en lo futuro. Al respecto, se dice hoy en día que la era de las ideologías, de los sueños y de las utopías por un mundo mejor ya ha concluido. Se vive el presente y todo se reduce a economía; el mundo entero quiere una sola cosa: producir bienes, no tener inflación y reducir la tasa de desempleo. Tal es el fin del liberalismo, junto con el libre juego de la competencia, entendiéndolo como el libre intercambio de las voluntades individuales.

Los muros cayeron, los de las realizaciones políticas que se decían afiliadas al marxismo. Pero el marxismo sigue siendo una metodología, un modo de pensamiento y una forma de enfocar intelectualmente la realidad. Quitándole errores de

percepción que el tiempo descubrió como tales (hace ciento cincuenta años, Marx no podía prever el desarrollo técnico-informático y la aldea globalizada en que vivimos hoy), la estructura del pensamiento marxista, como la estructura del pensamiento platónico, como la del aristotélico o la del tomismo, tiene validez. Porque es pensamiento crítico. Filosofía.

Henri Lefèvbre, uno de los grandes comentaristas de Marx, se pregunta en *La filosofía y los problemas actuales*:

“¿Qué significa criticar a la sociedad? Criticar a una sociedad es mostrar una contradicción entre el modo de existir de la misma, cómo funciona en la realidad, y la forma en que se nos presenta, aparece y justifica a sí misma. En otras palabras: hay un contraste, e incluso una contradicción, entre los valores que ella pretende representar y su realidad. Si yo critico a la sociedad de consumo, mostraré que nos habla de la felicidad, mientras que lo que obtiene es malestar e insatisfacción. Uno critica a la sociedad contrastando los síntomas reales de malestar e insatisfacción, con su justificación ideológica, o formuladora de valores, con su proyecto de felicidad”.

SER DE IZQUIERDA

En el mundo moderno, de una u otra manera ligado al marxismo, se ha expandido el concepto de izquierda. Ser de izquierda es ser de vanguardia, ser socialista, estar a favor de los grandes valores universales de la igualdad humana. El lado opuesto es la derecha, que no puede definirse con exactitud, pero de la que se sabe que se opone a la izquierda. A menudo se cobijan bajo el techo de la izquierda obreros portuarios y hombres calzados en pieles y en Mercedes Benz, gente que vive en ranchos y gente que vive en palacios.

De todos modos considero que no puede mencionarse a Marx y soslayar la izquierda. Hablaremos pues de la izquierda y no de los hombres de izquierda. Cada uno es un mundo complejo dentro del cual hay, también, ideas, ideologías, pasiones disfrazadas de conceptos, egoísmos, odios, amores... Pero las ideas no son los hombres que creen en ellas, ni los hombres son las ideas. ¿Qué es, por lo tanto, la izquierda?

Escuchamos a Claude Lanzmann expresarse sobre el tema en su libro *El hombre de izquierda*:

“La izquierda no es un estado de ánimo. Tampoco es una tendencia ideológica. Se define, muy precisamente, por su voluntad de abolir la explotación del hombre por el hombre”.

Los profetas de la Biblia, por ejemplo, serían “de izquierda”, según esta acepción. El autor rechaza desviaciones varias que se dan en el marxismo y en la izquierda institucionalizada como izquierda. La una es ignorar el presente; la otra es someterse al presente. La tercera, sumamente interesante, es el humanitarismo.

“¡Piedad por los hombres! Ese humanitarismo sentimental o demagógico no tiene que ver con una práctica de izquierda. El sufrimiento no es sino la consecuencia de un régimen que la izquierda quiere atacar en sus raíces. Es preciso no ya mitigar los sufrimientos que entraña el capitalismo, sino suprimir éste.”

Cuando uno de los mayores escritores de nuestro siglo, el francés Marcel Proust, decía “cada hombre está solo”, no definía, según Lanzmann, la condición humana, sino la condición burguesa.

Solo una vida en común, o vivir en común para algo, supera la soledad. El libro concluye con un ejercicio sumamente sugestivo. La izquierda quiere cambiar el mundo, modificar las relaciones humanas, suprimir la explotación del hombre por el hombre. Imaginemos ganar la batalla y la guerra, y alcanzar una sociedad sin clases, ¿cómo sería la vida entonces? Es lo que no sabemos. Lanzmann acota: “De lo que se deduce que no podemos pensar en definir positivamente un humanismo de izquierda”.

Lo que Lanzmann quiere decir es que “humanismo” corresponde a una imagen idealista que tenemos del hombre, de cómo debería ser. En ese caso, la idea se fabrica ahora y se espera que se realice alguna vez. Eso justamente es lo que contradice el principio del marxismo y de la izquierda: el hombre es lo que el hombre va haciendo de sí mismo. En consecuencia, no arriba sino al puerto que él mismo construye. No existe otro puerto. No puede haber, a priori, un puerto humanista adonde hay que llegar. Hay que suprimir la diferencia de clases y la alienación. ¿Qué consecuencias

traerá esto para la vida en sí, para las relaciones humanas? Al suprimir las diferencias y la alienación se suprimirá el dolor, el sufrimiento. Pero no sabemos —reflexiona Lanzmann— cómo será el bien, la felicidad, ni tampoco tenemos idea de que este bien y esta felicidad que imaginamos hoy sean deseables y definitivos.

“El hombre es el porvenir del hombre; pero es, precisamente, un hombre por venir, que no podemos encerrar en ideas necesariamente utópicas.”

En este punto aprendemos que el verdadero hombre de izquierda tiene dos columnas en su ideario. Una es la de aquello que debe ser destruido. La otra es un signo de interrogación. Ese es el verdadero hombre de izquierda, insisto. Existen ideologías que se proclaman como “izquierda” y que no son amigas de la verdad, que no son “revolucionarias” puesto que no pretenden verdaderamente el cambio, y se abstienen de imaginar cómo será el hombre posrevolucionario...

Ser de izquierda es, fundamentalmente, buscar un cambio de raíz, pensar; aprendemos con Lanzmann. No es estar afiliado a un grupo, un partido, un sector, ni repetir frases hechas sobre la guerra, el capitalismo salvaje o la literatura realista. Ser de izquierda es ser insatisfecho y considerar que este mundo no es bueno y podría ser mejor para todos. Y seguir pensando, con Marx o contra Marx. El pensamiento crítico que observa a la sociedad y sus dobles verdades —las de la realidad y las del discurso— y las denuncia es, en su esencia, de izquierda. Es, en su esencia, revolucionario.

INTRODUCCION AL EXISTENCIALISMO

Hegel nos condujo, en primera instancia, a Marx. Ahora debemos retroceder y situarnos en su perspectiva nuevamente, para acceder desde allí a una postura filosófica que tuvo gran influencia y representación: el pensar la existencia concreta del hombre, no del hombre como concepto universal, sino de ese ser particular que se encuentra en un lugar del espacio y el tiempo, inmerso en sus circunstancias.

En *La muerte de Virgilio*, Hermann Broch —novelista y dramaturgo austríaco contemporáneo— nos presenta al poeta romano viajando en barco hacia su propia desaparición. Virgilio simboliza la filosofía de la crisis. El se pregunta —yo me pregunto— qué hay en nosotros de voluntad, de libertad, y qué de destino, de corriente que nos lleva, de viento que nos conduce por ciertos caminos y senderos.

Virgilio —como yo— piensa que si deseaba ir hacia el norte pero el destino lo condujo al sur, entonces, por así decirlo, ser es ser en perpetua traición. Pero dado que se trata del destino —piensa Virgilio y pienso yo—, y si lo analizamos con cierta sutileza, las diferencias, esas hebras doradas que separan destino de voluntad, determinismo de deseo, no son más que ficciones, parcelas sin importancia de una disgregada realidad cuya verdad aún debe ser indagada.

Virgilio, como yo, añora la inocencia primera, la sencillez del origen y el haber sido “expulsado al ancho mundo, hacia una multiplicidad siempre creciente...”. Ese es el problema: la multiplicidad. Cuando pienso, quiero evadirme de esa red multicolor, a veces divertida, pero punto de partida

de angustia y dispersión, porque estoy en todo eso pero nada de ello me contiene. Cuando pienso, pienso porque necesito ser contenido, en algún pecho supremo, en alguna mirada unificante que me salve de la dispersión.

Hegel tuvo la astucia de calificar la dispersión de la multiplicidad (estos pajaritos, estos días, esa silla, aquella mosca) como abstracciones de la realidad.

Espíritu es contemplación, es pensamiento. Es alejamiento de la llamada realidad, porque esta "realidad" se presenta fragmentada y, por lo tanto, es dispersadora de mi ser y portadora de mi fracaso. El pensamiento brota de la futura muerte y del fracaso actual.

"Si algo debe ser producido, otra cosa tiene que ser el punto de partida; y precisamente esto otro es negado. El pensar es, de esta manera, la negación del modo natural de vida", predicó Hegel. O dicho al revés: cuando la vida niega la naturalidad de la fluidez de la existencia, hay que pensar. El pensamiento, en lenguaje de Hegel, niega la vida, pero en realidad es la vida negada la que se abre en flor y le pide al pensamiento que nazca, que aparezca y la salve de su perdición. Claro que nadie piensa a solas. Un fracaso privado y personal produce una reflexión privada que no alcanza a conferir alas. Si lo que le ha pasado a usted solo a usted le ha pasado, entonces no es real, no alcanza el grado de vida; y si es alegría, se disipa, y si es dolor, no tiene sentido sufrirlo.

El pensamiento sucede en el sujeto, pero por motivos objetivos de decadencia y caída de la vida en un tiempo, en un lugar, en una generación. El dolor solitario, decía Unamuno, es dolor sin sentido:

"Cállate, corazón, son tus pesares
de los que no deben decirse, deja
que se pudran en tu seno; si te aqueja
un dolor de ti solo no acibares
a los demás la paz de sus hogares
con importuno grito. Esta tu queja,
siendo egoísta como es, refleja
tu vanidad, no más. Nunca separes
tu dolor del común dolor humano..."

Solo el dolor de los humanos puede ser mío y con sentido.
Pensamos cuando no existe puerto visible ni virtual.

Cuando los puertos dejan de ser, hay que pensar. Se piensa cuando no se sabe. Se piensa cuando el tiempo sobra y no se sabe qué hacer con la realidad; cuando la realidad sobra, primero la naturaleza, luego la cultura, y hay que hacer algo. Entonces uno se pregunta acerca de sí mismo: ¿para qué estoy?

El “para qué” no tiene razón de ser si el “qué”, el “dónde”, el “por qué”, no admiten respuesta. Entonces se piensa.

La grandeza del hombre emerge siempre del déficit, del fracaso, de la caída, de la vida en su natural sucesión temporal. Pensar es evitar la muerte, que es inevitable; incorporarla dentro de un tejido de ideas que nos salve de la muerte, aunque no del morir.

La muerte es muerte de lo individual, de lo fragmentario y sin asidero, sin anclaje. Pensar es buscar el anclaje de la unidad real frente a la fragmentariedad y pasajерidad. *Maya*, en lengua oriental. Velo pintado. Nada es, salvo el todo. Cada uno busca pensar el todo por otro camino, desde otra experiencia, a través de otro fluido sanguíneo que es su cultura, es decir la cultura —que no es suya— hecha suya. Broch le hace decir a Virgilio:

“[...] el esfuerzo de establecer la unidad de la vida humana, de conservar la unidad de la nostalgia humana, y de impedir así su descomposición en un enjambre de pequeñas vidas parciales, pequeñas en su nostalgia y nostálgicas de lo pequeño, y es que no basta la nostalgia de las manos, no basta la nostalgia de los ojos, no basta la nostalgia del oído, es que solo basta la nostalgia del corazón y de la mente en su comunidad, la totalidad nostálgica del infinito interior y exterior, que mire, espíe, comprenda y respire en una unidad doblemente respirada, es que solo a ella le está concedido superar la turbia ceguera sin esperanza del aislamiento y su angustia...”.

Unidad. Comunidad. Totalidad. Eso busco cuando pienso. Pienso cuando estoy fragmentado, cuando fui expulsado del útero de alguna totalidad y estoy afuera, expuesto, a la intemperie.

La cultura es refugio, apaciguamiento, caricia, para que esos niños temerosos que somos nos durmamos tranquilos. La fragmentación es el mal. La separación. La división. La pérdida de ser-de-la-totalidad. El acto de búsqueda de la unidad es superar la negación de la separación y reintegrarse al

uno, pero a un nuevo uno: es imposible regresar al paraíso original del que una vez hemos sido desalojados, y hay que inventarse un paraíso nuevo, una nueva unidad elemental.

EXISTIR: ENTRE DIOS Y LA NADA

En Hegel culmina la historia de la filosofía de la razón, del concepto, de lo universal. Esa es una rama, una de las variantes del pensamiento humano en su pregunta por el ser del mundo y el ser de sí mismo. Para poder entender qué soy, debo entender qué es El Hombre. Esa generalización me ayuda a definirme, así como el concepto "silla" me facilita individualizar esto sobre lo que estoy sentado. También dijimos que la idea es la verdad, y que esa verdad es infinita, absoluta, universal.

Yo, este yo que quiere, que ansía, que desea, que ayer se sintió feliz, que recuerda su infancia, que no quiere morir, este yo, soy yo y no solo una mente pensante. No, no soy infinito. Tampoco soy universal. Soy este cuerpo, estas manos, esta limitación en tiempo y en espacio.

Yo, por lo tanto, no soy racional, con estos ojos, esta boca, estas ganas de tomar aire fresco, de ver el verde, de amar-te, de alejarme de mis acreedores. Este yo que yo soy es irracional. Lo racional es que yo sea "hombre", mi parte dentro de la idea universal. Mi muerte, entonces, no le interesa a nadie, ni mi vida; si le interesa, es a alguien como yo que no le interesa a nadie..., etcétera.

Yo me niego a ser nadie de nadie. Yo me niego a perderme en la idea de Hegel. Entonces me llamo Kierkegaard, Job, Abraham, Jesús, el hombre de al lado, que nunca pregunta nada cuando es feliz, pero que interroga cuando siente el dolor de la injusticia y de su propia finitud. Y quiere respuestas, respuestas concretas, no universales. No "la" verdad; "mi" verdad. La verdad referida a mí.

Hegel sonríe, dice que estoy delirando, porque tal verdad es imposible. La verdad me niega, yo la niego. Ella es infinita y universal, y yo soy finito y particular. Yo soy un momento del movimiento y desarrollo de la verdad "hombre", dijo Hegel. Soren Kierkegaard le dio la espalda.

La filosofía estudia qué es la vida y qué es la muerte. Mi vida o tu muerte no le interesan. No a Kant, no a Hegel, no a la vertiente que estudia lo universal. Pero hay otra corriente, que se ubica en el revés de la trama de la filosofía de Hegel. Es el Existencialismo.

En la Biblia, en el libro llamado “Salmos”, el poeta religioso le habla a Dios pero desde su única y exclusiva existencia, desde su única y exclusiva e incomparable vida y la expectativa de su incomparable muerte. Le dice a Dios que no quiere morir: “¿Qué ganarás con mi silencio, cuando yo esté en el sepulcro? ¿Acaso podrá el polvo alabarte, acaso podrá narrar Tu verdad?”.

Esta corriente, personalista, particularista, no quiere evadirse en lo universal. Es la del yo que clama por sentido y no se satisface con fórmulas universales.

Eso mismo le pasó a Job, personaje bíblico. Su existencia se vio colmada de dolores, de pérdidas, de muertes, y quiso entender. Los sabios que vinieron a consolarlo le hablaron de los hombres, de la historia, de Dios, del bien y del mal. Job los hizo callar. No respondían a la pregunta acuciante: “¿Por qué sufro yo?”.

Job no preguntaba por el sufrimiento en general, sino por el suyo, el propio, y por nada más. Lo general no explica nada a este individuo que está sufriendo ahora mismo. Frente al mundo hegeliano —heredero del kantiano, heredero del cartesiano—, surgió Kierkegaard y siguió la línea de los individuos que no admiten consuelos universales y quieren una respuesta particular para su problema particular. Como Agustín de Hipona, como Pascal, como Unamuno.

El suyo era un filosofar de raíces cristianas. Más tarde, con Heidegger, Sartre y otros pensadores, brotará el existencialismo ateo. Del otro lado de Dios está la Nada. La raíz es la misma. Es la crisis. Solo que aquí la crisis la provoca la propia razón, porque no alcanza a satisfacer al hombre como existencia única e irremplazable. Le cuesta amar y le cuesta sufrir.

KIERKEGAARD: QUERER UNA SOLA COSA

La pureza del corazón es querer una sola cosa. Es lo que señala Kierkegaard desde la obra que lleva ese título. Lo común, lo "normal", lo masivo y alienante es querer muchas cosas, estar desperdigado entre miles de amores, afanes, adhesiones, quererres, devociones, anhelos y, en fin, ese mar de objetos y sueños que nos van tironeando del alma en distintas direcciones. Lo normal es la fragmentación, producida por la pluralidad de quererres.

Tanto querer, consecuentemente, acarrea una minimización del ser. Más cosas queremos, menos somos. La multiplicidad de amores o adhesiones lleva implícita la fragmentación del ser y su empobrecimiento como unidad, como individuo. "Individuo" es lo que ya no se divide.

Hay que querer una sola cosa, sugiere sencillamente Kierkegaard. En la unicidad del querer se plasma la unicidad del individuo y se ratifica su esencialidad.

Los personajes de *Mujeres enamoradas*, de D. H. Lawrence, escritor inglés de fines del siglo pasado y principios de éste, debaten los eternos temas de la humanidad y, entre otros, producen este diálogo:

"—¿Cómo ha sido tu vida por el momento?

"—Bueno, pues averiguar por mí mismo lo que son las cosas, vivir experiencias, hacer lo preciso para que las cosas marchen, funcionen.

"Birkin frunció el entrecejo con dificultad, como si fuera de duro acero, y dijo:

—Creo que se necesita una sola actividad realmente pura. Diría que se necesita amar una sola actividad pura”.

Una sola actividad realmente pura. Querer una sola cosa. El personaje de Lawrence se consagró a acumular experiencias, así, en plural y con afán de atesoramiento. También leemos en *Eclesiastés, II*: “Acrecenté el número de mis acciones, construí casas, planté viñedos. Hice para mí jardines y huertos... Reuní...”.

Hermoso verbo “reunir”, proviene del hebreo *kanasti*, y de ahí, probablemente, la voz “canasta”, en nuestro español. La vida con forma de canasta. Juntar. Reunir. Atesorar. Vivir es “vivir experiencias”, como dice el héroe de Lawrence. Ahí es donde nos perdemos. Entre tanta riqueza de hechos y experiencias el yo es nadie, un cúmulo de chispazos fugaces que se amalgaman y se repulsan, y de uno y otro modo desaparecen. Es preciso querer una sola cosa, querer *realmente* algo.,

A quien no quiere una sola cosa, sino varias, Kierkegaard lo llama de “doble mentalidad”, es decir, una persona contradictoria, tanto desde el punto de vista psicológico como ético:

“¿Por ventura no equivale a doblez pensar que se posee una convicción, mientras que con los actos se la contradice? ¿La única prueba de que alguien tiene una convicción no consiste acaso en demostrarlo mediante la vida?”.

Aquí se abre el resquicio —cuando no el abismo— de la validez. Ser y no ser al mismo tiempo. Ideas por una parte (convicciones) y vida por otra. Pienso y existo, separados.

En las últimas décadas del siglo XX la evidencia de esta crisis del hombre deja de ser un problema filosófico de gabinete y de mera oposición de hipótesis ontológicas, para tornarse en el eje de la problemática histórica actual. “Ser uno mismo”, clama la voz redentora del siglo. Comunicación. Comprensión. Diálogo. Dijo Kierkegaard al respecto:

“Solamente con el sentimiento un hombre no llega nunca a comprender a otro [...] Sus sufrimientos no lo capacitan para comprender los sufrimientos ajenos, como tampoco su felicidad constituye un medio para explicarse la felicidad de los otros. Todo lo explica egoístamente, en relación con su propia persona y, por lo tanto, está en discordia con todos los otros.

"Nos disgusta, pero estamos solos. Si el otro es a veces un espejo, también es un muro impenetrable, porque nadie puede ir más allá de su propia piel, y cuando dice que 'entiende' al otro o 'siente' lo que el otro experimenta, no hace más que hablar de su propia piel; jamás del otro".

El hombre frente a Dios es individuo. Es individuo en cuanto se sabe "frente a", en cuanto reconoce la presencia de Dios; como presencia, no como mero objeto de fe, rezo, o liturgia semanal o mensual. Contar con la existencia de Dios es algo que trasciende los marcos de cualquier dogma o catecismo, algo que va más allá del filosofar académico que quiere saber "muchas cosas". Kierkegaard pretende saber vivir. Sabiéndose frente a Dios, crece la conciencia del sí mismo individual. En *La pureza del corazón es querer una sola cosa*, explica el desarrollo de esa conciencia:

"Te interroga [la presencia divina] sobre lo último: si eres consciente de la más íntima relación contigo, en cuanto individuo. Tú no conllevas la responsabilidad en relación con tu esposa, o con otros hombres, ni entras en comparación con terceros. Eres solamente un individuo; ante Dios, no se te preguntará si tu matrimonio andaba bien de acuerdo con otros, con lo generalmente practicado, o si fue mejor que los otros, sino que se te juzgará de acuerdo con tu responsabilidad en cuanto individuo. Porque las prácticas comunes cambian... Pero la práctica de la eternidad, que nunca pasa de moda, estriba en que tú eres un individuo..."

Tú eres. Tú eres un individuo. Tú eres responsable de tus propios actos, eres absoluto, sin comparaciones, solo frente a tu propia imagen, porque estás frente al Absoluto, frente a Dios. Una manera de eternizarse es ser delante del Eterno.

Mientras la religión institucionalizada prevé a la muerte como el comienzo de la redención y el umbral de la eternidad, Kierkegaard acentúa el valor de la vida absoluta del individuo absoluto frente al Ser Absoluto en un marco de eternidad actual. El individuo es incomparable; único. Como Dios.

EL INDIVIDUO Y LA MULTITUD

"Donde hay muchos, allí encontramos exterioridad, comparación, indulgencia, excusas y evasión."

Kierkegaard entendía que la verdad está en el individuo y la falsedad en las masas, en la sociedad, en hacer lo que los demás esperan que hagamos. La evasión es el camino que elige el hombre de la multitud, la excusa, la posibilidad de descargar la causalidad de sus actos sobre otros. Comparación. Exterioridad. Evasión. Fuga. Nadie es alguien.

“La ruta de las multitudes es siempre amplia. Es ahí donde se encuentran los tentadores lugares propios de la evasión y que nos ocultan. Allí la comparación acaricia con su aire refrescante. Pero es un camino que no guía a la vida.”

El otro, el del individuo, guía a la vida. Pero la ruta amplia es tan amplia y opresiva, que desasirse de ella implica una decisión, un heroísmo. Reflexión. Flexión sobre sí mismo. Verse.

“La pausa también es movimiento. Es el íntimo movimiento del corazón. La pausa equivale a profundizar en la intimidad. En cambio, el hecho de proceder siempre hacia adelante significa ir directamente por el camino de la superficialidad. Por esta ruta no se llega a querer una sola cosa. Únicamente si de tiempo en tiempo el hombre se detiene en su andar hacia adelante y de nuevo se detiene, después de recomenzar, solamente entonces puede querer una sola cosa. Porque la pureza de corazón es querer una sola cosa.”

Hay una historia que narra Robert Escarpit, en su libro *Carta abierta a Dios*, acerca de lo particular, el yo y el pequeño mundo de sus accidentes, sus vivencias, que la Idea hegeliana no puede entender:

“Todo es irreversible, todo es inexorable en nuestra vida. Lo que está perdido no se recupera nunca, pues nunca se puede revivir el instante que ha provocado la alegría o hubiera podido provocarla...”

“La estilográfica que, en octubre, al cumplir los seis años, me habían ofrecido mis padres, la perdí en el mes de octubre del siguiente año... Advertí mi pérdida al salir de la clase de latín, cerca de las once de la mañana... El mundo se transformó en una espantosa máquina de provocar sufrimiento.

“Señor, si tú sabes dónde está mi estilográfica, si San Pedro me espera en el umbral del Paraíso para devolvérmela con una agradable sonrisa, guárdala, no la quiero. Yo la quería hace treinta y cinco años, a las once de la mañana. Tú me devuelves tal vez alguna cosa, algo así como el cuerpo glorioso de mi estilográfica, pero no me devuelves el instante en

que por última vez la acaricié en mi bolsillo, con todo lo que aquel instante de mi existencia llevaba en sí, con todo lo que le daba apariencia, espesor, duración”.

El ejemplo de la estilográfica se repite muchas veces a lo largo de la existencia, y ante las pérdidas son siempre vanos los consuelos ajenos: “Cuando para ahorrarme los efectos de una decepción o del desaliento, alguna persona cercana, que me quiere, procura darme consuelo de algún modo, suelo montar en cóleras imbéciles, pero liberadoras. Yo no quiero que se me disimule lo irreparable...”.

Sí, la cólera es el único antídoto contra la desesperación. Pero no hay que abusar de ella. Si el heroísmo estoico resulta impracticable, al menos, que nuestros arrebatos de cólera se produzcan solo “de tiempo en tiempo”.

LA PROFANACION DE LO SAGRADO

“Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.”

Así escribía Marx, con Engels, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, en 1848. Pero una cosa es escribir, otra es describir. Esa es la grandeza del arte frente al pensamiento abstracto. Cuando este pensamiento no alcanza a describir la complejidad de la vida en la plenitud de sus contradicciones, viene el arte, y en este caso en especial, el arte literario, y describe, lo hace carne, vida, personajes palpables.

La literatura suele expresar el aire de un siglo, la atmósfera de un tiempo humano y sus problemas, aquellos que el pensamiento en sí se esfuerza, y no siempre con éxito, por expresar. En *La dádiva*, Vladimir Nabokov hace decir a uno de sus personajes: “El manicomio convertido en Belén, eso es Dostoievski”.

“Belén”: la santidad, la esperanza, la teología, Dios, el sentido. “Manicomio”: el sinsentido, la desesperación, la negación de toda divinidad, la afirmación de toda negación, la resistencia a cualquier norma. El absurdo.

Desde el flanco de la literatura, Fedor Dostoievski anticipó la era del absurdo, del existencialismo, de la ausencia de las grandes palabras, que luego derivará en la posmoder-

nidad. Belén es la esperanza. Manicomio es la pérdida de las fronteras entre verdad e ilusión. En *Crimen y castigo*, dice Marmeládov: "Es absolutamente necesario que todo hombre tenga un lugar cualquiera adonde ir; pues llega un momento en que siente la necesidad absoluta de ir a alguna parte".

Hoy, aquí y ahora, tener un lugar cualquiera adonde ir se torna una reflexión fatídica, digna del mejor afiche para el más suntuoso o angustiado living-room. Tener adonde ir, ¿qué otros problemas tenemos sino ése? Una meta, un propósito, un para qué, un destinatario.

Me sale al encuentro Kafka, quien parece traducir a Dostoievski. Mientras el ruso planteaba el tema en términos espaciales, por así decirlo, Kafka lo hace en categorías temporales. Y si tuviéramos adonde ir, ¿alcanzaríamos a hacerlo? En "El pueblo más cercano" leemos:

"Mi abuelo solía decir: 'La vida es asombrosamente corta'. Ahora, en el recuerdo, se me aparece tan de un solo golpe, que apenas puedo comprender cómo, por ejemplo, un joven pueda decidirse a cabalgar hasta el pueblo más próximo sin temer que —amén de posibles accidentes— su vida, que transcurre normal, feliz, pueda no alcanzar ni por mucho para semejante cabalgata".

Kafka prolongó a Dostoievski. El uno proponía saber dónde ir. El otro ya sabía que el ir (no el dónde) está negado de entrada, descartado como propuesta y propósito. Dice Iván en *Los hermanos Karamazov*: "Debo hacerte una confesión. Jamás he podido comprender cómo es posible amar a los que nos rodean. Encuentro que son precisamente ellos a quienes más imposible resulta amar; más bien podría amarse a los lejanos".

Iván se limita a constatar lo que ve, no lo que trasciende. Eso que una vez más Sartre traducirá como "el otro es mi infierno".

Dostoievski presenta en *El idiota* la tesis según la cual todos los "ismos" de la historia, los propulsores de las grandes revoluciones, emergieron del cristianismo, de un cristianismo tergiversado, un cristianismo en el que Cristo fue reemplazado por la violencia. Dostoievski escribió hace mucho más de un siglo, y sus obras tienen el sabor fresco de una acotación periodística del diario de esta mañana.

El Príncipe idiota de Dostoievski juega a la imbecilidad en el trapecio que lo mueve tiernamente entre el manicomio y Belén. Príncipe, pero idiota. Idiota, pero Príncipe. El Príncipe idiota al comienzo del libro se declara feliz, a su manera. Más tarde habla de una ejecución que ha visto:

“—He visto ejecutar a un hombre —repuso el Príncipe.

”—¿Sí? —gritó Aglaia—. ¡Ya podía habérmelo figurado! Esto lo corona todo. Si lo ha visto, ¿cómo puede usted afirmar que ha vivido feliz todo el tiempo?”.

Se trata, seguramente, de una pregunta límite: ¿quién puede ser feliz en un mundo donde un hombre es ejecutado? El tema de la ejecución fascina al Príncipe. Le hace pensar una y otra vez en la misteriosa transición de la vida a la muerte. He aquí al reo, quien piensa: “¡Oh, si no tuvieras que morir! ¡Oh, si te devolvieran la vida, qué eternidad! ¡Y sería toda mía! ¡Oh, cada minuto lo convertiría yo en todo un siglo, no perdería nada, ni un solo minuto perdería en vano!”.

Quiere la fortuna que el reo se salve. Pero no cumple el programa prometido. Vuelve a la normalidad, despilfarrando todos los minutos como si fuera a vivir eternamente.

Albert Camus, asociado por los críticos al existencialismo, dice en *El mito de Sísifo*:

“Todos los personajes de Dostoievski se interrogan sobre el sentido de la vida. Son modernos en eso: no temen al ridículo. Lo que distingue a la sensibilidad moderna de la sensibilidad clásica es que ésta se nutre de problemas morales y aquélla de problemas metafísicos. En las novelas de Dostoievski se plantea la cuestión con tal intensidad que no puede traer aparejadas sino soluciones extremas. La existencia es engañosa o es eterna”.

LA NUEVA CONCIENCIA

Es tiempo de literatura. La última filosofía, la del positivismo lógico —que veremos enseguida—, dice que todo lo que cabe hacer es reflexionar en torno a las palabras. Es tiempo de literatura. Los conflictos que no se resuelven matemáticamente se tornan literatura, trama, relato, problema incandescente más allá de todo concepto. El hombre trágico

habla cuando nada tiene que decir. Le espanta el infinito silencio de las esferas humanas que socava cualquier intento de comunicación verbal. Por eso los psicólogos ensayan otras experiencias comunicativas, por vía del tacto, de la mirada, del simple estar juntos y la ósmosis extática.

“Lógicamente hablando, pues, ninguna frase del texto literario es verdadera o falsa”, afirma el formalista ruso Tzvetan Todorov desde el ángulo de la teoría literaria. Volvamos al Príncipe idiota de Dostoievski: “No he estado enamorado —contestó el Príncipe con la misma suavidad y seriedad de antes—, he sido feliz... de otro modo”.

Lo moderno, pues, consiste en buscar, cada cual a su manera, ese otro modo. Rousseau fue el primero en usar el término “modernista” en el sentido que se usará luego. Con ese vocablo aludía a la novedad de los tiempos, a la revolución de las ideas, y también a la angustia de las contradicciones.

“Todo es absurdo, pero nada es chocante, porque todos están acostumbrados a todo.”

Hoy realmente todo vale, porque todo sucede y nos avasalla y nos inunda. No tenemos tiempo para señalar una tabla de valores.

Como decía un personaje de Rousseau en el *Emilio*:

“Estoy comenzando a sentir la embriaguez que te sumerge en esta vida agitada y tumultuosa. La multitud de objetos que pasan ante mis ojos me causa vértigo. De todas las cosas que me impresionan, no hay ninguna que cautive mi corazón, aunque todas juntas perturben mis sentidos, haciéndome olvidar quién soy y a quién pertenezco”.

Es la nueva conciencia, Belén y el manicomio, la Biblia y el Calefón, la in-diferencia de los valores. Marx ratificará esa conciencia de progresiva pérdida de esencias cuando escribe: “lo sólido se desvanece”.

Marshall Berman, pensador contemporáneo, escribió un libro con el título *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, donde analiza estos aspectos. Berman cita a Nietzsche: “Nosotros los modernos, los semibárbaros, solo estamos en medio de nuestra bienaventuranza cuando el peligro es mayor. El único estímulo que nos halaga es lo infinito, lo inconmensurable”.

Nietzsche, quien anunció "Dios ha muerto", creía que el hombre podía ser superado por el Superhombre, ese ser libre que solo puede ser halagado por lo infinito. Nietzsche destruía todo, pero creía en nuevas construcciones y en la superación del hombre. Se aferraba aún a algo sólido: su creencia. Seguía siendo moderno, el último de los modernos.

NIETZSCHE: PRELUDIO A LA MUERTE DE DIOS

El hombre es el tema central del pensamiento filosófico del siglo XX. Es también la preocupación de un gran filósofo de la primera mitad del siglo, uno de los últimos grandes sistemáticos, Martin Heidegger. Qué es el hombre, qué somos, para qué estamos ahora que Dios ha muerto como institución universal.

Si todos los muros han sido demolidos, ¿qué queda? El individuo, el sujeto, el hombre, que no sabe si piensa o no, pero sabe que existe. Es todo lo que sabe. En la filosofía del pasado, la existencia, el que yo existiera, equivalía a lo accidental. Yo podría no existir. La esencia es lo que vale, y la esencia es la esencia "hombre", aquello que merece ser estudiado. El yo como existente es particular; como esencia humana, es universal. Si uno accede a la esencia, accede a la verdad. La verdad es la esencia. Si yo conociera la verdad "hombre", es decir la esencia universal del hombre, me metería dentro de ella, como el cuerpo en un traje, y sabría cómo pensar, qué hacer, cómo orientarme, qué esperar.

Entre tantos logros y avances, la razón de la Modernidad serruchó la rama sobre la que se sostenía. Se razonó tanto, tanto y tan profundo, que se terminó por descubrir que no hay Verdad con mayúscula, sino verdades parciales, momentáneas, entre nosotros, y al servicio de pasiones y voluntades. En especial la voluntad de poder de la que hablaba Friedrich Nietzsche. Dice en *El gay saber*:

“Nosotros tomamos nuestro fuego del incendio que una creencia milenaria ha inflamado, esta creencia cristiana que era también la de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, la garantía de que la verdad es divina... ¿Y si Dios mismo se revelase como nuestro más perdurable engaño?”.

Nietzsche había postulado: “El desierto está creciendo”. Heidegger se hizo eco de esta afirmación: “Esto quiere decir que la devastación se va extendiendo. Devastación es más que destrucción... La devastación es más inquietante que el mero aniquilamiento, el cual también delimita, hasta la misma nada, mientras que la devastación cultiva precisamente y propaga lo obstructor y lo impedor”.

Uno de los libros más inquietantes de Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, se aferra a otro postulado nihilista de Nietzsche: “Lo gravísimo en nuestra época grave es que todavía no estamos pensando”.

UNA FÁBULA DEL BUDISMO ZEN

Pensar es estar en el desierto. Desierto es ser sin-límites. Sin límites: sin horizontes y sin posibilidad alguna de que alguien nos oriente. Desierto es estar solos, y cuando se está así es cuando hay que pensar.

No es fácil ni gratificante sentirse así. Resulta más sencillo tener una tradición y pensar a partir de ella, ya sea modificándola o contradiciéndola. No es eso lo que imaginó Nietzsche.

Si negamos a Dios, todo es contingente, no hay autoridad, no hay un continente que nos abrigue ni un pensamiento que nos tranquilice. Nietzsche reclamaba que el hombre diera a luz al Superhombre, es decir a la superación del hombre, ese ser necesitado siempre de padre y madre, de creencias, de abrigos, de techos, de dioses, de templos, de seguridades. Pensar es instalarse en la inseguridad perpetua.

Esto me recuerda una fábula del budismo zen:

—Un hombre —contó el maestro a sus alumnos— tiene que encarar un largo viaje. En el camino se topa con un río. ¿Cómo cruzarlo? A nado, imposible. Piensa y piensa. Al mi-

rar a su alrededor ve árboles, ramas, y decide hacer una balsa. La confecciona y cruza el río.

La pregunta del maestro es la siguiente:

¿Debe el hombre conservar la balsa, cargarla sobre sus hombros durante el trayecto hasta el próximo río que habrá de cruzar? ¿O debe desechar la balsa y lanzarse a la aventura y a la espera de lo que vendrá?

La respuesta correcta es usar la balsa y desecharla luego. Nadie sabe del próximo río y por tanto nadie sabe por anticipado si necesitará una balsa ni qué balsa necesitará. Caminar con la balsa a cuestas, a modo de prevención, le impedirá caminar.

La seguridad es un peso. Es confortable, pero impide caminar.

La lección es clara y se aplica perfectamente al ideal nietzscheano que conduce a la total devastación de dioses, balsas, sustantivos, soluciones prefabricadas.

Pensar es vivir este momento desde este momento y para este momento. Vivir en plenitud. Y en plenitud de inseguridad, porque a este momento sucede otro momento. Y hay que empezar de nuevo. Ni se enseña ni se aprende en forma definitiva, sino que el proceso es una renovación continua del ser. En términos de Heidegger:

“Enseñar es más difícil que aprender... porque enseñar significa: dejar aprender. Más aún: el verdadero maestro no deja aprender nada más que ‘el aprender’. Por esto también su obrar produce a menudo la impresión de que no se aprende nada de él, si por ‘aprender’ se entiende solo la obtención de conocimientos útiles...”.

LA CAÍDA DE LA RAZÓN

El Holocausto nazi está ahí, cortejado por Hiroshima y Nagasaki, en la plenitud del progresivo siglo XX, replanteando la pregunta acerca de qué es, realmente, el hombre. La respuesta hoy la conocemos. Es Leonardo, es Eichmann, es Pasteur, es Jack El Destripador. Solamente hay

que depararle una oportunidad y una ocasión a cada uno de ellos.

Hemos tenido que bajarnos de los altos caballos y aprender a ser algo más humildes en la percepción de nuestra superioridad cósmica. La superioridad de la razón se ha hecho añicos paulatinamente, hasta desmoronarse con la Modernidad.

Eso mismo es lo que proclamó Nietzsche cuando difundió la noticia de la muerte de Dios.

Hanna Arendt, notable pensadora europea muerta en 1975, explica que en Nietzsche Dios era un mero símbolo del reino de lo suprasensible tal como lo entendió la metafísica, y que luego, al reemplazar la palabra “Dios” por el concepto “mundo verdadero”, se elimina el mundo verdadero. ¿Qué mundo ha quedado? ¿Acaso el aparente? ¡No! Al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente. Si no hay verdad, no hay apariencia. Todo es apariencia.

Dice Nietzsche en *Aurora*:

“La mayor parte de los hombres, independientemente de lo que piensen y digan de su egoísmo, no hace nada a lo largo de su vida por su ego, sino solo por el fantasma de su ego que ha llegado a formarse en la época de quienes les rodean... todos viven en una nube de opiniones impersonales y semipersonales... todos esos hombres, que no se conocen entre sí, creen en ese ser abstracto al que llaman el ‘hombre’, que es, precisamente, solo el resultado de aquellas opiniones personales, difusas y envolventes, que se desarrollan y viven con toda independencia de los individuos.”

EL SUPERHOMBRE

Durante mucho tiempo nos engañamos pensando en la Verdad garantizada por Dios. Todo se ha desmoronado. No vivimos por y para la verdad. La verdad es la ilusión que creamos para sustentar el deseo, la pasión y la voluntad de poder. Somos valores. Valores superiores y valores inferiores. El valor superior es la nobleza, el valor inferior es la mediocridad, el ser como todos. Ser como uno mismo, ésa es la verdad, mi verdad, no la universal. Yo necesito una verdad

propia. Y ser como los demás, ésta es la gran falsedad, la negación del yo mismo, la masificación.

Es el heroísmo del Yo, solo, des-atado, des-ligado. En latín, ab-soluto (*solutus* = “suelto”, “disuelto”, “disgregado”, “separado”; *ab* = “alejamiento”, “distanciamiento”). Absoluto significa “solo”. Antes, absoluto era Dios. Ahora —enseña Nietzsche—, Dios ha muerto, y yo vivo para sucederle. Yo debería tomar los atributos de Dios, tornarme absoluto, solo.

Nietzsche era el visionario del Superhombre, del hombre solo, divinizado por su propia potencia creadora de valores, en contra del hombre-masa que se perfilaba como el ser dominante en nuestra civilización. El Yo heroico, el que nunca deja de crecer, el que no se aferra ni apega a nada. En *Más allá del bien y del mal* lo caracteriza de este modo:

“No quedar adherido a ninguna persona: aunque sea la más amada; toda persona es una cárcel, y también un rincón... No quedar adherido a ninguna compasión; aunque se dirija a hombres superiores, en cuyo raro martirio y desamparo un azar ha hecho que fijemos la mirada. No quedar adherido a ninguna ciencia, aunque nos atraiga hacia sí con los descubrimientos más preciosos... No quedar adheridos a nuestras propias virtudes... Hay que saber reservarse; ésta es la fuerte prueba de independencia”.

MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

En sus últimas expresiones, Nietzsche nos enfrentó a esta idea del autoendiosamiento, que manifiesta la suprema soledad del Yo, de ese Creador que somos y que desplaza a Dios de su sitio. El pensador nihilista anunciaba que los filósofos del futuro no serían dogmáticos; creía que les iba a repugnar el que su verdad debiera seguir siendo una verdad para cualquiera.

No es la benevolencia hacia los demás la que aquí lucha contra el dogmático, aquel que quiere imponer su opinión sobre los otros; al contrario, es la actitud, nada altruista sino totalmente egoísta, que consiste en decir: si es “mi verdad”, solo la encontré yo, no sirve a nadie más que

a mí, por tanto no tiene sentido que yo quiera imponerla. Se trata del Yo supremo, pero al mismo tiempo solo; glorioso, y por eso mismo totalmente reducido a sí mismo. Uno mismo y nadie más.

Nietzsche repudiaba, como consecuencia, el bien común. Consideraba que la expresión se contradice a sí misma: lo que puede ser común tiene siempre poco valor. Si es común, no es bien. Si es bien, no es común. Solamente es bueno para mí. Si también es bueno para ti —sugería Nietzsche—, uno de los dos anda equivocado, o uno piensa y el otro simplemente, automáticamente, lo imita.

Nietzsche fue el disgregador de todo sistema. Pensemos, por ejemplo, en la moral. En *Más allá del bien y del mal* postuló que la moral es una cárcel para inválidos, para esclavos. La moral pertenece a las masas.

En este punto el ateo Nietzsche coincidía con el religioso Kierkegaard, quien había sostenido que para amar a Dios había que abandonar la moral de las masas. Ambos, tanto el enamorado de Dios como el nihilista, coincidían en que la afirmación del individuo es la negación de la moral, eso que es de todos y por tanto de nadie.

La moral es la defensa del ego frente al *alter*, al otro. ¿Quién ha de defenderse? El indefenso, el des-esperado, el que vive en el miedo perpetuo. Es decir, la amplia mayoría. (La moral es terriblemente “democrática”).

Pero Nietzsche no se burlaba de la moral del pueblo. Solo exigía un programa de vida que disolviera las masas y produjera individuos superiores.

—¿Y quién es el individuo superior? —se preguntará usted.

—Quien más se exige a sí mismo —respondería Nietzsche—. Aquel que piensa todos los días. El que se libera de las rutinas. El que muere y renace a cada instante. El ser heroico a causa de su superioridad, no sobre los demás, sino superior a sí mismo.

En este sentido se diferencian Nietzsche y Kierkegaard de Raskolnikov, el asesino de *Crimen y castigo*: se liberan de la moral popular para imponerse una superior, más exigente aún.

Hoy descubrimos que esa exaltación del yo, del individuo, ha cortado los lazos y la comunicación posible con los demás. Nietzsche confiaba en que pensaríamos cada cual por cuenta propia y, de ese modo, cada uno a través de su propio bien llegaría a comunicarse con los demás. Fue demasiado optimista.

Nos quedó un individualismo egoísta. Estamos solos y sin conexión con los demás, carecemos de valores en común, es decir, de lazos comunicativos. Será necesario establecer lo común, un espacio de retracción del uno mismo a favor de un proyecto compartido: la vida. Lo común no está en mí. Lo que hay en mí de mío es lo no común, es la gloria de la personalidad, pero también la apoteosis de mi soledad.

Existo, por lo tanto... Por lo tanto existo.

EL EXISTENCIALISMO DE HEIDEGGER

No hay esencia humana. Hay solamente existencia. Nada es sólido, todo se desvanece. No hay que adherirse a nada, a nadie. Por otra parte, tampoco hay a qué o a quién adherirse. Nada es. Todo existe, está ahí afuera, “arrojado”; está siendo, sin origen, sin finalidad, sin Dios. En libertad.

Inversamente al proceder del filosofar clásico, que empezaba en Dios y descendía por vía de las esencias, de las ideas eternas —la del Bien, la Verdad, la Belleza y el Hombre— a la existencia, en sí accidental, no justificada, absurda, ahora no hay esencia, porque no hay conocimiento absoluto. El ab-soluto es el yo y se encuentra como sujeto de un mundo, frente a un mundo. Es existencia. Existencia significa estar ahí, afuera, en el aquí y ahora. En lenguaje de Heidegger, *Dasein*, “aquí-estar”. ¿Y luego? Luego debo decidir qué hago con mi estar en el mundo, que no es indispensable, que nadie necesita, pero al que yo necesito dar forma.

La existencia está, pues, necesitada. A esa característica Heidegger la llamó *sorge*, “cura” (en español antiguo, “curarse” es “preocuparse”). Es la preocupación la que la caracteriza. La existencia debe proyectarse, lanzarse hacia adelante en el tiempo y sin libreto.

Viene al caso una página que Shakespeare le dedica a Macbeth. El rey se entera de que la reina —la reina del crimen y de la atrocidad — ha muerto. Dice Macbeth:

“Hubiera debido morir más tarde, no es ahora momento para tales noticias... Mañana, mañana, mañana, palabra fa-

laz que nos va llevando poco a poco al final de nuestros días, mientras el ayer ilumina al necio el camino hacia la muerte sombría. ¡Apágate, apágate, cabo de vela! La vida no es más que una sombra errante; un pobre comediante que pasa pomposamente por el escenario y de quien no se oye hablar más; es un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y de furia que nada significa”.

¿Qué queda, como indudable? La muerte. Ser para la Muerte, expresa Heidegger. La muerte es la constante posibilidad, es una antigua experiencia registrada en todas las literaturas. Solo que en la literatura ese ser está dado en un momento de reflexión pasajero, de angustia y tinieblas; luego la vida vuelve a su ruido, a su fe, a su futuro radiante.

Dice la Antígona de Sófocles:

“Muchas cosas hay admirables pero ninguna es más admirable que el hombre. El es quien al otro lado del espumante mar se traslada llevado por el impetuoso viento a través de las olas que braman en derredor... solamente contra la muerte no encuentra remedio”.

SER PARA LA MUERTE

En Heidegger la muerte no es un tema literario, sino que es la conciencia misma de la *Sorge*, de la pre-ocupación. No hay esencia. Tengo que crearme mi esencia, hacerme, y sin modelos, solo con la libertad y la “cura”, la pre-ocupación, y la temporalidad. Porque sé que existo y sé que dejaré de existir; soy para la muerte (*Sein zum Tode*, “ser para la muerte”).

Esa conciencia traza un campo de angustia. Estoy desamparado, nadie me cubre, nada me garantiza, no hay brújula posible, ya que hemos perdido las grandes brújulas que antes nos conducían. Pero la preocupación puede tener dos aspectos diferentes. En la existencia banal, se identifica con la preocupación de todos, de “todo el mundo”. La otra opción es la existencia que se encuentra a sí misma y la preocupación deriva en una angustia ante el abismo que nos circunda, por el desamparo. El ser como todo el mundo me aplaca, me conforma, me hace sonreír. El ser como

yo mismo, en mi autenticidad, produce angustia ante el vacío de un mundo sin amparo y la presión de la libertad.

En la Facultad de Filosofía, el filósofo Angel Vasallo nos enseñaba que angustiarse no es lo mismo que tener miedo. Una excelente definición se encuentra en su libro *Elogio de la vigilia*:

“Se tiene miedo de esto o aquello, se teme un qué determinado. Quien padece angustia, en cambio, ¿de qué se angustia? De nada. El lenguaje usual dice, en efecto, exactamente: angustiarse de nada. Si fuera necesario atribuir un objeto a la angustia, debería decirse que el objeto de la angustia es la nada... El miedo versa sobre esto o aquello; la angustia conmueve y quebranta la raíz de la existencia y se cierne sobre todo lo que es”.

LA EXISTENCIA BANAL O EL MALESTAR EXISTENCIAL

En la existencia banal, confundido en la masa, la paso bien, pero soy nadie. Apelemos a la literatura. ¿Cómo opera la existencia banal, eso de ser modelado por la impersonalidad de todos, de los otros?

Chéjov, el narrador y dramaturgo ruso, era un experto en captar esos momentos de la vida humana. Su mejor personificación, sucintamente, aparece en un cuento: “Amorcito”. Nos replegamos a la Rusia del siglo pasado, aunque, dicho sea de paso, bien podría suceder en cualquier lugar del mundo. El personaje central, Olga Semionovna, tenía la suerte de casarse y la desdicha de enviudar, y de regresar a la dicha de casarse y así sucesivamente. Como buena esposa, consideraba que su deber era plegarse totalmente a las maneras y opiniones de su esposo. El primero resultó ser un actor. Cuando se encontraba en sociedad, Olga hablaba de teatro y decía “nosotros”. Repetía lo que escuchaba de boca de su esposo y lo expresaba luego por su propia cuenta, pero con pasión, furia, entusiasmo, como si le saliera de las entrañas. Su próximo matrimonio resultó ser con un hombre que comerciaba maderas. Olga se volvió maderera a ultranza. Y siempre en plural, en lenguaje de “nosotros”:

“El precio de la madera sube cada año en un veinte por ciento... Figúrense, antes vendíamos maderas locales, pero ahora mi amorcito tiene que viajar todos los años a la provincia de Moguilev para buscar madera. Y ¡qué tarifas! —exclamaba cubriéndose ambas mejillas con las manos, en señal de terror...”.

Y así pasaba la dulce Olga de matrimonio en matrimonio, y en cada uno se asimilaba tanto a su esposo que era uno con él en carne y en mente, sobre todo en mente. De modo que cuando se quedó ya definitivamente viuda, se sintió desesperada, porque no sabía qué pensar, qué decir, qué defender...

“Lo peor era no tener ninguna opinión. Veía los objetos que la rodeaban y comprendía todo lo que pasaba alrededor de ella, pero no podía formar su opinión sobre ningún asunto ni sabía tampoco de qué hablar. ¡Y qué terrible resulta no tener ninguna opinión!”

En la existencia auténtica —como la llama Heidegger— me encuentro a mí mismo, pero la angustia me asalta. Claro que “todo el mundo” es un modo de ser del cual no me puedo liberar. Ese es el mundo, es la realidad, y en ella estoy. Es la sociedad, es la cultura, es lo que todos dicen, es lo establecido. Ahí está la seguridad, la tranquilidad. Solo que el hombre auténtico de tiempo en tiempo despierta y no está satisfecho. En la insatisfacción brota la angustia. Y aunque tiene aire de negatividad, sin embargo cumple una función liberadora. Porque a través de ella el sujeto se libera del *Man*, del *Se* (*se* dice, *se* habla, *se* cuenta, *se* va, *se* trabaja, *se* cree), que es la costumbre de todo el mundo y que oculta al ser de sí mismo.

La angustia produce la *Unheimlichkeit*, el malestar.

El término alemán alude al estar desprovisto de hogar, de casa, estar a la intemperie, como dice el coetáneo de Heidegger, el filósofo judío Martin Buber. También Kierkegaard, también Unamuno, y antes que ellos Pascal, y antes de Pascal, Agustín, sentían angustia de ser, de existir. Es la misma angustia, solo que ahora no hay Dios. Es la angustia sola consigo misma y ella debe interrogarse, y desde ella hay que responderse.

La existencia se despliega en el tiempo. Tiempo es existencia. Como consecuencia, la obra capital de Heidegger se denomina *El ser y el tiempo* (*Sein und Zeit*).

BERGSON Y EL TEMA DEL TIEMPO

Retrocedamos unos pasos. Quien más exhaustivamente desplegó en la filosofía de comienzos de este siglo el tema del tiempo fue el francés Henri Bergson. Según él, hay un tiempo medible, pero no es tiempo sino espacio, ya que es la medición del movimiento de las agujas del reloj en un cuadrante, en un espacio. O el almanaque de los días y de los meses, que es un transcurrir uniforme medido por ese u otro reloj, siempre espacial, aunque se trate de la clepsidra que hace caer segundo a segundo granos de arena, o el reloj de sol, que enseña el movimiento de la sombra en un espacio. Lo que se mide, en consecuencia, es espacio, no tiempo.

Este tiempo de todos y para todos, que es la negación del tiempo en sí, es uniforme, siempre el mismo, minutos de sesenta segundos, días de veinticuatro horas, años de trescientos sesenta y cinco días, etc. Es matemático-geométrico, por eso los días son siempre iguales en cuanto a su medición, y los segundos. Es el tiempo ajeno. De él diría Borges: "Las tardes a las tardes son iguales".

Pero en la existencia real y concreta, los hombres sentimos que las tardes no son iguales a las tardes. Esa es la percepción del tiempo subjetivo.

LA DURACIÓN Y LA INTUICIÓN

El tiempo real es la vivencia. No se puede medir con un reloj. Un minuto de reloj puede ser una eternidad. Un largo

día puede ser vivido como pocas horas. El tiempo real no se mide en el espacio, sino que es el transcurso interior de esa vivencia única, irrepetible. Los días se repiten, las vivencias no.

Somos tiempo. Pasamos no en el tiempo, sino que en nuestro pasar pasa el tiempo. Somos el tiempo que pasa.

Ocurre que, en nuestro afán de conocer, de construirlo todo intelectualmente, reducimos el tiempo al espacio y de esa manera lo dominamos, lo medimos, lo cuadriculamos en relojes y otras maquinarias para que los minutos duren todos sesenta segundos y las horas sesenta minutos, y el calendario sea lo que es, algo fijo y programado.

Eso es, justamente, lo que desea el conocimiento: programar, organizar, rutinizar. Necesita que cada cosa esté en su lugar y sea siempre la misma e igual a sí misma. Ese es el fundamento de la ciencia. Pero la vida —dice Bergson— se rebela. No se deja someter a clisés matemáticos. La vida, el tiempo de la vivencia, tiene segundos que duran horas, y horas que vuelan como minutos. A eso Bergson lo llamó la *duración*.

Transcurrimos, pues, en dos planos alternativos: el de la existencia programada, el del tiempo del reloj que es espacio medido e igualitario, y el de la diferencia de esta hora de la mañana, que en nada se compara con la que ya transcurrió. Para la segunda interpretación, cada hora tiene una duración diferente. En el tiempo del reloj, en cambio, cada hora es igual a sí misma. Dentro de mi **vivencia**, si es que accedo a esa vivencia, existe otra duración, otra intensidad.

¿Cómo se capta la intensidad de la vivencia? Según Bergson, el modo de captarla es por medio de la **intuición**. “El encuentro entre dos personas puede ser de recíproco conocimiento o puede ser un flujo de intuiciones recíprocas.”

¿Adónde se dirige la intuición? A lo más auténtico de este momento, de esta vivencia, de este ser tuyo que se presenta ante este ser mío. Intuición, en este sentido, es desnudamiento de todo conocimiento previo, clasificador y etiquetador, para alcanzar la verdad de tu ser, y de mi ser en el encuentro con tu ser.

LA MEMORIA-HÁBITO Y EL RECUERDO-VIVENCIA

La intuición es la transformación del instinto, de la vitalidad, al servicio de la comunicación con la vida, con el otro, dentro del otro, y no meramente en el exterior de su conceptualización. En su libro *La evolución creadora*, explica Bergson:

“La inteligencia y el instinto están dirigidos en dos sentidos opuestos; aquélla, hacia la materia inerte, éste, hacia la vida...

“Gira [la inteligencia] en torno [de la vida], tomando, desde fuera, el mayor número posible de puntos de vista sobre ese objeto que atrae hacia ella, en lugar de entrar en él. Mas al interior mismo de la vida es adonde nos conducirá la intuición, es decir, el instinto que se ha vuelto desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ensancharlo indefinidamente”.

Ampliación, dice Bergson. Lo otro, la inteligencia, el conocimiento, la idea, es alejamiento, es ego frente al mundo, que es *objectum* y *objiciendum* —al decir de Hartmann—, ese ideal tan caro a Occidente, de aquello que está ahí, fuera de mí, sin intereses en mí, sin interés mío en él, objetivo, objetividad; ello implica un acto de arrancamiento del todo, colocarse afuera y dar nombres, establecer conceptos, y lejos de ampliar el ser, es desecarlo y aprisionarlo en palabras y definiciones. ¿Para qué? Para estar cómodo, para sacar provecho. Todo es medio, nada es fin en el conocimiento. Conocer es usar, aunque sea de utilidad y de buen provecho para ambas partes. Pero usar.

“No olvidemos, por otra parte, que el espacio es lo que crea las divisiones netas. Nuestros cuerpos son exteriores los unos a los otros en el espacio; y nuestras conciencias, en cuanto ligadas a estos cuerpos, están separadas por intervalos. Pero si no están adheridas al cuerpo más que por una parte de ellas mismas, es lícito conjeturar para el resto una continuidad recíproca. Cuanto más nos acostumbramos a esta idea de una conciencia que desborda del organismo, más natural encontraremos que el alma sobreviva al cuerpo.”

La inteligencia clasifica, organiza, para tener al mundo dominado, regular, repetible, y como tal, confortable. Lo extraordinario le molesta. Quiere que todo sea ordinario, es

decir, en orden. Es el orden del reloj, de las horas repetidas y de los cumpleaños que se adjuntan cada trescientos sesenta y cinco días de reloj. Espacio. Materia. Uso. Y mortalidad, por cierto.

La inmortalidad está en aquel sector del alma, en ese momento de luz que no es de conocimiento para usar, sino de interpenetración para gozar, para vivir. Extasis —dijimos— es estar fuera de sí, que es estar fuera del reloj y del calendario y de la agenda y del currículum. Plenitud del ser, la conciencia que desborda el organismo, como plantea Bergson. Pertenecer a este organismo, pero lo desborda. Desbordarse es ir más allá de sí mismo.

Hay dos tiempos (en lenguaje antiguo podrían llamarse *kronos*, el devenir temoral, y *kairos*, la ocasión excepcional): el físico-matemático, que devora todo porque todo es igual y le da igual, y el ocasional, el vivencial, el intuitivo. Y dado que hay dos tiempos, hay dos memorias. Una es la memoria rutinaria, memoria-hábito, donde un beso es igual a otro beso, y por lo tanto podemos sumar los besos que dimos y los que recibimos hasta los cuarenta años, por dar un ejemplo: la memoria voluntaria. Otra es la memoria vital, la que guarda la diferencia de cada beso, ese algo innombrable porque no puede ser reducido a conocimiento, a definición, ese sabor, ese sentido, ese aroma que llega de tiempos idos y que, sin embargo, marca la presencia de aquello que parece ausencia, la vida de aquello que parecía muerte: es la memoria involuntaria, la que no podemos recobrar por medio de la razón.

Marcel Proust, el escritor considerado como el último impresionista y hedonista estético, realiza una transposición de la tesis filosófica de Bergson acerca del tiempo a su obra literaria. Cuando en su monumental *En busca del tiempo perdido*, el personaje, al comer una magdalena, es asaltado por los recuerdos de la infancia, es la memoria involuntaria, el tiempo recobrado, la duración, la continuación del pasado en el presente la que lo asalta, y no el tiempo espacializado, matemático y fisicomatemático:

“Y muy pronto, abrumado por el triste día que había pasado y por la perspectiva de otro tan melancólico por venir, me

llevé a los labios una cucharada de té en el que había echado un trozo de magdalena. Pero en el mismo instante en que aquel trago, con las migas del bollo, tocó mi paladar, me estremecí, fija mi atención en algo extraordinario que ocurría en mi interior. Un placer delicioso me invadió... Y él me convirtió las vicisitudes de la vida en indiferentes, sus desastres en inofensivos y su brevedad en ilusoria. ¿De dónde podría venirme aquella alegría tan fuerte?... Dejo la taza y vuelvo hacia mi alma. Ella es la que tiene que dar con la verdad... ¿Buscar? No solo buscar, crear... Y otra vez me pregunto: ¿cuál puede ser ese desconocido estado que no trae consigo ninguna prueba lógica, sino la evidencia de su felicidad, y de su realidad junto a la que se desvanecen todas las restantes realidades... de pronto el recuerdo surge... Combray entero y sus alrededores, todo eso, pueblo y jardines, que va tomando forma y consistencia, sale de mi taza de té...”.

Esta felicidad “retroactiva” no es sino el brillo de la verdad, y también de la identidad esencial entre arte y vida.

Diría Bergson que en la vivencia la juventud es eterna, la virginidad es inmaculada y el alma nace todos los días, se sacude de cualquier peso que la quiera domesticar y renace para volver a renacer. El paladar, el sabor, eso que se desborda de la materia y de sus clasificaciones. La poesía. Como dice Antonio Machado:

“Hay dos modos de conciencia: una es luz, y otra, paciencia. Una estriba en alumbrar un poquito el hondo mar; otra, en hacer penitencia con caña o red, y esperar el pez, como pescador. ¿Dime tú: cuál es mejor? Conciencia de visionario que mira en el hondo acuario peces vivos, fugitivos, que no se pueden pesar ¿o esa maldita faena de ir arrojando a la arena, muertos, los peces del mar?”

LA VERDAD EXISTENCIAL

Volvamos al fundador del existencialismo, Martin Heidegger. Como dijimos, el ser es temporalidad. La muerte es la que condiciona la temporalidad del *Dasein* y de su *Angst*, de su angustia. Es vida, no es inteligencia que estudia la vida y la cosifica para comprenderla, según ya lo explicó

Bergson. De modo que el ser se incluye en el tiempo, ya sea en su dimensión de autenticidad y de ajenidad, o de alienación. Tenemos por lo tanto estas alternativas de tiempo:

- El tiempo vulgar, el que se mide en relojes y calendarios, que es de todos y de nadie, que es impersonal lo mismo que el *Man*, el *se vive*, *se piensa*, *se dice*... Es el tiempo de lo cuantitativo.

- El tiempo primordial, en el que el ser se sabe frente a la muerte, pero no la muerte de todos, que al objetivarse pierde su sentido original, sino la única muerte de este único ser que soy yo. Es el tiempo de lo cualitativo.

El tiempo primordial, el de la existencia desnuda, es futuro, es *sorge*, pre-ocupación, y ser para la muerte. El otro, el tiempo de todos, es pasado y se encuentra codificado, armado, establecido.

Nuestro Francisco Romero explica las ideas de Heidegger, en *Filosofía contemporánea*, en estos términos:

“La noción de finitud adquiere en Heidegger una significación más ancha y céntrica. Transportada la atención desde la corriente vital a la existencia concreta, escenario entre cuyos bastidores se juega el drama hasta la última peripecia, la temporalidad se cambia en finitud, la misma existencia se realiza propiamente cuando actualiza la finitud en cada uno de sus instantes: ser para la muerte”.

También Vicente Fatone, filósofo argentino de mediados de siglo, en su *Introducción al existencialismo*, explica el tema de la temporalidad comentando el pensamiento de Heidegger:

“A diferencia de los otros posibles, que puedo realizar, la muerte es ese posible que no realizaré; jamás podré decir ‘Me he muerto’. La muerte es la posibilidad de que todo me sea imposible; y como soy para la muerte, como he de morir y nadie puede reemplazarme en esa muerte, la muerte que puede sorprenderme ahora mismo es la posibilidad de que todo lo que me es posible me sea imposible”.

No obstante hay una instancia de trascendencia, de ir más allá de esta finitud que nos encierra y aniquila, dice Ro-

mero. Hay en el hombre, en su constitución, un ser arrojado hacia lo ilimitado, más allá. Heidegger no fue demasiado explícito en ningún punto, y tampoco en éste: "Aceptada la limitación temporal, queda la ilimitación valiosa. La evasión última no es existencial sino extraexistencial, abandona el plano temporal y se refugia en la intemporalidad de los valores".

Según veremos, Heidegger encontraba esos valores en el "nosotros", no el de la masa, sino el de la comunidad, el del pueblo que tiene super-vivencia histórica.

De todos modos, sepa el lector que un pensador oscuro en su expresión se presta a toda suerte de interpretaciones. Y tal vez era lo que Heidegger quería, desatar así el pensamiento como **hermenéutica**, como lectura e interpretación infinita de textos finitos, y de este modo presentar la verdad como una acción, la acción de de-velar lo oculto, *a-letheia*. Pero la verdad ya no es más el des-cubrimiento de la cosa, oculta por opiniones y divagaciones, sino el des-cubrimiento del *Dasein*, de la existencia en calidad de des-amparada. A tal efecto, para descubrirla, debe abandonar el amparo de todo el mundo y recuperar el ser. Dirá Heidegger en *Introducción a la metafísica*:

"La verdad en tanto estado de des-ocultamiento no es un añadido al ser. La verdad pertenece a la esencia del ser. Ser ente implica: presentarse, aparecer manifestándose, ofrecerse, ex-poner algo. No ser, por el contrario, significa: apartarse de la aparición de la presencia".

La verdad más que ser un sustantivo es una acción de des-ocultar, o des-cubrir, o de-velar, es decir hacer caer el velo. Brota el ser cuando cae el velo del no ser, que es el olvido de sí mismo, a través del tiempo de todo el mundo, del ser como todos. Esta es la función de la filosofía: producir des-ocultamiento.

Heidegger reconocía que solo una minoría puede practicar esto. ¿Quiénes? Los pensadores, "los hombres fuertes".

"Lo que la filosofía puede y tiene que ser por esencia es [...]: la manifestación intelectual de los caminos y de las perspectivas del saber que lleven al establecimiento de criterios y jerarquías. En este hecho, y a partir de él, un pueblo concibe y realiza su existencia dentro del mundo histórico-

espiritual; es decir, se trata de un saber que enciende, conmina y constriñe todo preguntar y estimar.”

Heidegger sugiere que el nuevo pensamiento es la hermenéutica, la interpretación. La lectura desde uno y otro lado. Pero en el párrafo citado, a pesar de la oscuridad característica de Heidegger, queda claro que la filosofía sirve para armar y construir un pueblo con bases, criterios y jerarquías.

Esta idea de “pueblo”, heredada, en cierto modo, de Hegel, quien también era muy germanista y adorador de la historia, adquiere en Heidegger una resonancia especial, si tenemos en cuenta su postura frente al nazismo.

EL MISTERIO DE LA AMBIGÜEDAD HUMANA

A menudo, me pregunto si debemos confundir obras con hombres. En general, revisando la historia de la cultura humana, he llegado a la conclusión de que el hombre es la totalidad de sus obras, pero, desde otro punto de vista, también es cierto que las obras de arte o aun la obra científica merecen ser consideradas independientes de la vida del autor.

Rousseau es todo Rousseau, un pésimo padre, un gran autor, un mezquino amante, un gran escritor. Cuando juzgo a Rousseau lo juzgo entero. Cuando leo su *Emilio o sobre la educación*, en cambio, juzgo la obra y me desentiendo del autor.

Ese sería el caso, por dar solo un ejemplo, de la música de Richard Strauss. El era nazi; su música es música. No comparto sus ideas. Amo su música.

Hay casos levemente más complicados. Heidegger, el mayor filósofo del siglo (según dicen los que saben), participó del gobierno nazi en forma indirecta, pero en sus escritos *también* se pueden hallar elementos que demuestran el pesimismo por la condición humana. Como el fragmento que cito a continuación y que pertenece a la obra *Introducción a la Metafísica*: “El auténtico sentido del rendimiento filosófico consiste en la agravación (volver más grave, más profunda) de la existencia histórica”.

La historia corresponde a los pueblos, no a los individuos. Dice Heidegger:

“Tal agravación le devuelve peso [ser] a las cosas, al ente. ¿Por qué? Porque ella constituye una de las condiciones esenciales y fundamentales del nacimiento de lo grandioso, lo cual nos permite medir, ante todo, el destino y las obras de un pueblo histórico.”

Releamos y pongamos en relieve: “Nacimiento de lo grandioso... de un pueblo histórico”.

De modo que, después de vivir el recorrido del desamparo, de la angustia, del ser para la muerte, resulta que hay una solución, y también hay algo grandioso en virtud de lo cual podemos salvarnos todos... O no todos; solamente aquellos que pertenecen a ese misterioso pueblo del que hablaba Heidegger.

O tal vez él haya intuido que, ante la pérdida de toda esencia, de todo sustento definitivo, de toda gran verdad, lo que resta es ese algo intermedio que no es “yo” —el de la angustia— ni es el “como todos” —esa gran masa que nos vuelve nada—, sino “el pueblo”, es decir, una sociedad con un sentido y una guía histórica.

En todo caso hoy, a fines del siglo XX, cuando creíamos que las naciones eran meras formalidades legales dado que todos somos universales, habitantes de la aldea global; hoy, justamente, después de que cayeron los muros de Moscú y de Berlín, renacen con nuevos bríos los nacionalismos y las xenofobias.

* * *

Cuando no se puede ser por cuenta propia, cuando no se puede ser, se es enemigo de alguien. Los enemigos personales no valen la pena ni nos dan dignidad. Los enemigos de la nación son distintos, más grandes, y pueden volvernos grandes.

¿Predecía eso Heidegger? No sé, concluyo aquí. El resto lo dirá usted. Y el tiempo. Por otra parte, a veces me pregunto: ¿qué derecho tenemos de criticar a quienes nos antecedieron? Cuando todos —la amplia mayoría— eran nazis, ¿qué habríamos sido nosotros si hubiéramos estado allí?

El hombre es impredecible. Lo que yo aprendo —y usted debe pensarlo— es que los grandes pensadores o artistas también pueden producir monstruosos errores.

Al respecto la polémica es interminable. Algunos consideran que si el individuo es un inmoral o amigo de asesinos (caso Heidegger), debe ser desechado inclusive como filósofo.

Otros opinan que el hombre debe ser condenado, y la obra —como producto del espíritu y no de la persona en particular— ha de ser respetada.

Para mí el dilema sigue en pie; lo dejo en manos y en mente del lector. Ya que existimos, pensemos.

* * *

EL ESPIRITU LATINO DE JEAN-PAUL SARTRE

La versión francesa del existencialismo, inspirada en Heidegger, la promovió Jean-Paul Sartre. Notable prosista, escritor cartesianamente claro, poético a veces, intenso y conmovedor. Humano, en fin. Escribió novelas, tal vez no tan buenas, y teatro de tesis. Pero su mejor obra literaria es quizás *El ser y la nada*.

Hay libros para leer, estudiar, profundizar. Hay otros para disfrutar.

Se le ha criticado a Sartre su falta de "profundidad" como filósofo. Todos coinciden sin embargo en el deleite que produce la lectura de sus obras. Yo diría que Sartre es en esto muy latino. Como lo es José Ortega y Gasset y todos los latinos que en el filosofar han sido. Ortega mismo, envidioso de los alemanes, llegó a considerar que la claridad latina en realidad era oscura y que la oscuridad germánica en realidad era clara.

También Borges decía que escribir en castellano era bastante doloroso o, al menos, bastante impreciso.

Yo me quedo con Ortega, todo desparramado él, todo disperso, prometiendo escribir sobre un tema y desviándose para cualquier lado. Y muy poco sistemático, como la mayoría de los pensadores y filósofos argentinos y del resto del mundo latino. Pero encantador, brillante, con destellos que sacuden el cerebro.

El espíritu tratadista, el trabajo sistemático que construye torres, piso sobre piso, ladrillo sobre ladrillo, no es carac-

terístico de estas tierras, ni del mundo italiano ni del francés ni del portugués ni del español.

Quizás exista un determinismo en virtud del cual las tierras con sol abundante se oponen a las tierras con intensos inviernos y largas sombras, en lo que atañe a la expresión del pensamiento y al pensamiento mismo. No lo sé ni puede saberse.

Quizá sea solo una impresión subjetiva, pero lo cierto es que puede aventurarse una descripción generalizadora: el latino es ensayista por naturaleza, fragmentario, extrovertido, irrespetuoso, de límites férreos y de propósitos firmes.

Todo lo dicho, naturalmente, no es más que una divagación personal, un paréntesis reflexivo.

EL SER ARROJADO EN EL MUNDO

Volvamos a Sartre. Como la mayoría de los intelectuales de su época, Sartre era marxista. Entre otras cosas, renunció al Premio Nobel y tuvo junto a sí a una pensadora, Simone de Beauvoir, otra proeza bastante rara en la historia.

Ellos hicieron del existencialismo algo más que una moda de café: una postura frente a la vida. La filosofía entonces vibraba en las calles de París y de otros centros del mundo que los imitaban.

Recuerdo que yo estudiaba en la escuela secundaria y teníamos un profesor que se declaraba “existencialista”: se olvidaba de dar clase y nos contaba extasiado acerca de las reuniones de Sartre, Nizan y Simone de Beauvoir en el Café des Deux Magots. Nosotros, también lo escuchábamos deslumbrados. Claro que siempre resulta más interesante escuchar al propio Sartre. En *El ser y la nada*, dice lo siguiente:

“A cada instante estamos arrojados en el mundo y comprometidos. Esto significa que actuamos antes de poner nuestros posibles, y que estos posibles que se descubren como realizados o en vía de realización, remiten a sentidos que harían necesarios actos especiales para ser puestos en cuestión. El despertador que suena por la mañana remite a la posibilidad de ir a mi trabajo, que es mi posibilidad. El acto mismo de levantarse, es, pues, tranquilizador, pues elude la

pregunta: '¿Es el trabajo mi posibilidad?', y en consecuencia, no me pone en condiciones de captar la posibilidad del quietismo, de la negación del trabajo y, en última instancia, de la negación del mundo, y de la muerte. En una palabra, en la medida en que captar el sentido de la campanilla es estar ya de pie a su llamado, esa captación me garantiza contra la intuición angustiada de ser yo quien confiere su exigencia al despertador: yo y solo yo. De la misma manera, lo que podría llamarse la moralidad cotidiana [los actos, las costumbres, los hábitos del buen comportamiento, automáticos] excluye la angustia ética [¿es bueno o es malo lo que hago?, ¿lo hago o no lo hago?]. Hay angustia ética cuando me considero en mi relación original con los valores. Estos, en efecto, son exigencias que reclaman un fundamento... El valor toma su ser de su exigencia, y no su exigencia de su ser... El valor no puede develarse sino a una libertad activa que lo hace existir como valor... Se sigue de ello que mi libertad es el único fundamento de los valores, y que nada, absolutamente nada me justifica en mi adopción de tal o cual valor, de tal o cual escala de valores... Y mi libertad se angustia de ser el fundamento sin fundamento de los valores..."

En consecuencia, realizamos los valores, los actuamos, para no tener que pensarlos, ya que pensarlos es pensar la libertad, y eso produce angustia. Todo lo que hacemos, y en la medida en que lo hacemos y nos metemos en el mundo, en sus pasiones, es para eludir la angustia.

"[...] mi actitud frente a los valores es eminentemente tranquilizadora. Pues, en efecto, estoy comprometido en un mundo de valores... Lo inmediato es el mundo con su apremio y, en este mundo en que me comprometo, mis actos hacen salir valores como perdices... Los burgueses que se llaman a sí mismos 'la gente honesta' no son honestos después de una contemplación de los valores morales; sino que, desde que llegan al mundo, están arrojados a una conducta cuyo sentido es la honestidad. Así, la honestidad adquiere un ser, y no es cuestionada; los valores están sembrados en mi camino en la forma de mil menudas exigencias reales semejantes a los cartelitos que prohíben pisar el césped..."

Nos descubrimos en un mundo poblado de exigencias y proyectos; escribo, voy a fumar, tengo cita esta noche con Pedro... Por lo demás hay, concretamente, despertadores, cartelitos, formularios de impuestos, agentes de policía; otras tantas barreras contra la angustia. Cuando me descu-

bro en un segundo vistazo de la conciencia viviendo lo que vivo, entonces siento que soy yo el que otorga valor de orden a la orden del jefe; y al despertador, el valor de exigencia, y al cartelito, el valor de regla. Entonces, en ese momento tomo conciencia, con angustia, de mi libertad.

“Escindido del mundo y de mi esencia por esa nada que soy, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia, yo decido sobre ello, yo solo, injustificable y sin excusa.

“La angustia es conciencia de la libertad y surge de la negación de los llamados del mundo, aparece desde que me desprendo del mundo en que me había comprometido.”

En este caso, el yo fuera del mundo es libertad y es vacío, es nada; en cambio cuando en Occidente decimos “yo”, entonces “...se trata de encarar el Yo como un pequeño Dios que me habite y que posea mi libertad como una virtud metafísica. Mi ser ya no sería libre en tanto que ser, sino que mi Yo sería libre en el seno de mi conciencia. Ficción eminentemente tranquilizadora”.

EL SER EN-SÍ Y EL SER PARA-SÍ

El ser tiene dos modalidades:

- el ser en-sí,
- el ser para-sí.

El en-sí es la cosa, aquello que es todo lo que es: la planta, la piedra, la paloma. Coincide totalmente con lo que hace. No le falta, ni le sobra. Es todo lo que es.

El para-sí es típicamente humano. Yo no soy, sino que voy siendo. Y a medida que voy siendo, voy siendo carencia, me falta, necesito, quiero, anhelo, busco, deseo, programo, sueño. Soy el yo deseante. Soy y me contemplo siendo. Descubro mi libertad ahí donde no soy lo que soy, y quiero ser lo que aún no soy. Mi libertad, mi angustia. Porque no obtengo jamás satisfacción. Escribe Sartre: “Así, el acontecimiento puro por el cual la realidad humana surge como presencia al mundo es la captación de ella por sí misma como su *propia falta*”.

Es cierto que deseo dejar de desear, lograr la absoluta serenidad, es decir el ser en-sí. Pero eso significaría negarme, optar por la petrificación. Según Sartre el hombre "es por naturaleza conciencia infeliz".

EL SER PARA LOS OTROS

"El infierno son los otros", dice Inés (portavoz de Sartre) en *A puerta cerrada*. El drama consiste en que "somos para los otros". "El prójimo es, por principio, lo incaptable; me huye cuando lo busco y me posee cuando le huyo", define Sartre en *El ser y la nada*. Como consecuencia, es imposible respetar la libertad del otro. Siempre la invadimos, ya que estar con otro es invadir, es ser invadido.

Pero alguien me mira, no estoy solo. Esa mirada me transforma en ser en-sí y por eso justamente no la tolero, la odio. Me vuelve cosa. Me anula en mi cualidad de ser en movimiento, de ser que no es. El otro es mi infierno. Por eso, porque sé que odio, porque odio ser odioso y odiante, soy culpable. Ese es mi pecado original, surgir en un mundo donde hay otro. Culpable porque yo, a mi vez, lo cosifico al mirarlo.

La salida se orienta hacia la vía de la indulgencia, la tolerancia, la aceptación (como diríamos nosotros). Pero no podemos evadir el círculo al que estamos condenados, el círculo de negar al negador de mi ser por el hecho de estar ahí y mirarme, cosificarme.

"Poner en práctica la tolerancia con el Prójimo es hacer que éste sea proyectado por la fuerza a un mundo tolerante. Es quitarle, por principio, esas libres posibilidades de resistencia valerosa, de perseverancia, de afirmación de sí, que hubiera tenido ocasión de desarrollar en un mundo de intolerancia. Lo cual es aun más manifiesto si se considera el problema de la educación: una educación severa trata al niño como instrumento, puesto que intenta plegarlo por la fuerza a valores que él no ha admitido; pero una educación liberal no por usar de otros procedimientos deja de hacer una elección a priori de los principios y valores en nombre de los cuales será tratado el niño...

"En esta situación parece tener origen la noción de culpabilidad y de pecado. Soy culpable frente al otro. Cul-

pable, en primer lugar, cuando, bajo su mirada, experimento mi alienación y desnudez como una caída que debo asumir... Culpable, además, cuando a mi vez miro al prójimo, porque, por el solo hecho de mi afirmación de mí, lo constituyo como objeto e instrumento, hago advenir a él esa alienación que él deberá asumir. Así, el pecado original es mi surgimiento en un mundo donde hay otro [...].

"Lo que odio en el otro no es tal o cual fisonomía, tal o cual extravagancia, tal o cual acción particular, sino su existencia en general, como trascendencia-trascendida. Por eso el odio implica un reconocimiento de la libertad del otro [...].

"Pero el odio, a su vez, es un fracaso. Su proyecto inicial, en efecto, es suprimir las otras conciencias. Aun si lo lograra, sin embargo, no podría hacer que el otro no hubiera sido."

REVISIÓN DEL INFIERNO

El existencialismo ateo de Sartre despojó al hombre de todas sus vestiduras y lo dejó "en situación". Definido por las sucesivas circunstancias, y con la única salida de su libertad, que consiste en decidir día a día su vida, su destino.

En su pena está su gloria. No hay esencia, solamente hay existencia y libertad. Estamos condenados a ser libres. Somos lo que hacemos. Somos nuestras elecciones.

Y si el otro es mi infierno, el tema no es cómo suprimir el infierno —ya que no podemos salir de él—, sino cómo conseguir, dentro del infierno, pequeñas parcelas de paraíso, paréntesis de felicidad. "Momentos perfectos" los llama Anne en la novela *La náusea*.

Usted se dirá que es poco pedir. Yo digo que es mucho pedir. Porque solo la conciencia del infierno aquí y ahora puede impelernos a la autenticidad de construir parcelas, islas de dicha.

Sartre propuso invertir la pirámide: el hombre precede a su esencia. Lo que hace lo define. Cada mínima elección, cada hecho, cada acto pequeño o grandioso. El hombre se construye: ése es su poder, y su límite.

BUBER: LA ALTERNANCIA DEL YO-TU Y DEL YO-ELLO

La respuesta al existencialismo ateo, encarnado por Heidegger y Sartre, llegará de filósofos de extracción religiosa, como el católico Gabriel Marcel y el judío Martin Buber. Ambos rescatan la dimensión interhumana. El hombre es relación. Mientras Sartre ve en el otro mi infierno, los existencialistas religiosos consideran que yo y el otro configuramos una relación, esencial. Dice Buber en *Yo y tú*:

“La necesidad del tú es innata. Nace el niño y su dirección hacia el mundo es yo-tú. No es verdad que el niño comience por percibir el objeto con el cual se pone en relación. Al contrario, lo primero es el instinto de relación... Al comienzo es la relación, como categoría del ser, una disposición de acogida, un continente, una pauta para el alma; es el a priori de la relación, el Tú innato”.

Como niños en el bosque, estamos perdidos, extraviados. Los valores existen, los caminos también, pero nos falta el mapa. Debemos sentarnos, entre hojas caídas y hojas por nacer, e imaginar el nuevo mapa, el nuestro.

“Estamos a la intemperie”, dijo Martin Buber. En principio, perder el techo que nos protegía produce una sensación de angustia. Pero ese techo, también, impedía ver las estrellas, nos limitaba. La intemperie puede ser la libertad.

Estamos nosotros. Concretamente tú y yo. Lo demás —los demás— es una abstracción. El individuo es una abstracción. La sociedad es una abstracción. Lo real, lo concreto, es el hombre-con-el-hombre. Somos nuestras relaciones.

Para Buber, yo soy mi relación. No un yo que entra en relación, sino un yo que sale de la relación, emerge de ella. La relación me define. Soy de acuerdo con cómo la manejo.

Claro que tampoco soy el dueño de la relación. Somos. Estamos. Yo y el otro. Conjuntamente confeccionamos la relación y la hacemos ser, le damos tal o cual color. Luego, brotamos de ella coloreados con ese color. Hacemos la relación y en ella nos hacemos. Los tipos de relación fundamental son:

- Yo-Ello.
- Yo-Tú.

Yo-Ello

La relación más común es la de Yo-Ello. La palabra "Ello" indica lo impersonal. Si es impersonal, es cosa, materia, objeto, utensilio. Las cosas sirven para algo. Una olla sirve para cocinar. La *Gioconda* sirve para la contemplación estética. Un árbol sirve para dar sombra o para transformarse en madera o para sostener mi cabeza cuando la apoyo en él. También los seres humanos sirven para algo. Mi mejor amigo sirve para salir los sábados a la noche, para hacer asados y divertirnos cuando estamos aburridos. Por eso es mi mejor amigo. Yo también, desde luego, le sirvo. Por eso soy su mejor amigo. Nos servimos el uno al otro, el uno del otro. Cada Yo es, aquí, Ello. Es cierto que mi mejor amigo me cuenta sus cuitas, sus problemas, lo ayudo cuando está enfermo, y me preocupo por él. Y él por mí, idénticamente.

"¿Y los sentimientos?", dirá alguien, ofendido. "¿Y las emociones, los afectos?", agregará otro. "¿Y la amistad?" Tal como describimos los hechos en las líneas anteriores, estamos siempre en el marco del Yo-Ello, impersonal, cosístico, ajeno, de servicio, de uso, de provecho, de negocio. No estamos denigrando la relación. Si Juan me ayuda a cambiar un neumático del auto, es buena persona. Si mi amigo me presta una suma de dinero en momentos de apuro, o se queda con mis hijos cuando salgo de vacaciones, es un buen ami-

go. La relación, sin embargo, es Yo-Ello. De servicio. Por más desinteresada que sea o aparente ser.

Aun lo habitualmente considerado espiritual entra perfectamente en este campo: discutir Aristóteles, o la deuda externa, hablar de Dios o del Nuevo Testamento, tomar lecciones de Meditación Trascendental. Todo esto entra en la esfera del Yo-Ello.

Inter-cambio de ideas. No es el tema el que define la relación. Es el modo, la manera, la postura que se asume en la relación-con-el-otro.

El Yo-Ello impera. Cuando el otro está ahí, cumple su función natural. Y eso es "bueno". Si entro en un negocio con la intención de comprar un piano o un kilo de azúcar, todo mi interés de relacionarme con un otro-vendedor es de mero intercambio, de puro Ello. Y, en este caso, la despersonalización es un requerimiento para que el objetivo sea logrado. Es bueno que el vendedor "sirva" a la causa del negocio y que yo le "sirva" adquiriendo la cosa. El sonrío, yo sonrío. El me explica, yo pregunto.

Es el juego del Yo-Ello. El diálogo es, en este caso, un intercambio de información. Un intercambio en función de la cosa y del negocio, no de las personas.

No hay manera —repito— de evadir o eludir el Ello. Es el mundo de las cosas, de los roles. En él estamos. Las necesidades de la vida ocupan la mayor parte de nuestro tiempo. El desconuelo es que la vida esté totalmente ocupada por el Yo-Ello, la cosificación, el valor de uso y competencia, el servir para algo, el servir para alguien.

Yo-Tú

"...la relación con el Tú es directa. Entre el Yo y el Tú no se interpone ningún sistema de ideas, ningún esquema y ninguna imagen previa. La memoria misma se transforma en cuanto emerge de su fraccionamiento para sumergirse en la unidad de totalidad. Entre el Yo y el Tú no se interponen ni fines, ni placer, ni anticipación... Todo medio es un obstáculo. Solo cuando todos los medios están abolidos, se produce el encuentro."

En consecuencia, Yo-Tú es un encuentro persona a persona. La idea es clara, pero Buber no ofreció una receta para que ese encuentro prospere. Comparado con las situaciones del Yo-Ello, el Yo-Tú reluce por la carencia de elementos mediadores.

“Cuando se sabe por qué se ama, es que ya no se ama”, dice Buber. “Por qué” es una razón, un motivo, una ajenidad a nosotros mismos. Si hay algo entre nosotros, nosotros no podemos encontrarnos. Ni anticipar, programar, planificar. De lo contrario se caería en la trampa del Yo-Ello, que siempre es premeditado, que siempre tiene otra intención más allá del encuentro en sí. El Yo-Tú prescinde, justamente, de lo otro. No hay Yo-Tú porque participemos de idénticas ideas, o porque nos gusten los mismos pintores o porque nos sintamos bien el uno con el otro. En *El eclipse de Dios*, Buber proporciona esta versión: “Solo cuando, después de reconocer la inapreciable diferencia de un ser, renuncio a toda pretensión de incorporarlo en alguna forma dentro de mí, o de hacerlo parte de mi alma, solo entonces llega a ser para mí un Tú”.

El otro en cuanto otro. Como yo, pero diferente. Reconocerlo. Con-firmarlo. El ser-sin: sin nombre, sin apellido, sin estatus, sin ideas, sin currículum. El ser a pesar de todo. El ser desnudo. Como Adán y Eva antes de que aprendieran a cubrirse y a en-cubrirse.

Martin Buber ejerció la pedagogía, sus ideales no eran meditativos, sino pragmáticos. Quería, como Marx, modificar la realidad. Su teoría del Yo-Tú implica un enfoque místico, pero aquí, ahora, entre nosotros, y dentro de la responsabilidad histórica. Para él Dios es el Tú absoluto. La relación Yo-Tú trae consigo, por lo tanto, un hálito de divinización, de presencia de lo divino aquí, entre nosotros, sobre la Tierra, y en esta vida cotidiana, vulgar, sin necesidad de apelar a instituciones, iglesias o concilios.

Yo-Tú significa total entrega, total fe, total necesidad del otro, sin ningún tipo de condicionamiento. Para Buber la fe no es cosa de teología sino de vida comprometida. En el Yo-Tú se da el compromiso. En el Yo-Ello se da la transacción.

“Me realizo al contacto del Tú; al volverme Yo digo Tú. Toda vida verdadera es encuentro.”

LAS ROTAS CADENAS

En definitiva, siempre volvemos al tema de la educación, del aprendizaje. Somos lo que aprendimos ser; aprendimos lo que se nos enseñó. Buber propicia una pedagogía del diálogo entre las personas, no tanto entre palabras o sistemas de ideas. Que el tiempo de la existencia no sea engullido por la ajenidad del Ello. Que haya algunos momentos de Yo-Tú, de trascendencia. El Yo-Tú significa las "rotas cadenas" del Ello, del precio, del mercado. Liberación, sin las máscaras de la conveniencia. Desprovistos de la razón instrumental que nos domina bajo el signo de la conveniencia y los intereses creados. El ser que se da en el Yo-Tú no produce, sino que se manifiesta en plenitud. Sería como la revelación de la verdad, la *aletheia*, de la que hablaba Heidegger cuando buscaba al hombre auténtico.

Buber enseñó que no hay autenticidad sino frente al otro. El Yo, como tal, como ente separado, no existe. Ya sea porque está involucrado con el otro en una relación utilitaria, o bien porque elige ser en descubierto, sin productividad alguna, en manifestación, en encuentro, que es finalmente gozo, goce. Novedad perpetua. Re-creación, por tanto, de la Creación. Eso hace que en Buber la manifestación Yo-Tú contenga a Dios, sea una especie de patentización de Dios, de anulación del eclipse de Dios. Cabalísticamente hablando —y Buber provenía de esa tradición—, Dios desciende donde está el hombre, en plenitud de hombre, es decir con el Tú.

Un maestro cabalista decía que a veces el templo está tan lleno de oraciones que no deja lugar a Dios y produce su ausencia. También las oraciones, en calidad de instrumentales y productivas, de especuladoras (rezo para obtener un beneficio y solo por eso), lejos de convocar a Dios lo destierran.

Yo-Ello y Yo-Tú son situaciones cambiantes en la dinámica de la existencia. Nada es definitivo. Todo es momento. Es decir, *movimentum*.

Imaginemos un ejemplo: hemos programado con un amigo encontrarnos en Corrientes y Esmeralda para ir al ci-

ne y después a la pizzería. Más tarde pasearemos por librerías y finalmente nos iremos cada cual a su casa. Esa programación implica armar un mundo de Yo-Ello. Lo programado, el libreto, es siempre Ello, porque busca la utilidad, la eficacia, la ganancia —aunque se trate de una ganancia espiritual— si es que voy, por ejemplo, “a pasar contigo un buen rato”. Instrumentalismo.

Nos encontramos. Realizamos el plan previsto. En la pizzería, de pronto, la comida, el cine, nuestros diálogos repetitivos, pasan a un segundo plano. Nos descubrimos. Se produce una relación profunda. Personal. Yo-Tú. Es la desprogramación del programa.

No podemos vivir sin programar, es cierto. Pero podemos vivir desprogramándonos ante el encuentro imprevisto con el otro, aunque sea el otro de siempre, el conocido, el previsible. Si se produce el des-enmascaramiento, el abandono del clisé, de la fórmula armada de la definición del otro y de mi definición por el otro, aparecemos desnudos de repente y nos descubrimos. Entonces se produce el encuentro dialógico, auténtico, que no es diálogo de palabras sino de personas, de existencias, que involucra la esencia del misterio, Dios.

No es necesario saber todo esto, ni volcarlo en conceptos. Basta con vivirlo. En el mundo del Ello todo es fórmula o se vuelve fórmula. En el universo del Tú la desprogramación se torna balbuceo, admiración, silencio. Por eso —enseña Buber en *Moisés*— eligió Dios a ese hombre que tartamudeaba. No era un defecto el que padecía, era una virtud. Su balbuceo no provenía de una deficiencia orgánica u anatómica, sino de la deficiencia de conocimiento cosificador, “elloísta”. Quien se encuentra en situación de Yo-Tú carece de frases, se vuelve balbuceante, vive, tiembla.

Cuando al día siguiente te digo: “Fue una noche fantástica, me deslumbraste...”, ya estoy codificando al otro, a la noche, a mí mismo. Estoy hablando de nosotros como de cosas cerradas. Pero luego iré, iremos, en busca de la misma noche, del mismo momento, de la repetición. Solo el Ello se repite. Buber lo expresa así: “La exaltada melancolía de nuestro destino reside en el hecho de que en el mundo en que vivimos todo Tú se torna invariablemente Ello”.

Pero vale la pena la melancolía. Si el Tú más querido no puede escapar a la “elloización” natural, también cabe la esperanza de que en otro momento vuelva a ser Tú y que el Ello de siempre, en algún instante, milagrosamente, se torne Tú. De lo cual se infiere que nada en el hombre puede ser institucionalizado. Y cuando lo es, se torna Ello.

En otro libro, *Eclipse de Dios*, plantea Buber la relación humana como la única posibilidad de recuperarse de la “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche e incorporada a la filosofía existencial de Heidegger. La muerte de Dios es la del Dios-Objeto-objetivo: “Solamente en la relación Yo-Tú podemos encontrar a Dios, pues en absoluto contraste con todos los seres existentes, ningún aspecto objetivo de El puede alcanzarse”.

LA CRISÁLIDA Y LA MARIPOSA

No hay condenas, ni predeterminaciones. El matrimonio puede, una y otra vez, albergar al Yo-Tú del amor. Los hijos pueden amar a sus padres siempre y cuando no se les ordene hacerlo en nombre del código social. El reino del Yo-Tú es la libertad. Libertad para ser, para dejar ser, para dejar de ser, infinitamente dentro del marco finito de la existencia.

“El Ello es la eterna crisálida. El Tú es la mariposa eterna.”

Tan apresados estamos en el estrato del Ello que las palabras de Buber nos suenan poéticas, místicas, metafísicas. Martin Buber era un revolucionario. Solo que su programa rebelde no se hacía con misiles ni con altavoces desde plazas públicas o balcones. Se trataba de una revolución pedagógica. Ni el infierno del individuo versus el individuo, ni el disolverse en masas anónimas. Yo y Tú como una comunidad de personas.

“El encuentro del hombre consigo mismo no podrá verificarse sino como encuentro del individuo con sus compañeros, y solo así podrá realizarse. Unicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconoci-

miento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador.”

En la era de las comunicaciones, constantemente nos quejamos de la incomunicación. Comunicamos cosas, palabras, ideas: informamos y nos informamos. No nos comunicamos de ser a ser. El aprendizaje del encuentro es aprendizaje de la libertad.

El Yo-Tú es un punto de llegada, una cúspide, una meta. Como la felicidad. Como la inspiración. Como todos esos términos que señalan aquello que Stefan Zweig —crítico y novelista austríaco de fines del siglo pasado y comienzos de éste— denominaba “los momentos estelares de la humanidad”. En la obra que lleva por título esa expresión, dice Zweig:

“Raros son, en efecto, tanto en la vida como en el arte, los momentos sublimes y memorables... Todo exige tiempo; cualquier acontecimiento requiere preparación. La revelación de un genio en un pueblo cualquiera es el fruto de millones y millones de seres que le han precedido; un momento estelar de la humanidad significa la sucesión de horas, días, meses y años, al parecer estériles, que no se explican hasta su culminación en algo decisivo”.

La gran historia, como la pequeña, estricta, personal y privada; días y horas y años de crecimiento y sensibilización van preparando el paso del Yo-Ello al Yo-Tú. Ese es el camino. Ni la naturaleza da saltos —como decían los antiguos— ni tampoco los da el desarrollo personal. Hay que escalar, hay que arañarse piel y entrañas.

Estas observaciones nos remiten nuevamente al derrotero que va desde lo exterior (Ello) hasta lo íntimo e irrepetible, la experiencia mística del Yo-Tú.

El deber se hace ser, se torna libertad creadora, y lo universal se particulariza entre nosotros. Así sucede con el artista, y con el individuo que no produce obra alguna, y con todos nosotros, ya que hay una obra común, independiente del currículum o de las creaciones exteriores que algunos talentosos dan a luz. La obra de cada uno de nosotros —y eso es lo que puede y debe enseñarse a los niños desde temprano— es la propia existencia como libertad creadora en busca de la felicidad.

El mundo de los valores y de sus jerarquías sirve para orientarnos hacia esa deseada felicidad. Primero, en la ruta

de lo general y universal, del Yo-Ello, de las confrontaciones diarias por el éxito, por el progreso, por el ascenso, que son humanas en la medida en que son éticas, responsables, atentas a la presencia del prójimo como persona.

A partir de allí estaremos abiertos, porosos en cuerpo y en alma, a la presencia del otro. A partir de allí se producirá el encuentro con el otro como Tú, y ya no como utensilio-Ello. Entonces, nos saldremos del circuito de la ganancia y la pérdida, e ingresaremos en el extraño campo de la dicha, del amor.

EL MISTERIO DE EROS

La última vuelta de tuerca al existencialismo del Yo y el Otro, por así decir, la dio el filósofo francés Emmanuel Lévinas, muerto en 1996.

Rebelde contra consideraciones que ven en el otro un espejo del Yo, Lévinas realiza un enfoque de lejanía entre ambos, y en esa lejanía es donde se da la conciencia de la presencia, y la presencia de la necesidad recíproca. En *Ética e infinito*, propone:

“La diferencia de sexo no es la dualidad de dos términos complementarios. Puesto que todos los términos complementarios suponen un todo preexistente... Eso sería establecer el amor como fusión. Lo patético del amor consiste, por el contrario, en una dualidad insuperable de los seres; es una relación con lo que siempre se sustrae... Lo otro en tanto que otro no es aquí un objeto que pasa a ser nuestro... por el contrario, se retira en su misterio...

“Mientras que al poner al otro como libertad, al pensarlo en términos de luz, estamos obligados a reconocer el fracaso de la comunicación, aquí hemos reconocido tan solo el fracaso del movimiento que tiende a capturar o a poseer una libertad. El eros es la relación con la alteridad, con el misterio, es decir con el porvenir, con lo que en un mundo en el que todo ‘está ahí’, jamás está ahí”.

Amar es des-conocer, saber del no-saber que la relación representa.

Si conoces, dominas, y el otro ha dejado de ser otro y se ha vuelto cosa. Se ha vuelto Ello, diría Buber.

LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LA CRISIS DE LA RAZON INSTRUMENTAL

Mientras tanto el marxismo continuó su marcha ligándose con otros bandos, a veces con el freudismo, otras incluso con sectores religiosos, otras con desviaciones de la derecha. El pensamiento de Marx se parece a una gran torta de la cual cada uno toma un pedazo. En este siglo, el propio existencialismo de Sartre o de Merleau Ponty, o la Escuela de Frankfurt, mostraron la impronta del marxismo.

En la línea de la Escuela de Frankfurt se destaca Max Horkheimer y su obra *Crítica de la razón instrumental*, cuya primera edición alemana apareció en 1947. La crisis de Occidente es la crisis de la razón. La razón no es un principio abstracto, la razón es instrumental. Es un instrumento que el hombre usa para sus intereses. El hombre es "racional" cuando usa ciertos medios para alcanzar ciertos fines y lograr un máximo de eficiencia en ese proceso. Es la razón de la eficiencia.

"En el foco central de la teoría de la razón objetiva no se situaba la correspondencia entre conducta y meta, sino las nociones que trataban de la idea del bien supremo, del problema del designio humano y del modo más adecuado para realizar las metas supremas."

Nosotros usamos la razón como poder subjetivo y al servicio de metas subjetivas. Esto es el "instrumentalismo". Max Weber, uno de los sociólogos más notables del siglo, y que mayor impronta dejó en los pensadores, sostenía que no hay otra racionalidad que la instrumental. El también enten-

día que el mundo está des-encantado, que no tiene ningún encanto o encantamiento, fines superiores e ideales sublimes. Vivimos a ras del suelo y ahí no hay otra razón que la subjetiva. Todo lo que hay son intereses, e intereses creados, al decir de Jacinto Benavente, el dramaturgo español de comienzos de siglo. La razón ha quedado desligada del bien.

Antaño, razón equivalía a bien, a felicidad, a humanidad. Hoy, que las grandes palabras han muerto y desaparecido, la razón es una herramienta para conseguir eficientemente algo. No importa si bueno o malo. Horkheimer echa una mirada al pasado y se pregunta cómo se llegó a esta etapa instrumentalista, desprovista de valores y sin mayor alcance que el presente inmediato.

Según Horkheimer, todo empezó con la religión. De ahí provino lo absoluto y de ahí también la idea de verdad absoluta, objetiva, equivalente al bien, a Dios. Hasta que la razón contraatacó y se arrogó a sí misma el poder divino: en el Iluminismo, esa situación cambió: "Los filósofos de la ilustración atacaron a la religión en nombre de la razón; en última instancia, a quien vencieron no fue a la Iglesia sino a la metafísica".

Luego, lentamente, la razón va perdiendo su propia autoridad. Hay razones. Hay razonamientos. El sujeto va creciendo en libertad, y en autoridad personal y privada. Además todo se explica y se analiza: la verdad, en Marx, se reduce a fuerzas socioeconómicas; en Freud, a la libido y a sus luchas contra las represiones; la filosofía se reduce a una mera tautología, a meros enunciados, y en la religión cada uno siente a Dios a su modo y declara que ése es uno de sus derechos elementales. ¿Quién está en lo cierto? Todos, cada uno; por lo tanto, nadie. Y si es necesario apelar a algo que esté por encima de todos nosotros, apelamos a la mayoría. En palabras de Horkheimer:

"El principio de mayoría, al adoptar la forma de juicios generales sobre todo y todas las cosas, tal como entran en funcionamiento mediante toda clase de votaciones y de técnicas modernas de comunicación, se ha convertido en un poder soberano ante el cual el pensamiento debe inclinarse. Es un nuevo dios..."

La mayoría es el nuevo dios, dice Horkheimer. ¿Usted le rezaría?

BENJAMIN Y EL ÁNGEL DE LA HISTORIA

Walter Benjamin, contemporáneo y colega de Horkheimer, y una de las mentes más lúcidas de nuestro siglo, escribió en su libro *Angelus Novus* una serie de reflexiones y ensayos, en los que leemos:

“Hay un cuadro de Klee que se titula ‘Angelus Novus’. Se ve en él a un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener este mismo aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas se eleva hacia el cielo ante sus ojos. Tal tempestad es lo que llamamos progreso”.

El hombre contemporáneo evalúa el camino de la razón, el de la Ilustración, el de ese gran optimismo que hizo a un costado mitos, religiones, y entronizó la razón para lograr la nueva fe, la del progreso. Y el progreso tuvo lugar: máquinas, automóviles, vacunas, y ahora teléfonos celulares; cosas y más cosas. Pero los valores del sentido de la existencia, esa gran casa que nos cobijaba, están en ruinas, como las ruinas que contempla el ángel del cuadro.

A Walter Benjamin le gustaba recordar esta leyenda jasídica: un grupo de judíos pobres se queda al final del *shabat* en la sinagoga e imagina utopías de vida. “Uno quería dinero, el otro un yerno, el tercero un nuevo banco de carpintero...” Había también un mendigo que diseñó su sueño de esta manera:

“—Quisiera ser un rey poderoso y reinar en un vasto país, y hallarme una noche durmiendo en mi palacio, y que desde las fronteras irrumpiese el enemigo, y que antes del amanecer los caballeros estuviesen frente a mi castillo y que no hubiera resistencia y que yo, despertado por el terror, sin tiem-

po siquiera para vestirme, hubiese tenido que emprender la fuga en camisa y que, perseguido por montes y valles, por bosques y colinas, sin dormir ni descansar, hubiera llegado sano y salvo hasta este rincón.”

Los compañeros escucharon el relato. Luego, con asombro, le preguntaron:

“—¿Y qué hubieras ganado?

”—Una camisa —fue la respuesta.”

¿Será esa la parábola del progreso? ¿Dejar de ser rey para llegar a tener una camisa, mil camisas? ¿Vivir para eso?

La ciencia sabe el porqué e ignora el para qué. Cuando uno pregunta sobre el sentido de la vida, indaga acerca de la finalidad, del para qué. La respuesta a ese interrogante no proviene de la razón pura, ni del conocimiento, sino de la creencia, de la tradición, de las religiones, de la cultura.

LA LIBERTAD EN JUEGO

¿Qué se gana con las diversas teorías que se van modificando en el transcurso de la historia? ¿Qué se pierde? Siempre se gana o se pierde algo esencial: la dignidad humana. Para prescindir de ella hay que hacer un esfuerzo portentoso. La dignidad reside en la libertad, y de todos los mitos del pasado, éste sobrevive aún y es el último que nos sostiene. Esa libertad da lugar a la presencia de Miguel Angel, de Einstein, de James Joyce, de Borges, de Petorutti. También da lugar a todos los criminales que andan sueltos por las calles, y a otros igualmente criminales, pero mejor vestidos.

Este dilema, que termina siendo el de la libertad versus el individualismo criminal, lo planteó luego Anthony Burgess en *La naranja mecánica*. Lea el libro o vea la película (genial adaptación de Stanley Kubrick) y discuta usted el tema, pero seriamente, aboliendo prejuicios, entre amigos o en familia. Es sano, es filosóficamente terapéutico discutir.

Existe una corriente de pensamiento que está creciendo a pasos agigantados, la de la química del cerebro y la de la

ingeniería —o manipulación— genética. Veamos este párrafo de Henri Laborit, gran biólogo y pensador francés de mediados de siglo, de su *Introducción a una biología del comportamiento*:

“El hombre ya no encuentra al oso a la salida de su caverna moderna, sino al patrón, al superior jerárquico, a las leyes sociales, a las relaciones de producción, al otro bajo todas sus formas. Ahora bien, ya no se trata de huir de este otro ni de combatirlo abiertamente. Y el desequilibrio biológico inútil se expresa entonces por medio de todas las afecciones, particularmente vasomotrices, del hombre contemporáneo, desde la hipertensión hasta las úlceras gástricas y los infartos de miocardio”.

La agresión que debe lanzarse hacia afuera, hacia el otro (ese otro que es mi infierno como diría Sartre), se vuelve una agresión, pero inútil (justamente para Sartre “el hombre es una pasión inútil”), y se canaliza hacia adentro, hacia la autodestrucción, hacia la úlcera o el infarto.

¿Qué hacer? Todo control de la conducta se torna, en lenguaje de Freud, represión que después opera desde adentro, desde el inconsciente, como un resorte terriblemente oprimido que cuando salta provoca desastres. Sin control no hay cultura, no hay vida, no hay humanidad.

El control, en última instancia, es malo cuando opera hacia adentro; el descontrol es malo cuando opera hacia afuera, produce crimen y muertes. ¿Qué hacemos? Laborit sostiene que ese movimiento interno de química y biología debe ser tratado con química y biología. No con el discurso del sacerdote en la parroquia o del rabino en la sinagoga o del filósofo en la cátedra. Tenemos que tomar conciencia del determinismo biológico que nos maneja, de modo que el control farmacológico es una tercera clase de control, y es el que propone el hombre de ciencia.

“Controlar, es decir, favorecer las facultades útiles al individuo y a la especie, y deprimir aquellas que están en el origen de los conflictos: sé muy bien que esta idea subleva a muchos individuos que todavía creen en una libertad humana...”

Algo hay que sacrificar, dice el hombre de ciencia. Nosotros —nos dice Isaiah Berlin en *El fuste torcido de la humanidad*— hemos endiosado la libertad y hemos olvidado que

ese valor está o debe estar al servicio de otros valores, de valores superiores, e incluso debe sacrificarse ante ellos:

“El yo que busca libertad de acción, determinar su propia vida... se resiste siempre a la disolución, la asimilación, la despersonalización. Es el propio triunfo del racionalismo científico en todas partes, el gran movimiento del siglo XVIII en pro de la liberación de los hombres de la superstición y la ignorancia, del egoísmo y la codicia de reyes, sacerdotes y oligarquías, sobre todo de los caprichos de las fuerzas naturales lo que, por una curiosa paradoja, ha impuesto un yugo que levantó a su vez un clamor demasiado humano de independencia de su dominio.

“Es un clamor que pide espacio en que los hombres puedan intentar realizarse plenamente de acuerdo con su naturaleza, sin que se excluyan sus peculiaridades personales, vivir libres de los dictados o correcciones de profesores, amos, intimidados y dominadores de diversos géneros. Es indudable que el obrar enteramente según las propias apetencias podría destruir no solo a los propios vecinos sino a uno mismo. La libertad es solo un valor entre otros, no puede ejercerse sin reglas y límites”.

Por su parte, reflexiona Laborit:

“Ya oigo que algunos dicen que no tendrá ningún mérito saber dominar estos comportamientos. ¿Mérito frente a qué?

“¿...Mérito de haber nacido en una familia burguesa y no en una familia que habita una de las barracas que rodean las aglomeraciones urbanas?”.

* * *

Este libro no trata sólo de contarles cosas que otros pensaron, sino, en especial, intenta abordar aquellos temas que aún deben ser pensados y en los cuales usted es protagonista. Pero no es necesario estar a favor o en contra, ni indignarse, ni exaltarse. Hay que pensar. Pensar es detener las pasiones y revisarlas, y vislumbrar una perspectiva en la cual nunca habíamos pensado antes.

Genes y farmacología. “Un mundo feliz” que de feliz tiene muy poco, como aquel que imaginó el genial escritor Aldous Huxley en la novela homónima. ¿Usted qué piensa? Nos dijeron que el hombre es el ser superior del universo, porque tiene

un poder superior: el de pensar. También nos han contado que la libertad es nuestro máspreciado don. ¿Y ahora, quieren transformarnos en un amasijo de genes, de corrientes eléctricas, de sustancias químicas? ¿Eso es lo que somos? ¿Qué somos, realmente?

* * *

BREVE DIGRESIÓN LITERARIA

En “La inmolación por la belleza”, el escritor argentino Marco Denevi cuenta la historia de un erizo:

“El erizo era feo y lo sabía. Por eso vivía en sitios apartados, en matorrales sombríos, sin hablar con nadie, siempre solitario y taciturno, siempre triste, él, que en realidad tenía un carácter alegre y gustaba de la compañía de los demás”.

Una vez alguien lo encontró y se dedicó a embellecerlo, y le puso collares de perlas, uvas de cristal, piedras preciosas, lentejuelas, y lo decoró con diversos elementos, plumas, botones. Entonces, ocurrió que todos vinieron a mirarlo, a admirarlo, porque era un espectáculo muy hermoso.

“El erizo escuchaba las voces, las exclamaciones, los aplausos, y lloraba de felicidad. Pero no se atrevía a moverse por temor de que se le desprendiera aquel ropaje miliunano-chesco. Así permaneció durante todo el verano. Cuando llegaron los primeros fríos había muerto de hambre y de sed, pero seguía hermoso.”

Los cuentos no tienen un significado único y dogmático. Simplemente, evocan significados, problemas, reflexiones, conflictos que nunca se resuelven porque aparecen y reaparecen constantemente. La literatura describe los conflictos que analiza la filosofía, que analiza usted, lector, cuando piensa en ellos.

EL POSITIVISMO LOGICO

Venimos siguiendo, en este libro, una línea de desarrollo temático, dentro del orden cronológico de la historia. Ahora miramos hacia otra dirección, desarrollada en esa misma época, en otra margen del pensamiento. En esta dirección los filósofos desesperan del mundo de las ideas. Entienden que hay que volverse a los hechos.

Hay dos tipos de hechos, por así decir: los acontecimientos que se dan ahí, fuera de mí, y lo que yo, tú, nosotros opinamos al respecto, lo que *decimos*.

El primer positivismo trata, ingenuamente, de explicar aquello que pasa ahí afuera. Es la vuelta a los hechos.

La palabra “positivismo” fue empleada por August Comte para aludir a su filosofía. En Comte, este término designa, en especial, una doctrina sobre la sociedad. La humanidad, según Comte, atravesó varias etapas: la teológica primero, la metafísica después y, finalmente, la positiva. “Positiva” significa concreta, tangible. Lo demás son fantasmas y han de ser desechados. En su libro *La filosofía positivista* leemos:

“Cada rama de nuestro conocimiento pasa sucesivamente por tres estados teóricos diversos: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo. En otros términos, el espíritu humano por su naturaleza emplea sucesivamente en cada una de sus investigaciones tres métodos de filosofar, cuyo carácter es esencialmente diferente, e incluso radicalmente opuesto”.

En el estado teológico, el hombre apela a agentes sobrenaturales y determina que ellos son los causantes de todo lo que sucede. El estado metafísico implica una leve modificación del anterior: los dioses son reemplazados por entidades abstractas. Finalmente, el estado positivo renuncia a buscar el origen y el destino del universo, y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, y se atiene únicamente a lo proporcionado por los sentidos y la razón.

El estado actual del mundo, dijo Comte a mediados del siglo pasado, es deplorable y confuso porque existe confusión en las ideas. Si ellas se aclararan, todos los problemas se resolverían y disolverían, y llegaríamos, incluso, a lograr el bienestar y la paz universales.

Comte era un creyente de la razón, no en vano uno de sus escritos se llama *El catecismo positivista*. El **positivismo** de Comte terminaba siendo un naturalismo, es decir, sostenía que solo los hechos merecen ser considerados como realidad.

Durante largos años, el positivismo de Comte tuvo una gran influencia en los filósofos e incluso reinó varios decenios en la Argentina de comienzos de siglo. Hoy conocemos sus logros y sus fallas. Sus logros: el regreso a los hechos, a lo positivo en cuanto concreto y verificable. Las fallas: el creer que uno realmente conoce lo positivo sin prejuicios. Y la mayor falla de Comte fue su optimismo: soñaba que si todos fuésemos positivistas, no habría más guerra y la concordia universal sería definitiva.

PALABRAS, PALABRAS

Existe una segunda manifestación del positivismo, pero ya en nuestra época. Es la corriente del positivismo lógico, también llamado empirismo lógico. En realidad, se trata de una consecuencia del pensamiento de Kant.

Como vimos, Kant, siguiendo a Hume, revirtió el movimiento filosófico en su camino hacia el mundo, hacia las cosas, y tomó la orientación del sujeto mismo, y la crítica del conocimiento en tanto facultad: qué podemos y qué no podemos conocer. Para avanzar en esa línea, cabe preguntarse:

¿cómo se expresa el conocimiento? Se expresa en proposiciones, en palabras. El positivismo lógico no centra su atención en las cosas, sino en el hablar, el decir. No se cuestiona acerca de Dios, o del mundo, o del hombre; tampoco del alma, del amor o del deber. Analiza el lenguaje.

Los positivistas lógicos no problematizaron el rumbo de la sociedad, como hizo Comte, ni pretendieron tampoco reformarla. Su preocupación, su única preocupación, era el lenguaje.

“Palabras, palabras...”, dice Hamlet. Es todo lo que tenemos. Incluso los sentimientos se hacen palabras.

Las verdades se expresan en palabras. Los ideales toman forma de palabras. Incluso quien dice: “Todo es materia”, está expresando sonidos, sonidos que se anudan en palabras, palabras que se unen en una proposición.

No sabemos si la realidad es material o si no lo es. Ella es lo que decimos que es. Por lo tanto, debemos revisar nuestro decir. Sabemos que el mundo es eso que decimos del mundo. Por lo tanto, el nuestro es un mundo de palabras, de frases.

Revisemos las proposiciones. Lo único seguro que tenemos es la lógica y sus leyes inexorables. Por ejemplo: una cosa no puede ser A y no-A al mismo tiempo y en el mismo sentido: esto es una ley lógica. Una frase no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo: esto es lógico, indudable. Estudiemos pues las frases. Ellas tienen una textura gramatical y lógica, y otra semántico-empírica. Es gramatical y lógicamente correcto decir: “Los caballos trotan por el campo”.

Si yo dijera: “Caballos campo por trotan los”, mi proposición no tendría ningún sentido. Primero debe haber coherencia gramatical y semántica. La textura semántica y empírica alude al significado de las palabras en su conexión con la realidad.

Si digo: “Los caballos trotan por el campo”, quien me escucha puede preguntar acerca de las características de los caballos, del campo, etc. Yo se las enumero y él verifica si dije la verdad. Pero ante todo, “caballos”, “trotar” y “campo” han de aludir a realidades para que la verificación sea factible. La proposición, como tal, tiene sentido. No sé si es ver-

dad o no. Habría que verificarla. Pero gramatical y empíricamente tiene sentido.

El empirismo lógico se ocupa de deslindar las oraciones con sentido de aquellas sin sentido. Si se plantean problemas graves y la gente discute furiosamente entre sí, puede venir el empirista lógico y preguntar:

—¿De qué hablan?

—Hablamos y polemizamos sobre el tema del sexo de los ángeles.

El empirista lógico les hará ver que “sexo” es un término del que se sabe a qué se refiere, pero “ángeles”, en cambio, es un término que no alude a nada conocido en la experiencia de todos. En consecuencia, les dirá:

—Más vale que vayan a dormir la siesta o a jugar a las bochas, porque están discutiendo una proposición sin sentido.

WITTGENSTEIN: DEL SINSENTIDO AL MISTERIO

En este universo no caben ya enunciados que aludan a cosas vagas y de múltiples interpretaciones controvertidas. El tema de Dios, por ejemplo, ha permanecido vigente en la historia del pensamiento humano desde tiempos remotos hasta el día de hoy. Y, sin embargo, ¡resulta tan difícil para la gente ponerse de acuerdo en qué significa Dios, hallar un significado común para todos!

Si tal significado es imposible —dice Ludwig Wittgenstein, el gran filósofo analítico—, no discutamos este tema. Porque para discutir algo deberíamos ponernos de acuerdo previamente en la definición de ese algo. Y si no concordamos en la definición, cada uno está hablando de cosas distintas. Entonces, mejor es callar.

Así, en efecto, concluye una de las obras más pequeñas, en términos de cantidad de páginas (solo ochenta), del siglo y, sin embargo, una de las más relevantes en este aspecto que estamos estudiando. Me refiero al *Tractatus Logico Philosophicus*, libro consagrado por el positivismo lógico y que concluye con las palabras: “De todo lo que no se puede hablar, hay que callar”.

El Principito, de Saint Exupéry, dice: "Lo esencial es invisible a los ojos". Wittgenstein entiende que en las proposiciones sin sentido está lo invisible, y ello es llamado a silencio. Lo más profundo es inefable, inexpressable.

Mientras que por un lado, esta teoría limita el campo del conocimiento a lo verificable o refutable, por otro lado deja libre el campo de lo religioso, de lo místico, de lo más personal del hombre. Resultaría ser que solo podemos comunicarnos en lo im-personal, en el mundo de las cosas, de la ajenidad, donde se pronuncian las frases que cualquiera puede verificar.

En el *Tractatus Logico Philosophicus*, Wittgenstein considera:

"Este libro quiere, pues, poner límites al pensamiento o, mejor, no al pensamiento sino a la expresión de los pensamientos; porque para poner un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este límite, y tendríamos por consiguiente que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar".

Este pequeño tratado sigue siendo la revolución filosófica del siglo.

Wittgenstein fue interpretado como favorecedor del positivismo. Engelmann, en su libro *Letters from Wittgenstein*, sostiene, sin embargo:

"El positivismo sostiene —y esto es su esencia— que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que importa en la vida. Wittgenstein, en cambio, cree apasionadamente que todo lo que realmente importa en la vida humana es precisamente aquello sobre lo que, desde su punto de vista, debemos guardar silencio".

SCHLICK: "EL VIRAJE DE LA FILOSOFÍA"

El viraje de la filosofía es el título que Moritz Schlick, uno de los puntales del positivismo lógico y de sus primeros adeptos, dio a un ensayo que publicó en 1930, y en el que expuso las bases de esta nueva corriente filosófica. En realidad, como dice el autor, no se trata de una nueva corriente, sino de un nuevo enfoque sobre qué es y para qué sirve la filosofía. Un viraje, un cambio de rumbo.

De la verdad se ocupan las ciencias. La filosofía, dice Schlick, no es una ciencia, ya que no tiene por objeto de estudio el mundo de los acontecimientos. A partir de este viraje, la filosofía es una actividad. Una actividad que consiste en estudiar las proposiciones.

“Por medio de la filosofía se aclaran las proposiciones; por medio de la ciencia, se verifican. A esta última le interesa la verdad de los enunciados, a la primera, lo que realmente significan.”

Ya no es tarea de la filosofía decir qué significa el mundo, el amor, el hombre, la libertad, la moral. Nada dice sobre nada. Solo opina acerca de lo que los otros dicen sobre diversos temas, es decir, sobre sus expresiones, proposiciones, frases, y distingue aquellas con-sentido de las sin-sentido.

Las primeras pueden ser verificadas y establecidas como verdaderas o falsas. Las segundas no pueden ser verificadas y, por lo tanto, no son ni verdaderas ni falsas. Tienen sentido únicamente para quien las enuncia y para nadie más. Para todo el mundo son frases sin-sentido.

Centenares de años destinados a discutir temas de metafísica representaron un enorme esfuerzo. Un esfuerzo inútil, desde la perspectiva de Schlick, puesto que se ha discutido acerca de frases sin-sentido. Se discutían palabras (el bien, el alma, el espíritu, Dios, la libertad, la felicidad, la belleza, etc.) que no se referían a ningún objeto que pudiera ser señalado. Cada palabra era explicada con otra palabra, o por medio de distintas frases, o respondía a una imagen o sentimiento subjetivo. El objeto de verificación nunca aparecía.

Cuando Kant hablaba de “la cosa en sí”, decía que no podía llegar a ser conocida, porque el entendimiento humano no alcanzaba a captarla. A lo que Schlick respondió:

“La metafísica se hunde no porque la realización de sus tareas sea una empresa superior a la razón humana [como pensaba Kant, por ejemplo], sino porque no existen tales tareas. Al descubrirse la formulación errónea del problema, también quedó explicada la historia del conflicto metafísico... O bien tenemos ese significado, y entonces sabemos lo que significa el enunciado, o bien no lo poseemos, y en este caso solo tenemos delante palabras vacías y aún no verdaderos enunciados”.

FRASES CON SENTIDO, FRASES SIN SENTIDO

Las frases se dividen en dos categorías:

- Las que dicen cosas con sentido.
- Las que dicen cosas sin sentido.

Con sentido significa que el contenido de la frase puede ser verificado o experimentado por otro, por otros, por todos. Tomemos un ejemplo: "Las manzanas arrojadas al aire caen al suelo".

Primero ratificamos que la proposición tiene armazón lógica y sentido desde el punto de vista empírico: hay manzanas, hay aire, hay suelo, y quienes se encuentren con estas palabras y con esta frase entenderán a qué se refiere.

Pero ¿es verdad que las manzanas arrojadas al aire caen al suelo? El sentido aquí requiere de una comprobación empírica, obliga a recurrir a la experiencia: tenemos que arrojar manzanas al aire y observar si caen al suelo o quedan suspendidas, o, en el peor de los casos, continúan su viaje hacia el espacio exterior.

De modo que la frase con sentido podría ser falsa, podría ocurrir que tirásemos manzanas al aire y alguna fuerza desconocida las retuviera allí; aun en ese caso la frase tendría sentido. Porque una frase tiene sentido cuando podemos comprobar su verdad o falsedad. Tomemos esta otra proposición: "Las manzanas arrojadas al aire no caen al suelo".

Tiene sentido, puede ser corroborada o refutada. Se observan los hechos y se descubre que es falsa. Ahora bien, si digo: "Ah, cómo me gusta comer manzanas recién caídas del árbol...", es una frase sin sentido. El que oye no puede comprobar, ni refutar, ni certificar la veracidad de lo dicho. No es que tal afirmación no sea cierta para mí (me encantan las manzanas frescas), pero es cierta para mí y para nadie más. El sentido se refiere únicamente a la posibilidad de verdad y verificación.

Las verdades no pueden ser privadas. Por eso, bien decía Kant que el bien, eso que yo considero bien, será bien

solo y tan solo en la medida en que yo quiera hacer de él una ley universal para todos los hombres. Si robo y digo que es un bien, estoy legislando que todo el mundo debe robar a todo el mundo, inclusive a mí mismo. Si amo y digo que es moral amar, estoy reclamando amor de todos a todos.

Lo mismo sucede con la verdad. Y el punto clave para el hombre de este final de siglo XX, educado en el subjetivismo y el relativismo, en el “haz lo que mejor te parece”, es que no hay “mi” verdad, “tu” verdad.

O es verdad —y entonces lo es para cualquiera que se acerque a ella y pueda verificarla—, o no lo es. Si es “tu” verdad, no es verdad. Solo vale para ti. La verdad es de nadie y, por tanto, es de todos.

EL DERECHO A LA LIBRE EXPRESIÓN

—Entonces, ¿no tiene uno derecho a lo privado, a lo personal, a lo que siente? —me preguntó un alumno en la facultad cuando enseñaba Ética.

—Claro que tiene ese derecho —le respondí—, el total derecho. También puede hablar del sexo de los ángeles, discutir las características del unicornio y analizar la psique de los marcianos. Se equivoca cuando quiere sostener ese derecho como la emisión de proposiciones con sentido, de verdades válidas para todos.

Es el derecho a la plenitud de la soledad, que también puede ser la plenitud —diría Kant— de la naturaleza, de dejarse ser. Lo mismo da que diga “A mí me encanta levantarme a la madrugada para oír el piar de los pajaritos”, que, en lugar de una frase tan larga, formule, simplemente: “Cusano. Gusano. Vesano”, o: “¡¡¡Pi!!!!”.

Al emitir cualquier expresión de este tipo (privada, emotiva, válida solamente para el emisor), no se debe esperar del otro ninguna reacción lógica. El interlocutor bien podría contestarle: “Las películas que más me gustan son las de Fellini”.

Si el primero preguntase cuál es la conexión con lo anterior, se le puede responder, con total legitimidad:

—Ninguna. Tu frase carece de sentido, es válida solo para ti; por lo tanto, te contesto con otra semejante, válida para mí. Estamos intercambiando frases privadas, sin sentido, aunque sumamente valiosas para cada uno que las pronuncia.

LAS VERDADES INFALIBLES

Los otros enunciados son las proposiciones de contenido exclusivamente lógico. Si a uno le dicen: "Compré tres manzanas, devolví dos, me quedó una...", comprende que tal enunciado tiene sentido y, además, que es verdad en cuanto a los números, aunque no verifique que, efectivamente, el otro compró tantas manzanas y devolvió otras tantas. En este caso, tenemos un cruce de proposiciones en un mismo enunciado: "Compré, devolví, me quedó...".

La frase tiene sentido, porque es verificable. Aunque no me moleste en comprobarlo. El cálculo da una verdad lógica, matemática. Pero no sé si es verdad que compré manzanas, que devolvió, etcétera. Eso no depende de la lógica, sino del mundo exterior, del hacer y del acontecer. Para verificar lo primero, para restar tres menos dos, puedo quedarme en casa. Para verificar el hecho narrado tengo que salir a la calle, ir a la frutería, hablar por teléfono, investigar.

El primero es el aspecto lógico, matemático, y constituye un **juicio analítico**: indica que si a 3 se le quitan 2, queda 1. Esto es verdad, y antes de ser verdad tiene sentido. No tengo que ir a ningún lado ni preguntar nada a nadie. La lógica aquí es pura. Es un juicio analítico y como tal pronuncia una **tautología**, algo así como decir: "Un automóvil es un vehículo que se mueve a sí mismo", que equivale a: "Un automóvil es un automóvil".

Nada nuevo se ha dicho de él. La mera lógica y análisis semántico-gramatical son suficientes para comprobar la verdad o falsedad del enunciado.

Cuando uno dice: "E es igual a F, y F es igual a J, por lo tanto E es igual a J", nada nuevo se ha producido. Me muevo circularmente. Juego. Tomo el número 4, lo divido por 2, y me da 2. Siempre digo lo mismo pero con diferentes términos.

Un ejemplo de silogismo deductivo clásico, y que antes analizamos desde la perspectiva de la existencia, es el siguiente: "Todos los hombres son mortales. Sócrates es hombre. Sócrates es mortal".

¿Aprendí algo realmente nuevo? ¿Me he enriquecido? ¿He añadido algo a mi conocimiento anterior? No. Abro y cierro sobres, cajones, pero lo que está adentro está y no se mueve. Cambio de lugar los objetos dentro de los cajones, pero son siempre los mismos, tanto los cajones como su contenido. Estamos en el orden de la lógica pura. Aquí el enriquecimiento consiste en aguzar la mente, en desplegar verdades. El juicio analítico es como un libro que se abre. Uno lee. Al leer extrae elementos del libro, pero no agrega nada al libro.

La mortalidad de Sócrates derivada de la mortalidad de todos los humanos es un puro juego mental, trabaja con definiciones que se incluyen recíprocamente, y que no dependen de que haya gente que muera o no. Aparentan decir algo, pero nada dicen. Son tautologías, las cuales se caracterizan porque el sujeto y el predicado coinciden. Por eso estas frases nunca fallan, son siempre verdades, nada nuevo dicen del mundo. Hablan de sí mismas. Son infalibles.

JUICIOS Y JUICIOS

Cuanto más infalible es una verdad, tanto menos nos enriquece. Es como jugar con un dado y darle vueltas. El dado no se modifica jamás. En cambio, la ciencia busca y desea verdades que nos digan cosas nuevas acerca de la realidad. Para ello indaga en cosas, en objetos, en hechos, en sucesos. Hormigas, amebas, estrellas, árboles, piedras, células, lluvias, corales, átomos.

El hombre de ciencia observa, estudia, acumula datos, coteja, construye hipótesis sobre la base de esos datos y luego demuestra o falsea la hipótesis. Si la demuestra, es decir si sus colegas científicos y expertos la consideran válida, es una verdad. Y esa verdad arroja nueva luz sobre hechos del mundo. Ahora bien, todo ese saber está construido con **jui-**

cios sintéticos, éstos se llaman así porque *sintetizan* elementos diversos, los unen y forman así novedades para el conocimiento humano. Un juicio sintético, desde el más sencillo hasta el más sofisticado, expresado por una ley, habla de lo que sucede, y cualquiera de nosotros puede comprobarlo o refutarlo.

“Ayer la noche estaba estrellada.”

“Los objetos son atraídos hacia la Tierra.”

“La Tierra gira en torno del Sol.”

“Mi hermana es bonita.”

“Tengo un perro que es un encanto.”

Son todos juicios sintéticos. Cosas que pasaron o pasan. Tienen sentido. Y pueden ser verificados. Pero, querido lector, he hecho trampa. Al final de la lista añadí dos juicios sin sentido: “Mi hermana es bonita”, “Tengo un perro que es un encanto”.

Estos dos juicios no expresan una síntesis de elementos observables y comprobables. “Hermana” es observable. “Perro” es observable. Puedo invitar a todos ustedes a que vengán a conocer a mi hermana y a ver a mi perro. Observarán que existen, que no les mentí. Pero “bonita” o “encanto” no son elementos de la realidad. Son expresiones subjetivas que no pueden ser comprobadas. Es una apreciación personal, no necesariamente compartida con otros. Puede, no obstante, haber millones de personas que confirmen mi valoración y aseguren: “Usted tiene razón. Su hermana es bonita y su perro es un encanto”.

Solo estaremos ante una coincidencia de apreciaciones subjetivas, ya que no sabemos, en verdad, qué es eso que llamamos “bonito” o “encanto”. Son proposiciones sin sentido. Lo mismo que las proposiciones metafísicas.

Resumiendo:

- Los juicios analíticos son absolutamente verdaderos porque son tautologías, repeticiones de lo mismo. Poseen sujeto y predicado, aunque con distinto contenido. Son deducciones y apreciaciones que se producen en mi cerebro. En la realidad exterior nada se modifica.

- Los juicios sintéticos me vienen desde el exterior, de la

experiencia (por eso se habla de “empirismo” lógico), y yo voy atando, ligando esos datos y aprendiendo cosas nuevas.

Había una vez un científico que experimentaba con una pulga, haciéndola saltar de una mano a la otra. “Salta, pulguita, salta”, le decía, y la pulga saltaba. Un día, el sabio quiso avanzar en su experimento. Le cortó dos patitas a la pulga y le ordenó: “Salta, pulguita, salta”. Y la pulga, nada. Entonces insistió: “Salta, pulguita, salta”. Pero la pulga seguía inmóvil. Finalmente, el sabio, complacido con su hallazgo, escribió en su cuaderno de apuntes: “Cuando a una pulga se le cortan dos patitas, se vuelve sorda”.

Eso es una **inducción**, una **inferencia** a partir de varios datos que se unen y producen una nueva síntesis. Muchas de las inducciones de los hombres no son más acertadas que la del científico del cuento. Se trata entonces de refutar su proposición. Y se refuta por medio de nuevas experiencias.

Los juicios sin sentido son engañosos. Toman forma de juicios sintéticos, como si estuvieran referidos a algo, pero detrás de las palabras no hay objetos; en consecuencia, las discusiones pueden ser infinitas, ya que jamás nadie podrá demostrar que él tiene razón, ni tampoco podrá ser refutado. ¿Qué expresan, de todos modos, estos juicios sin sentido? Cuando digo: “Mi hermana es bonita”, mi afirmación puede quizá traducirse por “Amo a mi hermana”, o por otro tipo de reacción que comienza y termina en mi persona. Lo mismo vale en el campo de la moral: “Es bueno amar al prójimo” es un juicio sin sentido. No dice nada acerca de nada real. Puede ser traducido, por ejemplo, por: “A mí me gustaría que los demás me amasen”.

Y si alguien dijera que el término “gustaría” se refiere a algo real, se le preguntaría a qué se refiere, y ese alguien traduciría ese término por otra palabra, pero nunca lograría apuntar a un objeto. Todas las frases —enseñó Moritz Schlick y los que adhirieron al empirismo lógico— que expresan estados de conciencia, gustos, preferencias, e incluso apreciaciones o juicios de valores o temas relativos a la santidad, a Dios, al alma, son frases sin sentido. Nadie puede compro-

bar nada acerca de ellás. Dicen algo que solamente corre por cuenta de quien las dice. Solo él entiende qué dice. O, al menos, cree que entiende...

REICHENBACH Y EL LENGUAJE FILOSÓFICO

Otro de los filósofos del positivismo empírico, Hans Reichenbach, es el autor de *La filosofía científica*. El título mismo pretende, justamente, ligar a la filosofía con la ciencia y arrancarla de los terrenos religiosos, metafísicos o emotivos. En este libro escribe Reichenbach, analizando una cita de Hegel:

"He aquí un pasaje tomado de los escritos de un famoso filósofo: 'La razón es sustancia, así como fuerza infinita. Su propia materia infinita sustenta toda la vida natural y espiritual, así como la forma infinita, que pone a la materia en movimiento. La razón es la sustancia de la que todas las cosas derivan su ser'.

"Muchos lectores se impacientan ante productos lingüísticos de este tipo. Al no advertir ningún significado en ellos, se sienten inclinados a arrojar el libro al cesto de la basura. Para que puedan superar su reacción emocional y llegar a una crítica lógica, se invita a estos lectores a estudiar el llamado lenguaje filosófico con la actitud del observador neutral, al modo del naturalista que estudia un raro espécimen de insecto. El análisis del error comienza con el análisis del lenguaje.

"El estudiante de filosofía no se disgusta, por lo general, con las formulaciones oscuras. Por el contrario, al leer el pasaje citado muy probablemente se convencerá de que debe ser culpa suya si no lo entiende".

Esto le pasa a usted, me pasa a mí, a cualquiera. Leemos y no entendemos, y tenemos ganas de salir corriendo a hacernos un test de inteligencia. Más aún si el nombre del autor (en este caso es Hegel) es un poderoso en el mundo de la filosofía, aclamado y consagrado. Uno se siente ínfimo, se siente nada. Entonces, ¿qué hace?

Dice Reichenbach: entonces, dado que el ignorante o inútil, filosóficamente hablando, soy yo, procuro ir asimilando esas palabras, las repito y, finalmente, termino creyendo que entendí. Pero no, no entendí. Porque los significados

son tan difusos, tan etéreos y de tanta amplitud, que resulta imposible comprender.

Uno comprende —decimos los pedagogos— cuando es capaz de tomar una idea y explicarla a otra persona, de manera tal que el otro entienda. ¿Podría usted entender, es decir explicarle a alguien el fragmento de Reichenbach que acaba de leer? Y si pudiera entenderlo, finalmente, quizá lo traduciría a otros términos y diría, por ejemplo, que “todos los acontecimientos del universo están arreglados de tal modo que sirvan a un propósito racional”. Según Reichenbach, eso es entendible, aunque no deba ser respetado como verdad. “Pero si es eso lo que el filósofo quiere decir, ¿por qué hacerlo en una forma tan misteriosa?”

El lenguaje debe decir algo. Si tiene algún significado, el lenguaje debe transmitir un contenido verificable, es decir, que conduzca a alguna acción frente al objeto al que se refiere.

“Los que aceptan el criterio de la verificabilidad hablan un lenguaje consecuente con su conducta; para ellos el lenguaje realiza una función indispensable para la persecución de actividad, y no es un sistema vacío apartado del mundo de la experiencia.”

EL SIGNIFICADO DEL SIGNIFICADO

Ante el positivismo lógico, Dios, la ética y los grandes ideales y valores del hombre —la libertad, la belleza, el amor, y toda suerte de abstracciones, etc.— caen en el saco roto de lo indemostrable, lo no-verificable, y por lo tanto terminan siendo también in-comunicables y sin sentido, o sin significado.

Una obra fundamental en el análisis de estos problemas es *El significado del significado*, de Ogden y Richards. Nos movemos entre palabras, entre “significantes” (el cuerpo físico de la palabra, las letras, los sonidos) y “significados” (aquello a lo que la palabra remite).

“El poder de las palabras es la fuerza más conservadora que actúa en nuestra vida. No fue sino hasta hace muy poco tiempo que los estudiosos de la antropología comenzaron a admitir la existencia de esas inevitables cercas verbales que encierran una gran porción de nuestro pensamiento.”

Pensar es analizar palabras. Las palabras o los significados tienen múltiples usos y referencias. Si digo: "El lápiz es rojo", se entiende qué es "lápiz" y qué es "rojo", a menos que mi interlocutor sea daltónico. La amplísima mayoría capta lo dicho, y puede verificarlo, o negarlo y decir que soy un mentiroso, que no es un lápiz sino una lapicera y que no es roja sino violeta. Ahora bien, si digo: "Ese hombre es bueno", ¿qué dije? Todos sabemos qué significa "ese hombre". Se lo señala con el dedo y todos lo ven, o ven su fotografía. Pero ¿qué significa mi enunciado realmente? Ogden y Richards dicen al respecto:

"Sugerimos que este uso ético peculiar de 'bueno' es un uso puramente emotivo. Cuando se la utiliza así, la palabra no representa nada y no tiene ninguna función simbólica... El 'bueno' no agrega nada. Pero si digo 'rojo', esta palabra simboliza una extensión de nuestra referencia, nos remite a alguna otra cosa roja. Pero 'bueno' no tiene ninguna función simbólica semejante; sirve solo como un signo emotivo que expresa nuestra actitud y quizás evoca actitudes similares en otras personas o las incita a acciones de una u otra clase".

En consecuencia, la ética se reduce a expresiones emotivas. Me engaño con el verbo ser, porque digo "es bueno", como si dijera "es verde"; la analogía de la construcción es la que me induce a caer en la trampa de que en ambos casos estoy hablando de algo que no soy yo.

Si digo: "Hay que ayudar al prójimo", no produzco ningún símbolo, sino que confieso algo íntimo que toma forma de proposición lógica, pero que en realidad es mera expresión de mi volición o emoción. Nadie, por lo tanto, puede acceder al referente de mis palabras, al significado. A menos que tenga una experiencia interior semejante, y entonces no hace más que traducir mi apreciación por la suya, mi alegría por su alegría, mi dolor por su dolor.

CARNAP: LA NADA QUE NADEA

Rudolf Carnap, otro pope junto a Moritz Schlick en la conducción del empirismo o positivismo lógico, cita un texto de Heidegger, ¿*Qué es metafísica?*:

“Solo debe ser investigado lo-que-está-siendo, y ninguna otra cosa. Lo-que-está-siendo solamente y nada más... ¿Cuál es la situación en torno a esta Nada...? Nosotros postulamos: la Nada es más originaria que el No y la Negación... ¿Cuál es la situación en torno a la Nada? La Nada misma nada...”.

Según Carnap, el texto transcrito es, él mismo, nada; es decir, nada dice, carece totalmente de sentido.

Uno se pregunta: ¿cómo vivía Carnap su existencia diaria? ¿Cuando iba a comprar el diario, cuando se encontraba con alguien insultante, cuando un amigo dejaba de saludarlo, cuando la esposa le gritaba, cuando alguien le metía la mano en el bolsillo? ¿Vivía sin sentimientos? ¿Cuál era su código de comportamiento? Porque, según él mismo analizó, la ética —puesto que de eso se trata— carece totalmente de sentido. Y, sin embargo, vivir es actuar con algún tipo de ética.

En su *Autobiografía intelectual*, Carnap asegura:

“Ya antes de ir a la universidad comencé a dudar gradualmente de las doctrinas religiosas sobre el mundo, el hombre y Dios... Bajo la influencia de libros y conversaciones con amigos advertí que esas doctrinas eran incompatibles con los resultados de la ciencia moderna...”.

Bien. Pero entonces, ¿qué hizo Carnap con la ética? ¿Construyó una ética compatible con los resultados de la ciencia? No, de ninguna manera. En efecto, comenta Carnap:

“La transformación y el abandono final de mis convicciones religiosas en ningún momento me llevaron a una actitud nihilista con respecto a las cuestiones morales. Mis valores morales continuaron siendo, después de todo, esencialmente los mismos”.

Eso no puede menos que provocarnos una sonrisa irónica. Me pregunto: ¿qué más da si Dios existe o no existe, si Carnap produce o deja de producir revoluciones filosóficas en su ser, si, en consecuencia, no hay consecuencia alguna y todo sigue siendo como fue?

Solo Nietzsche tomó conciencia de que la muerte de Dios, o su desaparición, tiene consecuencias éticas profundas. Si Dios existe, en el sentido judeocristiano —el sentido occidental—, alguien me mira, me oye, me registra. La ética funciona delante de Alguien, ya sea Dios, la Historia, o cual-

quier otra Mayúscula. Pero si no hay mayúscula, ¿cómo funcionará la ética? Si la ética ha de ser un deber compartido por todos, una máxima hecha ley universal, al decir de Kant, ¿quién garantiza su universalidad? Dios no. La razón, tampoco. Retomemos *La filosofía científica*, de Reichenbach:

“¿Dónde se encuentra, pues, la ética que responde a todas nuestras exigencias? ¿Puede la filosofía proporcionarnos el sistema necesario? No puede. Esa es la respuesta que debemos dar con toda franqueza. Las tentativas de los filósofos por construir una ética como un sistema de conocimiento han fracasado. Los sistemas morales contruidos de esa manera no eran sino reproducciones de la ética de ciertos grupos sociológicos: de la sociedad burguesa griega, de la Iglesia católica, de la clase media de la era preindustrial, de la era de la industria y del proletariado. Sabemos por qué estos sistemas tenían que fracasar: porque el conocimiento puede dar directrices. El que busque leyes éticas no debe imitar el método de la ciencia. La ciencia nos dice lo que es, pero no lo que debe ser”.

Reichenbach veía el peligro que acecha: el del **nihilismo** (*nihil* = “nada”). Nada hay superior a mí, nada me obliga, nada me espera. Reichenbach creía en la democracia, y creía —y sabía que creía, que no sabía, que quería creer— en la compaginación respetuosa de las voluntades humanas.

La gran pregunta es entonces ésta: ¿qué hacemos? ¿Cómo nos comportamos? ¿Cada cual como mejor le parezca?

RUSSELL Y EL CONOCIMIENTO HUMANO

Dentro de estas corrientes, que no se preguntan qué *es* el mundo, sino que analizan qué *se dice* acerca del mundo, hay un autor que no podemos soslayar, ya que además de pensar, escribir, divulgar, excitar el pensamiento de la gente, era un luchador por los derechos humanos, un hombre de gabinete y de la calle a la vez y, como tal, modelo de humanista. Me refiero a Bertrand Russell.

Russell revolucionó el campo de la lógica con su libro *Principia Mathematica*, compuesto en colaboración con el filósofo Alfred North Whitehead, también inglés. En el campo de la lógica, fue el aporte más grande y novedoso desde los

libros de Aristóteles en lo que se refiere a las leyes lógicas y los procedimientos de la razón. ¿Qué aprendemos con Russell? Aprendemos que:

- matemática y lógica son lo mismo;
- solo en la matemática y en la lógica obtenemos verdades, certezas, ya que operan con proposiciones analíticas;
- en lo demás, en todo lo que sabemos o conocemos, es decir afirmamos del mundo exterior o interior, no hay verdades, sino, en el mejor de los casos, ciertas aproximaciones a la verdad, y todo merece un solo nombre: creencias.

Las creencias dicen algo de algo que ocurre en el mundo, y trazan sobre ello teorías y leyes. La verdad es y debe ser verdad. Nadie se atrevería a sugerir que seis más siete no es trece. La creencia —verdad compartida acerca del mundo exterior, que va más allá de la mera lógica— que dice “la Tierra da vueltas en torno del Sol” es una verdad válida hasta el día de hoy, hasta este momento en que estoy escribiendo o usted está leyendo. Pero podría no ser así, podría ser de otra manera, podría modificarse en cualquier momento. No es una verdad absoluta, necesaria. Por lo tanto, es una creencia, una verdad aceptada y compartida por todos, pero in-necesaria.

Esas son, según Russell, las creencias de la ciencia. Luego tenemos las otras creencias, las relativas a la vida, al amor, a la esperanza, a Dios, al género humano, a la piedad, a la democracia, a la educación. Creencias incorporadas como verdades indudables en virtud de la repetición. Y, sin embargo, no son verdades, son creencias, y no tienen apoyo alguno en hechos o datos, solo se sostienen en nuestra voluntad de creer. Claro que la voluntad es tan férrea que se confunden con los hechos.

¿A quién le cabe duda acerca de “la santidad de la vida”? A nadie. Pero también ésta es una creencia, es in-demostrable y, por lo tanto, irrefutable. En *El conocimiento humano*, Russell lo explica de este modo:

“Una gran proporción de nuestras creencias se basa en el hábito, la fatuidad, el egoísmo o la repetición frecuente...”

Con respecto al conocimiento humano pueden plantearse dos cuestiones: primero, ¿qué sabemos?; segundo, ¿cómo lo sabemos? A la primera de estas cuestiones responde la ciencia, que trata de ser tan impersonal y deshumanizada como sea posible. Si abordamos el Universo, es natural comenzar con la astronomía y la física, que tratan de lo grande y universal; la vida y la mente, que son raras y tienen, en apariencia, escasa influencia en el curso de los sucesos, deben ocupar una posición secundaria en este examen imparcial”.

Para conocer, pues, conviene alejarnos de nuestro mundo humano. Cuanto más independiente de nuestros problemas existenciales sea el objeto de nuestros deseos, tanto más próxima podrá estar la verdad. Lo grande y universal, lo deshumanizado: eso procura conocimiento. En cambio lo nuestro, la vida y la mente —en palabras de Russell—, lo íntimo, el sentido de la vida y lo que amamos, repudiamos, deseamos: todo eso es subjetivo, se halla distorsionado por las pasiones; es pequeño, miserable y nunca responde a lo que es, sino a lo que queremos que sea, a nuestro egoísmo, a nuestra fatuidad.

En consecuencia, no podemos conocer sino lo lejano, universal y remoto. El movimiento de ciertos astros, por ejemplo.

Ahora bien, es obvio que ese conocimiento no me sirve para nada, salvo para abstraerme de mis problemas cotidianos por el placer que ese trabajo de investigar y pensar me proporciona. Pero los problemas de la existencia, la muerte que me aguarda, la presencia de estos hijos y el sentido de haberlos traído al mundo, la lealtad, el bien, los ideales: todo eso se diluye en la niebla de lo incognoscible... Y mi drama consiste en que esto es lo único que quiero conocer, que necesito conocer.

En una línea de pensamiento semejante, aunque con diverso origen, se encuentra el citado Whitehead. En su libro *Aventuras de las ideas* afirma:

“Así, las certezas de la Ciencia son una ilusión: se hallan encerradas dentro de límites inexplorados, y nuestro manejo de las teorías científicas está regulado por los conceptos metafísicos difusos en nuestra época.

“[...] Nuestro conocimiento coordinado, que es la Ciencia, comprende dos órdenes de experiencia. Uno está constituido por el discernimiento directo e inmediato de las observacio-

nes particulares, y el otro, por nuestra manera general de concebir el Universo.

"[...] El discernimiento de las observaciones no viene dictado imparcialmente por los hechos, sino que selecciona, descarta y arregla de nuevo lo que queda según un orden de relación subjetivo, orden que es en realidad un falseamiento de los hechos".

LA IMPORTANCIA DE LOS SENTIMIENTOS

El conocimiento no se justifica a sí mismo.

Siempre hay un mundo de valores, de creencias humanas, que antecede al conocimiento y que produce una satisfacción al ser humano como tal, y no a las estrellas.

A Galileo ese conocimiento lo hacía feliz. Porque al conocer se sentía grande, soberano, omnipotente. Yo no quiero saber la verdad, a menos que la verdad represente un valor para mí, para mi existencia. Ese valor no lo puedo demostrar. Es una creencia. Así me educaron.

Por lo tanto, no hay verdad que justifique el afán por la verdad. Pero Russell tenía la grandeza de reconocer estas limitaciones del sujeto cognoscente, de este yo de carne, huesos, mente y creatividad. La estrella no depende de mí. La verdad de las estrellas es algo que no me concierne verdaderamente, radicalmente. Por eso, es más creíble el estudio de las estrellas que el estudio de mí mismo.

No obstante, aun ese conocimiento de las estrellas, que no incide para nada en mi vida, brota de mi vida. Soy yo quien conoce y, por lo tanto, el conocimiento está condicionado por la psique humana. Dice Russell en *El conocimiento humano*:

"No solo es necesario estudiar psicológicamente los procesos por los que extraemos inferencias, sino que todos los datos en los cuales deben basarse nuestras inferencias son de carácter psicológico, es decir, son experiencias de individuos aislados. El carácter en apariencia público de nuestro mundo es en parte ilusorio y en parte inferencial; toda la materia prima de nuestro conocimiento consiste en sucesos mentales de la vida de personas separadas".

Todo sucede en la mente. Dentro de cada uno se va formando el mundo en virtud de los datos que recibimos del exterior y que organizamos en nuestro interior. Inferimos, deducimos o inducimos, que tú y yo somos semejantes en nuestros aparatos mentales, los sentidos, los ojos, los tejidos, la piel, las neuronas. Frente a una silla, no me cabe duda de que otro en mi lugar vería una silla. Es una inferencia. Es una creencia. La experiencia la justifica, pero no deja de ser una creencia. No lo sé, lo creo, lo doy por supuesto.

Sobre esas inferencias basamos nuestras creencias, en especial la que asegura que el mundo exterior, que está ahí, está para todos por igual. No tengo manera de demostrarlo. Debería hacer un test a cada habitante del planeta, y de cualquier modo sería inútil. Algunos ven lo que ven y otros lo que quieren ver.

Por eso la psicología —sugería Russell— es la más importante de las ciencias. No porque ella pueda resolver estos problemas, sino porque nos puede ilustrar acerca de las diferencias entre las mentes humanas, incluso puestas ante una misma situación: la captación del mundo. Todo lo que ocurre, ocurre en nuestra mente. Alguien, sin embargo, puede sublevarse frente a Russell, y decir:

—Y lo que siento, ¿no es real? ¿Es mental? ¿Es imaginario?

—Es mental. Si es imaginario o no, no lo sabemos. Habría que confrontar lo que sientes con el referente que es el motivo, o la causa, o la circunstancia por la que sientes lo que sientes.

—No entiendo —dice el alumno rebelde.

—¿Quieres decir que lo que sientes es verdad, no es fantasía? —pregunto.

—¡Eso! —responde el muchacho.

—Todo lo que es, es mental. Cuando dices “yo siento un cosquilleo en la piel cada vez que veo a Paula”, estás narrando algo acerca de algo. Es mental el sentir, el narrar, el decir, el callar. Incluso cuando dices “Tengo cien dólares en la mano”, está sucediendo algo mental. Los cien dólares están en tu mente, al decirlo. Habría que comprobarlo.

—¿Cómo?

—Cotejando lo que dices con el referente de tu proposición o de tu expresión. Lo que dices es una creencia. Sostienes que es verdad esa creencia tuya. Russell indica: “La verdad es una propiedad de las creencias, y deriva de las oraciones que expresan creencias”.

—¿Entendiste? —El alumno está fatigado. Dice que sí... pero no entendió nada. Se va enojado. No quiere entender. No quiere que yo, en nombre de Russell, practique el sadismo con sus auténticos sentimientos, o volatilice sus cien dólares en un acontecimiento mental. Se va, dando un portazo. Me deja solo.

Se lo sigo explicando a usted, lector, que es paciente, de mente amplia, y está dispuesto a sacrificar prejuicios.

Decía Nietzsche acerca del amor en *Humano, demasiado humano*:

“Se pueden prometer acciones, pero no sentimientos, pues éstos son involuntarios. El que promete a alguien amarle siempre u odiarle siempre, ser siempre fiel, promete algo que no está en su poder; lo que puede prometer es acciones que, en verdad, son ordinariamente las consecuencias del amor, del odio, de la felicidad, pero que pueden también provenir de otros motivos, pues a una misma acción conducen caminos y motivos diferentes. Por consiguiente, la promesa de amar siempre a una persona significará: mientras yo te ame, te prodigaré las acciones propias del amor; si dejo de amarte, continuarás recibiendo de mí las mismas acciones, aunque por otros motivos, de suerte que, en la cabeza de los demás hombres, persista la apariencia de que el amor será inmutable y siempre el mismo. Se promete también la persistencia de la apariencia del amor cuando, sin cegarse a sí mismo, se promete a alguien un amor eterno”.

* * *

Me gustaría ser más benévolo con el lector y no hablarle del desmoronamiento de tantas creencias que teníamos por certezas tranquilizadoras. Creíamos que el mundo estaba ahí y que nosotros nos limitábamos a registrarlo. No es así. No estudiamos el mundo sino las frases acerca del mundo. Y todas son creencias. Creíamos en la existencia de los sentimientos, pero —según Russell— sólo tenemos frases que hablan de los

sentimientos, y —según Nietzsche— los sentimientos son volubles, pasajeros, y no se puede confiar en ellos por toda la eternidad. ¿Y quienes se prometen amor eterno? Según Russell, prometen frases; según Nietzsche, prometen una conducta, no un sentimiento. ¿Y según usted?

* * *

LA POSMODERNIDAD

En el curso de esta "invitación a pensar" procuramos mostrar cómo cada filósofo propone un sistema para salvar el sentido de la existencia, el sentido de lo humano. Eso es lo que le interesa y lo que *nos* interesa. Queremos saber por qué queremos vivir, y queremos saber para qué vivir y cómo vivir.

La historia de la filosofía puede contarse también como la historia de la pérdida del fundamento.

Dios era fundamento de fundamentos. Luego fue marginado. Después desplazado. Después ignorado. Y, finalmente, desechado.

En consecuencia, la historia de la filosofía es la historia de la búsqueda de fundamentos nuevos, seguros, o que procuren alguna seguridad. Y puesto que tales basamentos escasean en el mercado, y cunde la inseguridad existencial, la necesidad de filosofar, cuyo fundamento es la crisis de los fundamentos, se hace cada día mayor.

En esto consiste el nuevo movimiento, o la nueva época llamada Posmodernidad. Pos-modernidad: aquello que viene después de lo moderno. Porque lo moderno entroniza a la razón en lugar de Dios, entroniza la ciencia, la tecnología, y en ella establece el fundamento de lo humano y de la historia humana. En la plenitud del siglo XX, también ese sitio se derrumba. La razón, la lógica, el enfoque científico, es una de las tantas visiones que podemos tener de la realidad, no la única, y no la exclusiva; tampoco la superior, declara la Posmodernidad.

Paul Feyerabend, representante fundamental de esta corriente, sostiene, inclusive, que esa primacía de la ciencia nos está haciendo daño, y mucho.

La Posmodernidad es la caída de todos los metarrelatos, sostendrá Lyotard. Los metarrelatos son los grandes mitos que cada generación ha sostenido como fundamento para su creer, su pensar, su vivir. El cuento que está detrás y debajo de todos los cuentos, el meta-relato. Según esta perspectiva, todo es relato, construcción.

El mundo es lo que decimos del mundo, se sugería antes. Ahora parece dominar otra idea: el mundo es lo que nosotros decidimos decir acerca del mundo.

Decir es significar. La filosofía de la Posmodernidad echa sus anclas en la **hermenéutica**. Según Gianni Vattimo en *Las aventuras de la diferencia*, la Posmodernidad puede interpretarse como el fin o la caída de la Modernidad, o como su consecuencia.

El mundo simbólico, como entorno natural e interno del ser humano, es el gran descubrimiento del siglo XX. También, diríamos nosotros, el mundo afectivo y la comunicación.

Vivir es interpretar, porque nuestra realidad, la humana, es ante todo realidad lingüística. No hay cosa, objeto, sin una comprensión de la cosa, su captación a través de nuestra red lingüística. El objeto ya no está, como se pensaba antes, frente al sujeto. Ambos, sujeto y objeto, forman parte de una trama común, la de la comprensión. Por ese motivo, la ciencia de todas las ciencias es la hermenéutica, la interpretación. O, como afirma Vattimo: "Antes de cualquier reconocimiento de algo como algo, el sujeto cognoscente y lo conocido ya se pertenecen recíprocamente: lo conocido ya está dentro del horizonte del cognoscente, pero solo porque éste está dentro del mundo que lo conocido co-determina".

Inclusive en ciencias como la física, por ejemplo, se habla del principio de incertidumbre, enunciado en 1927 por el físico alemán y Premio Nobel, Werner Heisenberg. Este principio puede resumirse en esta idea: el sujeto, al conocer el objeto, por el mero acto de observarlo o estudiarlo ya está influyendo en él, y por lo tanto, lo está modificando; en consecuencia, al analizarlo, no analiza lo que está ahí, en-

frente (antigua idea de "objeto"), sino aquello que él mismo ha modificado o elaborado.

En *La imagen de la naturaleza en la física actual*, postula Heisenberg:

"Por primera vez en el curso de la historia el hombre no encuentra ante sí más que a sí mismo en el universo, no percibe a ningún asociado ni adversario.

"[...] En épocas anteriores, era la naturaleza lo que se ofrecía a su mirada. Habitada por toda suerte de seres vivientes, la naturaleza constituía un reino que vivía según sus leyes propias y en el que el hombre debía encontrar un modo de acomodarse. En nuestros tiempos, en cambio, vivimos en un mundo que el hombre ha transformado por completo. Por todas partes, tanto al manejar los artefactos de uso cotidiano, como al comer un manjar elaborado por procedimientos mecánicos, como al pasear por un paisaje modificado por la industria humana, chocamos con estructuras producidas por el hombre, y en cierto modo nos vemos siempre situados ante nosotros mismos.

"[...] Las vulgares divisiones del universo en sujeto y objeto, mundo interior y mundo exterior, cuerpo y alma, no sirven ya más que para suscitar equívocos. De modo que, en la ciencia, el objeto de la investigación no es la naturaleza en sí misma, sino la naturaleza sometida a la interrogación de los hombres, con lo cual, también en este dominio, el hombre se encuentra enfrentado a sí mismo".

En esta cosmovisión de la Posmodernidad participan, desde diversos ángulos, pensadores que provienen de diferentes áreas. Richard Rorty, por ejemplo, filósofo contemporáneo, también atiende a qué somos en el lenguaje, pero el lenguaje, a su vez, se fragmenta en lenguajes de nuestros diferentes mundos, cognitivos, afectivos, políticos, culturales. Según él mismo asegura en *Contingencia, ironía y solidaridad*: "Decir con Nietzsche que Dios ha muerto, es decir que no servimos más a propósitos elevados".

Antes tenía vigencia el ideal de verdad. La verdad, justamente, es el ideal de un mundo sustentado sobre fundamentos absolutos, es decir, Dios y la estructura de autoridad que de él descende. Ese ideal, en un mundo donde el principio de autoridad se ha disuelto, ahora es reemplazado por el de la libertad, tanto en lo económico como en lo filosófico, una suerte de individualismo creativo que no acepta coerciones autoritarias. Como diría Rorty en la obra citada:

“Intentamos llegar al punto en el que ya no veneramos nada, en el que a nada tratamos como a una cuasidivinidad, en el que consideramos todo —nuestro lenguaje, nuestra conciencia, nuestra comunidad— como producto del tiempo y del azar”.

EL ALMA, EL CUERPO Y EL MERCADO

En 1961, en la revista *Sur*, Héctor A. Murena, notable escritor y ensayista argentino, afirmaba:

“Descartes, como momento del pensar occidental, representa una reiteración de la concepción dualista cristiana cuyos orígenes debemos buscar en el aspóstol Pablo y, más allá, en la filosofía pitagórica. Pablo, en efecto, retoma la noción pitagórica del cuerpo como tumba del alma... En verdad, desde Pablo hasta las postrimerías del siglo XIX, pasando por San Agustín, Pascal, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, etc., el hombre es la incomprensible unión de un cuerpo y un alma que el filósofo se ve en aprietos para justificar. El cuerpo y todo lo que con él se relaciona —sexo, economía, etc.— cobra un cariz acentuadamente negativo, vergonzoso, menospreciable. En Descartes este dualismo alcanza uno de sus ápices...”.

Esta “historia de algo que se oculta” es la historia de la filosofía. Una historia que, en última instancia, acaso pueda resumirse en ese balanceo continuo entre dos ejes: el cuerpo y el alma.

El alma es la dignidad humana, el símbolo del sentido y la respuesta, por vaga que fuere, acerca del significado de mi existencia en la Tierra.

En el siglo XX se produjo la reivindicación del cuerpo. Freud, brillante neurólogo y creador del psicoanálisis, se atrevió a pronunciarse acerca del tema sexual anunciando que los tiernos bebés sienten, como Edipo, una inefable atracción hacia sus madres.

De ahí en adelante, como antes Dios, el alma se fue replegando, y el cuerpo, en sus múltiples y diversas manifestaciones, ocupó el centro de la escena. Hasta que el referente, el centro de la atención se hizo más impersonal aún, y todo pasó a explicarse en términos de mercado. Así, desde mediados de siglo, ese término que Max Weber instaló en nuestra

realidad domina todos nuestros actos. Explica Weber en *Economía y sociedad*:

“La comunidad de mercado, en cuanto tal, es la relación práctica de vida más impersonal en la que los hombres pueden entrar. No porque el mercado suponga una lucha entre los partícipes (toda relación humana, incluso la más íntima, incluso la entrega personal más incondicionada es, en algún sentido, de un carácter relativo, y puede significar una lucha con el compañero, quizá para la salvación de su alma), sino porque es específicamente objetivo, orientado exclusivamente por el interés en los bienes de cambio. Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona; no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas originarias portadas por las comunidades de carácter personal [...] Intereses racionales de fin determinan los fenómenos del mercado en medida especialmente alta, y la legalidad racional, en particular la inviolabilidad formal de lo prometido una vez, es la cualidad que se espera del copartícipe en el cambio, y constituye el contenido de la ética del mercado...”.

* * *

Ya no ocultamos nada. Está todo a la vista. Los relatos y los metarrelatos. Hemos avanzado en la conciencia de que todo conocimiento tiene alguna finalidad generalmente inconfesa. Las verdades objetivas están al servicio de gustos, deseos, formulaciones subjetivas de un tiempo, de una sociedad, de una civilización. Y eso es algo que ya no se discute. Ahora queremos desviarnos, perdernos de cualquier centro hegemónico, tiránico, de cualquier principio que pretenda ser fundamento. Pero al menos hemos tomado conciencia de esto. Conciencia de crisis. Así, no de otro modo, comienza la filosofía. Y la filosofía es un proceso fascinante, un desafío infinito que nos despega de nuestra finitud y nos vuelve casi como dioses.

* * *

EPILOGO

Filósofos y pensadores de todos los tiempos transitan por este libro. Argentinos, también, porque con ellos me formé y a ellos agradezco. A quienes personalmente conocí, y a los que me nutrieron de lejos en la vida, de cerca en los libros. Están los grandes que en el mundo han sido, o que mi generación ha encontrado. Pero no son todos. Hay muchos nombres ausentes, porque la brevedad y la necesidad de elegir un derrotero expositivo los ha marginado. Mañana, en otro libro, tal vez procure redimirlos. He reducido la filosofía, es cierto, al mundo Occidental. No he hablado de Oriente, por ejemplo: dada la brevedad convenida con mis editores, preferí no tocar determinados temas y autores, dejarlos, tal vez, para una ocasión más propicia.

A pesar de lo limitado y sucinto de este trabajo en relación con la magna historia del pensamiento humano, he procurado centrarme en aquellos temas que han preocupado al hombre de todos los tiempos. Es ésta una historia del pensar —o al menos intenta serlo—, más que una historia de pensadores. Por ello he procurado no agobiar al lector con notas al pie (la bibliografía se incluye al final, junto con un glosario y un cuadro cronológico), y caminar juntos, sin más carga que nuestro propio pensamiento, a lo largo de la Historia del Pensamiento.

Yo, aprendiz de filósofo, amante y buscador de la sabiduría (*filo* = amante, buscador; *sophia* = sabiduría), cuando me diplomé en la Universidad de Buenos Aires me lancé a escribir mi tesis, mis ideas sobre las ideas, y cuando finalmente me doctoré en La Plata, me sentí muy triste,

muy angustiado: “¿Y ahora qué hago?”, me dije. Entendía que ya había concluido mi tarea, y que la vida me sobraba. Era muy joven entonces.

Varios meses después, una mañana, al alba, en pleno campo santafecino, advertí una voz que susurraba en mi interior: “Aún no has empezado. Hasta ahora, has acumulado conocimientos. Pero aún no has empezado a pensar”. Desde entonces, siempre estoy a punto de empezar.

Mi más ferviente deseo es que este libro sirva para despertar en los lectores esa misma vocación: la de empezar siempre.

APENDICE 1: GLOSARIO¹

alienación: Propio de otro. Extraño a uno. Ajeno. Todo estado en el cual una realidad se encuentra fuera de sí.

El sentido hegeliano, metafísico, fue tomado por Marx y examinado desde el punto de vista de la relación hombre-trabajo.

a priori: Esta denominación se aplica a los conceptos y juicios pensados con carácter de necesidad absoluta; los conceptos y los juicios a priori son, además, independientes de la experiencia.

a posteriori: Esta denominación se aplica al conocimiento que tiene origen en la experiencia.

contingente: Se opone a **necesario**. Contingente es aquello que aunque es, podría no ser.

deísmo: Corriente que identifica la ley divina con la ley natural, de modo que no admite revelación, ni atributos morales, ni culto externo. Para el deísta, Dios es la causa del mundo, en oposición al teísta, para quien Dios es el autor del mundo.

dialéctica: En Platón, se denomina así al camino que conduce de lo sensible a lo inteligible, y que determina allí la relación entre las ideas. Mediante este método se puede pasar de la multiplicidad a la unidad y mostrar a esta última como fundamento de la primera.

En Hegel, al ser la realidad misma de carácter dialéctico, lo es también el pensar. La dialéctica es el momento negativo

¹ Para la confección de este glosario se utilizó el *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora, Madrid, Alianza, 1980.

de toda realidad, de modo que consiste en su despliegue y camino hacia la plenitud.

dogmatismo: Los filósofos dogmáticos, en oposición a los escépticos, no dedicaban su actividad a la investigación y examen de los temas, simplemente los afirmaban. De modo que dogmática es la actitud de respeto acrítico ya sea a principios como a la autoridad que los impone.

empirismo: Doctrina epistemológica según la cual el conocimiento se origina en la experiencia.

escepticismo: Doctrina según la cual no hay ningún saber firme ni ninguna opinión segura. La paz interior del individuo frente a la diversidad de opiniones consiste en suspender el juicio.

escolástica: Período que se extiende desde el siglo VII d. C. (preescolástica) hasta el siglo XIII d. C., y que se caracteriza por la importancia dada a los conflictos entre la autoridad y la razón.

estética: Ciencia de lo bello o filosofía del arte.

estoicismo: Conjunto de doctrinas filosóficas surgidas en la Antigüedad según el cual la felicidad se logra a través de aceptar el destino y luchar contra las pasiones.

ética: Ciencia que se ocupa de los objetos morales.

existencialismo: Doctrina según la cual el hombre no es ninguna substancia determinable objetivamente, sino que su ser es un hacerse a sí mismo.

experiencia: Es la captación inmediata de una realidad.

fe: Asentimiento de verdades que la razón no puede demostrar.

formal: Remite al estudio de las estructuras generales de una ciencia o un asunto, en contraposición a la consideración material, como estudio del contenido de la ciencia o el asunto.

gestalt: Conocida también como “psicología de la forma” y “psicología de la estructura”, es una teoría desarrollada por un grupo de psicólogos alemanes en el período de entreguerras. Según ella, las formas son percibidas como estructuración de figura, como totalidades, y nacen de la agrupación que realiza el sujeto de los estímulos que se le presentan.

Esa agrupación ha sido sistematizada en una serie de reglas (semejanza, cerramiento, experiencia, proximidad, etcétera).

gnoseología: Teoría del conocimiento o epistemología.

hermenéutica: Interpretación. Modo de comprensión de las ciencias del espíritu y de la historia gracias a la posibilidad de efectuar interpretaciones dentro de las tradiciones.

idealismo: Corriente filosófica según la cual, en su sentido gnoseológico, el punto de partida de la reflexión filosófica es el Yo, el sujeto, la conciencia, y no los objetos. Lo fundamental del conocimiento es la *idea*. Lo contrario del *empirismo*.

ideología: En el sentido clásico, es la ciencia que estudia las ideas, los conocimientos y sus facultades.

El sentido marxista remite al enmascaramiento de la realidad social, también llamada falsa conciencia: dado que la realidad determina la conciencia, esta conciencia puede ser falsa cuando los miembros de una clase social expresan ideas que la sociedad cree verdaderas, pero que reflejan sus propios intereses.

Iluminismo: También llamado “Ilustración”. Movimiento de ideas, verdadera revolución intelectual, que cobró impulso en el siglo XVIII en Alemania, Francia e Inglaterra, y que sostenía una certidumbre en el poder de la razón en sí y como principio para reorganizar la sociedad.

imperativo categórico: Imperativo es el modo como se formulan los mandamientos éticos; en el caso de los categóricos, la acción se realiza por ella misma y no se condiciona a ningún fin distinto.

imperativo hipotético: En contraposición a los imperativos categóricos, en los hipotéticos existe siempre el condicionamiento de fines que se pretende alcanzar.

inducción: Es el método de razonamiento según el cual el pensamiento opera de lo menos universal, o particular, a lo universal.

inferencia: Inferir consiste en derivar conclusiones a partir de premisas.

inmanente: Inmanencia se opone a **trascendencia**. Se de-

nominan así las acciones que terminan en el ser que las produce.

intuición: Comprensión directa e inmediata de una verdad.

ironía: Recurso empleado por Sócrates que consistía en simular ignorancia acerca de cualquier asunto; el interrogado debía expresar su opinión e inmediatamente Sócrates procedía a examinarla y refutarla. De este modo, obtenía el reconocimiento de la ignorancia del otro y la demostración de que quien decía saber, en realidad no sabía.

juicio: Un juicio es la expresión de un enunciado donde se afirma (o niega) una cualidad o predicado de un sujeto. Según sea la relación entre sujeto y predicado, tenemos los juicios **sintéticos**, en los que el concepto predicado añade algo al concepto sujeto, ya que el concepto predicado no podría obtenerse de un análisis del concepto sujeto; y los juicios **analíticos**, en los que la conexión entre el concepto predicado y el concepto sujeto es una relación de identidad.

jonios: Eran los filósofos de la costa occidental del Asia Menor, de tendencia realista y naturalista. Junto con la rama itálica, formaron la serie de filósofos presocráticos.

liberalismo: En su acepción social y económica, ha expresado frecuentemente la ideología de las clases burguesas modernas para las cuales el Estado debe intervenir mínimamente (o incluso no intervenir) en los asuntos de los ciudadanos.

logos: Significa “palabra”, “concepto”, “discurso”, “verbo”, “razón”; es la expresión inteligible y razonada, y también la razón del decir.

materialismo: Sistema o doctrina que consiste en admitir que la realidad se compone de cuerpos materiales; la materia es el único principio del ser y la causa de toda transformación.

materialismo histórico: Es el característico de Marx. Consiste en un camino para entender la naturaleza humana en su carácter concreto histórico. Una idea fundamental es la de la transformación del mundo material por medio del trabajo.

materialismo dialéctico: Es el sostenido por Engels y

consiste en la afirmación de que los fenómenos materiales son procesos. Engels acentuó la idea hegeliana del carácter dialéctico de los cambios en los procesos naturales: las contradicciones permiten explicar los cambios. Lenin, inscripto también en esta corriente, destacó además una epistemología realista como doctrina para luchar por el comunismo.

metafísica: O “filosofía primera”, ciencia que trata de las razones y los principios, inaccesibles a la captación sensible, del mundo perceptual o naturaleza.

misterio: Verdad revelada que la razón natural no puede explicar y que debe ser objeto de fe.

moral: Deriva de *mos*, costumbre, que los griegos llamaban *ethos* (de ahí “ética”). Algunos consideran que la ética trata de los principios del buen comportamiento humano, mientras la moral es la aplicación que cada sociedad, cada tiempo, hace de esos principios.

nihilismo: Pesimismo radical. Afirmación de la nada.

necesario: Es necesario lo que no puede ser de otro modo más que como es.

racionalismo: Teoría según la cual el único instrumento adecuado del conocimiento es la razón. También se ha utilizado este término para expresar que la realidad es racional.

reminiscencia: Según Platón, al ser el alma inmortal, en las reencarnaciones perdura la experiencia del contacto del alma con las ideas del mundo de las formas. Así, lo que habitualmente llamamos aprendizaje no es otra cosa que recuerdo, reminiscencia.

retórica: Estrechamente vinculada con los sofistas, se trata de la intención declamatoria como un fin en sí mismo, que no considera relevante el contenido de los argumentos sino la forma.

sofistas: Corriente de pensamiento que surgió en Grecia en el siglo V a. C. a consecuencia de la crisis de espíritu, y que cambió el eje de la problemática intelectual de la cosmología a la antropología. Eran expertos en convencer y refutar, valiéndose de argumentos aparentemente válidos pero falaces (sofismas).

substancia: Soporte de cualidades o accidentes.

tautología: Se denomina así la repetición de la misma idea de formas distintas. Desde el punto de vista lógico, tautologías son fórmulas siempre verdaderas sea cual fuere el valor de verdad de sus componentes.

teísmo: Corriente según la cual Dios es providente, creador y conservador del mundo y, además, lo gobierna.

tolerancia: Es el régimen de relaciones entre el Estado y las religiones que no son las oficialmente reconocidas por aquél. Se llamó así a la actitud de algunos intelectuales durante las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII, cuyo objeto consistía en obtener una convivencia entre católicos y protestantes.

trascendente: Cualidad de estar más allá de algo. Se dice que Dios es trascendente respecto del mundo.

vivencia: Para un sujeto, es un modo de experimentar la realidad. Hecho de experiencia que se incorpora a su conciencia.

APENDICE 2: CUADRO CRONOLOGICO

Adler, Alfred (1870-1937)
Althusser, Louis (1918-1990)
Aquino, Tomás de (Santo) (1225-1274)
Arendt, Hanna (1906-1975)
Aristóteles (384-322)
Averroes (1126-1198)
Avicena (980-1037)
Azorín, Martínez Ruiz, José (1874-1967)

Bacon, Francis (1561-1625)
Balzac, Honoré de (1799-1850)
Bateson, Gregory
Benda, Julien (1867-1956)
Benjamin, Walter (1892-1940)
Bergson, Henri (1859-1941)
Berkeley, George (1685-1753)
Berman, Marshall (1940)
Bettelheim, Bruno (1903-1990)
Borges, Jorge Luis (1899-1986)
Brecht, Bertolt (1898-1956)
Broch, Hermann (1886-1951)
Bruno, Giordano (1548-1600)
Buber, Martin (1878-1965)
Buonarroti, Miguel Angel (1475-1564)
Burckardt, Jacob (1818-1897)
Burgess, Anthony (1917-1993)

Calderón de la Barca, Pedro (1600-1681)
Camus, Albert (1913-1960)
Canterbury, Anselmo de (San) (1035-1109)
Carnap, Rudolf (1891-1970)
Cassirer, Ernst (1874-1945)

Chéjov, Anton Pavlovich (1860-1904)
 Chesto, Leon (1886-1938)
 Coleridge, Samuel Taylor (1772-1834)
 Collingwood, Robin George (1889-1943)
 Comte, Auguste (1798-1857)
 Copérnico, Nicolás (1473-1543)
 Cusa, Nicolás de (1401-1464)

Da Vinci, Leonardo (1452-1519)
 Demócrito (460-370)
 Denevi, Marco (1922)
 Derisi, Octavio N. (1907)
 Descartes, René (1596-1650)
 Destutt de Tracy, Antoine Louis (1754-1836)
 Dostoievski, Fedor Mijailovich (1821-1881)
 Duns Escoto, Juan (1266-1308)

Eco, Umberto (1932)
 Eichmann, Adolf (1906-1962)
 Einstein, Albert (1879-1955)
 Engels, Friedrich (1820-1895)

Fatone, Vicente (1903-1962)
 Feyerabend, Paul K. (1924)
 Foucault, Michel (1926-1984)
 Freud, Sigmund (1856-1939)

Galilei, Galileo (1564-1642)
 Gilson, Etienne (1884-1978)
 Gironde, Oliverio (1891-1967)
 Góngora y Argote, Luis de (1561-1627)

Hartmann, Nicolai (1882-1950)
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)
 Heidegger, Martin (1889-1976)
 Heisenberg, Werner (1901-1976)
 Hipona, Agustín de (San) (354-430)
 Hobbes, Thomas (1588-1679)
 Homero (-700?)
 Horkheimer, Max (1895-1973)
 Hume, David (1711-1776)
 Huxley, Aldous Leonard (1894-1963)

James, William (1842-1910)

Kafka, Franz (1883-1924)
Kant, Immanuel (1724-1804)
Kierkegaard, Soren (1813-1855)

Laborit, Henri (1914)
Laplace, Pierre Simon de (1749-1827)
Lawrence, David Herbert (1885-1930)
Lefèbvre, Henri (1901-1991)
León, Fray Luis Ponce de (1527-1591)
Lewis, Thomas (1881-1953)
Linton, Ralph (1893-1953)
Locke, John (1632-1704)
Lukács, George (1885-1971)
Lyotard, Jean François (1924)

Machado, Antonio (1875-1939)
Maimónides, Moisés (1135-1205)
Manrique, Jorge (1440-1479)
Maquiavelo, Nicolás (1469-1527)
Marcel, Gabriel (1889-1973)
Marías, Julián (1914)
Marx, Karl (1818-1883)
Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961)
Mondolfo, Rodolfo (1877-1976)
Moro, Thomas (1478-1535)
Murena, Héctor A. (1923-1975)

Newton, Isaac (1642-1727)
Nietzsche, Friedrich (1844-1900)

Offray de La Mettrie, Julien (1709-1751)
Ortega y Gasset, José (1883-1955)
Orwell, George (Eric Blair) (1903-1950)

Pascal, Blaise (1623-1662)
Pasteur, Luis (1822-1895)
Pérez Galdós, Benito (1843-1920)
Piaget, Jean (1896-1980)
Pico della Mirandola, Giovanni (1463-1494)
Píndaro (518-438)
Pitágoras (-496?)
Platón (428-347)
Popper, Karl Raymund (1902)
Proust, Marcel (1871-1922)

Reichenbach, Hans (1891-1953)
Romero, Francisco (1891-1962)
Rorty, Richard (1931)
Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778)
Russell, Bertrand (1872-1970)

Saint-Exupéry, Antoine de (1900-1944)
Sartre, Jean-Paul (1905-1980)
Schlick, Moritz (1882-1936)
Séneca, Lucio Anneo (4-65)
Shakespeare, William (1564-1616)
Sócrates (470-399)
Sófocles (496-406)
Spinoza, Baruch (1632-1677)
Stendhal, Henri Beyle (1783-1842)
Strauss, Richard (1864-1949)

Terencio, Publio (194-159)
Tillich, Paul (1886-1965)
Todorov, Tzvetan (1939)
Tolstoi, León (1828-1910)

Unamuno, Miguel de (1864-1936)

Vassallo, Angel (1902-1978)
Vattimo, Gianni (1923)
Vigotzky, Lew (1896-1934)
Voltaire, François Marie Arouet Le Jeune (1694-1778)

Weber, Max (1864-1920)
Whitehead, Alfred North (1861-1947)
Wittgenstein, Ludwig (1889-1951)

Zweig, Stefan (1881-1942)

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Afnan, S. F. D., *El pensamiento de Avicena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Alas, Leopoldo, "El gallo de Sócrates", en *Cuentos*, México, Porrúa, 1991.
- Aquino, Tomás de, *Suma contra gentiles*, México, Porrúa, 1993.
- Aristóteles, *De anima*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969.
- *Etica a Nicómaco*, México, UNAM, 1957.
- *Etica Eudemia*, Madrid, Alhambra, 1985.
- *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1987.
- Barylko, Jaime, *La filosofía de Maimónides*, Buenos Aires, Marymar, 1985.
- Benda, Julien, *El pensamiento vivo de Kant*, Buenos Aires, Losada, 1965.
- Benjamin, Walter, *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1971.
- Bergson, Henri, *La energía espiritual*, Madrid, Daniel Jorro, 1928.
- Eduardo Ovejero y Maury (trad.).
- *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1994.
- Berlin, Isaiah, *Karl Marx*, Buenos Aires, Sur, 1964.
- *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992.
- Berman, Marschall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989.
- La Biblia de Jerusalem*, Bilbao, Desclée de Brower, 1975.
- Borges, Jorge Luis, "Otras Inquisiciones", en *Obras completas II*, Buenos Aires, Emecé, 1974.
- *Sobre el "Vathek" de William Beckford*, en: Beckford, William. *Vathek*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1981.
- Brecht, Bertolt, *Historias de almanaque*, Madrid, Alianza, 1995.
- Bréhier, Emile, *Historia de la filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1962.
- Broch, Hermann, *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza, 1984.
- Bruno, Giordano, *Sobre el infinito universo y los mundos*, Buenos Aires, Aguilar, 1981.

- Buber, Martin, *Eclipse de sol*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984.
- *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1979.
- Burckardt, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Ed. Sarpe, 1985.
- *Reflexiones sobre la historia universal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, Losada, 1975.
- Carnap, Rudolf, "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en: autores varios, *Existencialismo, marxismo, empirismo lógico*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1969.
- *Autobiografía intelectual*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Collingwood, Robin G., *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Comte, August, *La filosofía positivista*, México, Porrúa, 1990.
- Cusa, Nicolás de, *De visione Dei*, citado en: Cassirer, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecé, 1951.
- Chéjov, Anton, "Amorcito" y "La dádiva", en *El beso, y otros cuentos*, Buenos Aires, Librerías Fausto, 1979.
- Denevi, Marco. "La inmolación por la belleza", en *El emperador de la China y otros cuentos*, Buenos Aires, Huemul, 1970.
- Derisi, Octavio, N., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1980.
- Descartes, René, *El discurso del método*, Buenos Aires, Losada, 1994.
- *El tratado del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- *Reglas para la dirección de la mente*, Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- Dostoievski, Fedor, *Crimen y castigo*, México, Porrúa, 1989.
- *Los hermanos Karamazov*, México, Porrúa, 1990.
- *El idiota*, Barcelona, Bruguera, 1979.
- Eco, Umberto, *Diario mínimo*, Barcelona, Península, 1973.
- Escarpit, Robert, *Carta abierta a Dios*, Buenos Aires, Emecé, 1982.
- Fatone, Vicente, *Introducción al existencialismo*, Buenos Aires, Columba, 1973.
- Feyerabend, Paul, *¿Por qué no Platón?*, Madrid, Tecnos, 1985.
- Fischer, Kuno, "Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica", en: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1957.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1987.
- Galilei, Galileo, *Diálogo sobre los dos sistemas máximos del mundo*, Buenos Aires, Aguilar, 1984.
- Girondo, Oliverio, *Veinte poemas para ser leídos en el tranvía y otras obras*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.

- Gurvitch, Georges, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, Buenos Aires, Losada, 1944.
- Hartmann, Nicolai, *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires, Sudamericana, 1960.
- *Metafísica del conocimiento*, Buenos Aires, Losada, 1952.
- Hegel, Georg W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hachette, 1968.
- *Introducción a la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Aguilar, 1977.
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1958.
- *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1959.
- Heisenberg, Werner, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Ariel, 1976.
- Hernández, Miguel, *La filosofía árabe*, Madrid, Revista de Occidente, 1963.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Barcelona, Ed. Universitaria de Puerto Rico, 1978.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973.
- Horowitz, I. I., *Sociología científica, sociología del conocimiento*, Buenos Aires, Hachette, 1959.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1992.
- Jaeger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- James, William, *Principios de psicología*, Buenos Aires, Emecé, 1951.
- Janik, Allan, y Toulmin, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1987. I. G. de Liaño (trad.).
- Kafka, Franz, *Relatos completos*, Buenos Aires, Losada, 1980.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1957.
- *La religión dentro de los límites de la razón*, Madrid, Alianza, 1969.
- Kierkegaard, Soren, *La pureza del corazón es querer una sola cosa*, Buenos Aires, La Aurora, 1979.
- Laborit, Henri, *Introducción a una biología del comportamiento*, Barcelona, Península, 1975.
- Lanzmann, Claude, *El hombre de izquierda*, Buenos Aires, El Siglo Veinte, 1958.
- Lawrence, D. H., *Mujeres enamoradas*, Barcelona, Bruguera, 1981.
- Lefèvre, Henri, en: autores varios, *La filosofía y los problemas actuales*, Madrid, Fundamentos, 1981.

- León, Fray Luis de, *Poesías*, Buenos Aires, Losada, 1953.
- Lévinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991.
- Linton, Ralph, *Cultura y personalidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Locke, John, *Segundo tratado del gobierno civil*, Buenos Aires, Alianza, 1990.
- Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Sarpe, 1980.
- Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1983.
- Machado, Antonio, *Poesías completas*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1993.
- Manrique, Jorge, *Obra completa*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1964.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1968.
- Marías, Julián, *Biografía de la filosofía*, Buenos Aires, Emecé, 1954.
- Marx, Karl, *El capital*, México, Siglo XXI, 1996.
- *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985.
- *Tesis sobre Feuerbach*, Buenos Aires, Caldén, 1968.
- Marx, Karl, y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, Buenos Aires, Anteo, 1985.
- Mondolfo, Rodolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Losada, 1954.
- Murena, Héctor A., "Historia de algo que ocultamos", en revista *Sur*, Buenos Aires, 1961, N° 273.
- Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1965, Tomo II.
- *El gay saber*, Tomo III.
- *Más allá del bien y del mal*, Barcelona, Hyspamérica, 1984.
- *Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1967.
- Ogden, C. K., y Richards, I. A., *El significado del significado*, Buenos Aires, Paidós, 1954.
- Ortega y Gasset, José, "Verdad y perspectiva", en *El espectador*, Madrid, Salvat, 1970.
- *El espíritu de la letra*, México, Rei, 1988, "Ética de los griegos".
- Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Buenos Aires, Losada, 1977.
- Pérez Galdós, Benito, *Realidad*, Buenos Aires, Losada, 1944.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984.
- Platón, "El banquete", en *Diálogos*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952.
- *Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1971.
- *Critón*, Buenos Aires, Aguilar, 1982.
- *El banquete*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952. Luis Roig de Lluís (trad.).

- *Gorgias*, Madrid, Ediciones Ibéricas, 1948.
- *La República*, Buenos Aires, Eudeba, 1992.
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1981.
- Proust, Marcel, *En busca del tiempo perdido*, Madrid, Alianza, 1987.
- Reichenbach, Hans, *La filosofía científica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Romero, Francisco, *Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Losada, 1953.
- *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1962.
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*, México, Porrúa, 1992.
- *Emilio o de la educación*, México, Porrúa, 1993.
- Russell, Bertrand, *El conocimiento humano*, Barcelona, Hyspamérica, 1984.
- Saint-Exupéry, Antoine de, *El Principito*, Buenos Aires, Emecé, 1996.
- San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Espasa Calpe, 1965.
- *La ciudad de Dios*, en: *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966.
- *A puerta cerrada*, Buenos Aires, Losada, 1992.
- Schlick, Moritz, "El viraje de la filosofía", en *Existencialismo, marxismo, empirismo lógico*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1969.
- Schumpeter, J. A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1996.
- Séneca, *Cartas a Lucilio*, Barcelona, Biblioteca General Salvat, 1971.
- Shakespeare, William, *Teatro completo*, Buenos Aires, El Ateneo, 1948.
- Sófocles, *Antígona*, Buenos Aires, Austral, 1952.
- Sombart, Werner, *El burgués*, Madrid, Alianza, 1979.
- Stendhal, *Del amor*, Madrid, Alianza, 1973.
- Thomas, Lewis, *La medusa y el caracol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Tillich, Paul, *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente*, Buenos Aires, La Aurora, 1977.
- Tolstoi, León, *La muerte de Iván Illich*, Bogotá, Norma, 1992.
- Unamuno, Miguel de, *La agonía del cristianismo*, Buenos Aires, Losada, 1964.
- *Antología poética*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1946.
- Vasallo, Angel, *Elogio de la vigilia*, Buenos Aires, Losada, 1939.
- Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1990.

- Voltaire, François, *Cartas filosóficas y otros escritos*, Madrid, Sarpe, 1985.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Weischedel, Wilhelm, *Los filósofos entre bambalinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Whitehead, Alfred N., *Aventuras de las ideas*, Barcelona, José Janés, 1947.
- *El devenir de la religión*, Buenos Aires, Nova, 1961.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Zweig, Stefan, *Los momentos estelares de la humanidad*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995.

INDICE

CONOCETE A TI MISMO

CUANDO FALLAN LAS APARIENCIAS	9
La crisis: el punto de partida del filosofar.....	11
Ideas y creencias	13
SÓCRATES O EL ALUMBRAMIENTO DE LA VERDAD	16
Sócrates y su mujer.....	17
Pensar en la calle y el arte de gobernar.....	19
Las dos cárceles.....	27
El gallo de Sócrates.....	29
Cuando mis hijos crezcan... ..	30
PLATÓN: LA FELICIDAD, LA POLÍTICA Y LA PEDAGOGÍA	32
El bosque o la sociedad ideal	33
La utopía de Platón	35
Cumplir su función	35
El valor de la educación.....	37
Cómo ser felices	39
La ciudad platónica.....	41
Elegirse a sí mismo	43
El mundo de las ideas y el mundo de los sentidos ..	47
Las guerras cotidianas	50
La alegoría de la caverna	53
En busca de la mitad perdida.....	54
ARISTÓTELES: ELOGIO DEL OCIO	57
La independencia de los sabios.....	59
La potencia y el acto	60
El motor inmóvil	61
La materia y la forma	63

El justo medio	65
La vida contemplativa.....	68
La felicidad posible	69
Aristóteles y Alejandro de Macedonia.....	71

LA FE EN BUSCA DE LA RAZON

NUESTRO MUNDO DE PALABRAS.....	75
La religión y la soledad.....	76
El dios de los filósofos	77
La filosofía de la derrota.....	78
El cristianismo y el "buen mensaje"	80
La fe y la razón.....	81
La gran confrontación	83
SAN AGUSTÍN: EL HOMBRE INTERIOR.....	85
Las dos ciudades	86
El río infernal de la costumbre	87
Creer para comprender.....	88
AVERROES: LA RELIGIÓN BAJO LA LUPA.....	91
La teoría de la doble verdad	92
MAIMÓNIDES: GUÍA DE PERPLEJOS.....	94
Un solo dios y múltiples religiones	96
TOMÁS DE AQUINO: EL GIGANTE DEL CRISTIANISMO	98
La razón y la fe.....	101

PIENSO, POR LO TANTO EXISTO...

EL RENACIMIENTO	107
La revolución copernicana	112
Giordano Bruno y el Dios inmanente.....	113
Galileo Galilei y el orden del universo.....	115
El desafío de pensar	117
El Yo entra en escena.....	118
DESCARTES O EL PODER DEL PENSAMIENTO.....	119
Tiempo, serenidad... y una buena estufa.....	121
Demostración de la existencia de Dios	123

PASCAL: LA INSOPORTABLE MORTALIDAD DEL SER.....	126
Dos líneas en la historia de la filosofía.....	129
EL HOMBRE Y EL ESTADO.....	131
Maquiavelo y el gobernante ideal	132
Hobbes: El hombre es un lobo para el hombre	135
Locke y los derechos del hombre.....	136
Rousseau: El contrato social	137
LA FUERZA DE LA RAZÓN.....	138
Educar al “buen salvaje”	140
Racionalismo versus empirismo	143
HUME: LA FICCIÓN DEL YO.....	145
Un mundo ilusorio	147
Leve desvío reflexivo hacia Borges	148
Fragmentaciones del Yo.....	150
KANT Y LA FÁBRICA DEL CONOCIMIENTO.....	153
El fenómeno y las categorías.....	156
Lo incognoscible.....	158
El cielo estrellado y la ley moral	159
La ética formal	162
La voluntad del bien.....	164
El individuo y la persona.....	165
Dios y la inmortalidad	167
Umberto Eco y la ética de Kant	169

TODO LO SOLIDO SE DESVANECE EN EL AIRE...

DIÁLOGO ABIERTO CON EL LECTOR ACERCA DE LA FILOSOFÍA..	175
HEGEL O EL IDEALISMO DE LA FILOSOFÍA	177
Mirar desde las estrellas	178
Filosofía e historia.....	181
El ser concreto y sus contradicciones.....	183
La filosofía como reflejo de su época	184
Filosofía, religión y libertad	187
MARX Y LA IMPORTANCIA DE LA SOCIEDAD.....	189
El materialismo histórico	190
El credo marxista	192

Breve retrato de Marx	194
Ser versus tener	195
El concepto de ideología.....	197
Ser de izquierda.....	200
INTRODUCCIÓN AL EXISTENCIALISMO	203
Existir: entre Dios y la nada	206
KIERKEGAARD: QUERER UNA SOLA COSA	208
El individuo y la multitud.....	210
LA PROFANACIÓN DE LO SAGRADO.....	213
La nueva conciencia.....	215
NIETZSCHE: PRELUDIO A LA MUERTE DE DIOS.....	218
Una fábula del budismo zen.....	219
La caída de la razón	220
El superhombre	221
Más allá del bien y del mal	222
EL EXISTENCIALISMO DE HEIDEGGER.....	225
Ser para la muerte.....	226
La existencia banal o el malestar existencial	227
BERGSON Y EL TEMA DEL TIEMPO	229
La duración y la intuición	229
La memoria-hábito y el recuerdo-vivencia	231
La verdad existencial.....	233
El misterio de la ambigüedad humana.....	236
EL ESPÍRITU LATINO DE JEAN-PAUL SARTRE	239
El ser arrojado en el mundo.....	240
El ser en-sí y el ser para-sí.....	242
El ser para los otros	243
Revisión del infierno	244
BUBER: LA ALTERNANCIA DEL YO-TÚ Y DEL YO-ELLO.....	245
Las rotas cadenas	249
La crisálida y la mariposa.....	251
El misterio de eros	253
LA ESCUELA DE FRANKFURT	
Y LA CRISIS DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL.....	254
Benjamin y el ángel de la historia.....	256
La libertad en juego	257
Breve digresión literaria	266

EL POSITIVISMO LÓGICO.....	261
Palabras, palabras	262
Wittgenstein: Del sinsentido al misterio	264
Schlick: “El viraje de la filosofía”	265
Frases con sentido, frases sin sentido.....	267
El derecho a la libre expresión.....	268
Las verdades infalibles	269
Juicios y juicios	270
Reichenbach y el lenguaje filosófico.....	273
El significado del significado	274
Carnap: La nada que nada	275
Russell y el conocimiento humano	277
La importancia de los sentimientos.....	280
LA POSMODERNIDAD	284
El alma, el cuerpo y el mercado.....	287
EPÍLOGO	289
APÉNDICE 1: GLOSARIO	291
APÉNDICE 2: CUADRO CRONOLÓGICO.....	297
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	301

Esta edición
se terminó de imprimir en
Cosmos Offset S.R.L.
Coronel García 444, Avellaneda,
en el mes de marzo de 1998.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

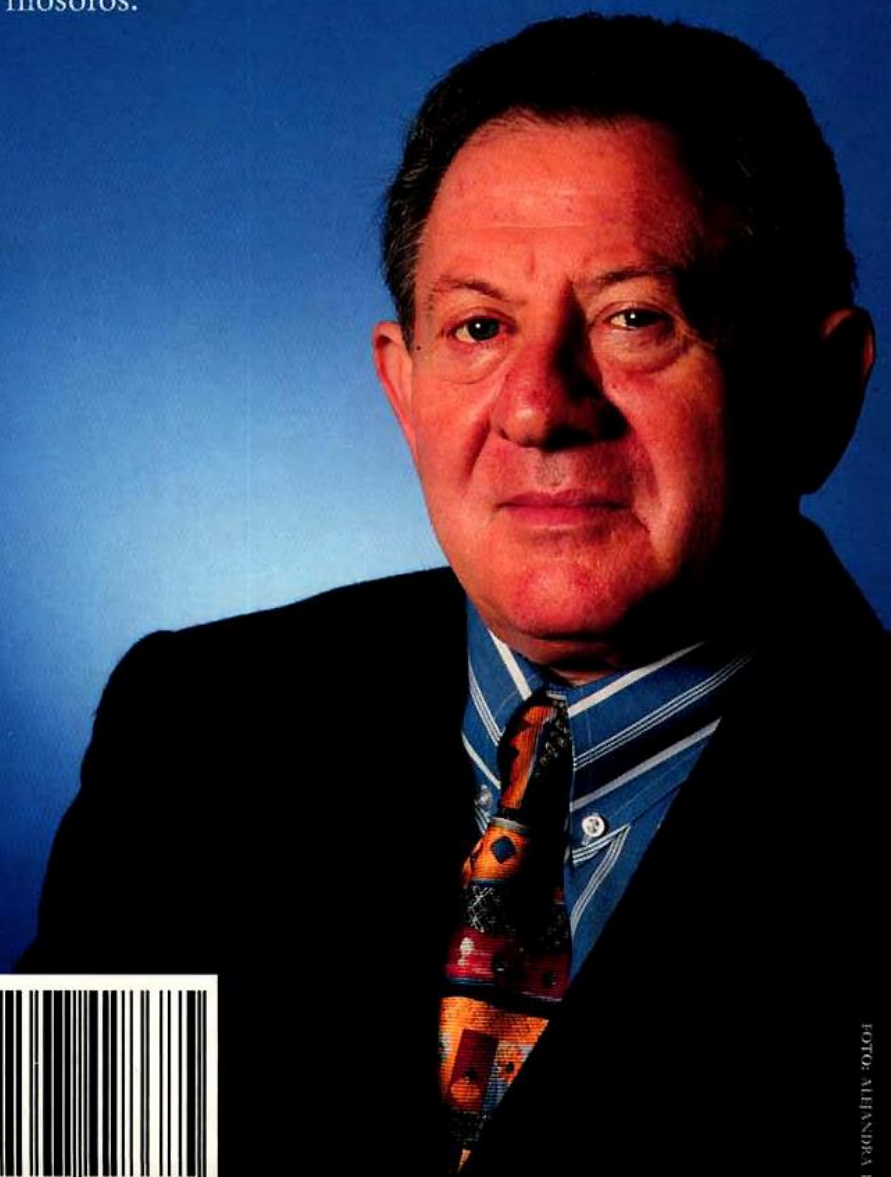
Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 849

¿Qué es la vida?, ¿en qué consiste la libertad?, ¿cómo podemos ser felices?, ¿hay un Dios?, ¿por qué existe el mal?, ¿quiénes deben gobernar?, ¿la realidad es una ilusión de los sentidos?, ¿para qué sirve la moral?, ¿qué es la angustia?, ¿cuál es mi lugar en el mundo?, ¿por qué debemos morir?

Jaime Barylko propone un recorrido apasionante por la historia del pensamiento humano y un desafío insoslayable: volver a transitar la senda de los grandes pensadores en busca de las verdades esenciales. Una invitación a pensar para hombres y mujeres con vocación de filósofos.



ISBN 950-742-868-2



PLANETA

FOTO: ALEXANDRA TORO