

**Temas para una introducción
a la Filosofía**

Bahr, Fernando

Temas para una introducción a la filosofía / Fernando Bahr y Mario Lipsitz. - 1a ed. 3a reimp. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017.

208 p. ; 23x16 cm. - (Textos Básicos; 14)

ISBN 978-987-630-078-0

1. Filosofía. 2. Enseñanza Superior. I. Lipsitz, Mario II. Título
CDD 107.11

©Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010

J. M. Gutiérrez 1150 (B1613GSX) Los Polvorines, Bs. As. Argentina

Tel.: (54 11) 4469-7507 Fax: (54 11) 4469-7504

e-mail: publicaciones@ungs.edu.ar

www.ungs.edu.ar/publicaciones

Diseño y Diagramación: Andrés Espinosa - Departamento de Publicaciones UNGS

Corrección: Cynthia Cortés

ISBN: 978-987-630-078-0



Licencia Creative Commons 4.0

Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada (by-nc-nd)

Temas para una introducción a la Filosofía

*Mario Lipsitz y
Fernando Bahr*

Colección Textos Básicos



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

UNIVERSIDAD NACIONAL DE GENERAL SARMIENTO

AUTORIDADES

Rectora

Dra. Gabriela Diker

Vicerrector

Lic. Pablo Bonaldi

Director del Instituto de Ciencias

Dr. Mariano De Leo

Director del Instituto del Conurbano

Lic. Gustavo Kohan

Director del Instituto de Industria

Lic. Claudio Fardelli Corropolese

Directora del Instituto del Desarrollo Humano

Dra. Alejandra Figliola

Secretario de Investigación

Dra. Paola Miceli

Secretario Académico

Dr. Oscar Graizer

Secretario General

Prof. José Gustavo Ruggiero

Secretario de Administración

Lic. Pablo Toledo

Secretario Legal y Técnico

Dra. Susana Beatríz Lombardi

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	9
CAPÍTULO I. RAZÓN E IRRACIONAL.....	11
René Descartes, <i>Discurso del método</i> , Segunda parte.	19
Immanuel Kant, <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> , Capítulo I	23
Herbert Marcuse, <i>Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social</i>	33
G. W. F. Hegel, <i>La razón en la historia</i>	39
Arthur Schopenhauer, <i>El mundo como voluntad y representación</i>	40
Friedrich Nietzsche, <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i>	48
CAPÍTULO II. DESEO Y PASIÓN.....	59
Platón, <i>Fedro</i>	68
Epicuro, <i>Carta a Meneceo</i>	74
René Descartes, <i>Las Pasiones del Alma</i> , artículos 1, 2, 27-33 y 96-102.....	77
Baruch Spinoza, <i>Ética</i> , Tercera Parte, <i>Obras Escogidas</i>	80
Baruch Spinoza, <i>Ética</i> , Tercera parte, <i>Obras Escogidas</i>	83
David Hume, <i>Tratado de la naturaleza humana</i> , L. II, P. III, S. III.	84
G. W. F. Hegel, <i>La razón en la historia</i>	86
CAPÍTULO III. CONCIENCIA E INCONSCIENTE.....	87
René Descartes, <i>Meditaciones metafísicas</i>	94
William James, <i>Los principios de la Psicología</i> , Cap. IX	113
Edmund Husserl, <i>Meditaciones cartesianas</i>	114
Sigmund Freud, “Justificación de lo inconsciente”	116
Sigmund Freud, <i>Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis</i>	117

CAPÍTULO IV. LIBERTAD Y NECESIDAD.....	121
Platón, <i>La República</i>	130
San Agustín, <i>La ciudad de Dios</i>	134
Thomas Hobbes, “Mi opinión sobre la libertad y necesidad”, en <i>Libertad y necesidad, y otros escritos</i>	137
Gottfried Wilhelm von Leibniz, <i>Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal</i>	140
Immanuel Kant, <i>Fundamentación para una metafísica de las costumbres</i>	143
Karl Marx y Friedrich Engels, <i>La ideología alemana</i>	146
Karl Marx, <i>El Capital. Crítica de la economía política. Tomo III.</i>	148
Jean-Paul Sartre, <i>El existencialismo es un humanismo</i>	149
CAPÍTULO V. ALMA Y CUERPO.....	151
Platón, <i>Fedón</i>	159
Aristóteles, <i>De anima</i>	162
Michel de Montaigne, “Apología de Raimundo Sabunde”, <i>Ensayos</i>	165
Descartes, “Respuestas del autor a las sextas objeciones hechas por diversos teólogos, filósofos y geómetras”, <i>Meditaciones metafísicas</i>	167
Julien-Offray de la Mettrie, “Tratado del alma”, en <i>Obra filosófica</i>	170
Denis Diderot, “Conversación entre D’Alembert y Diderot”	173
Jean-Paul Sartre, <i>El ser y la nada</i>	176
CAPÍTULO VI. LENGUAJE Y VERDAD	179
Platón. “Carta VII”.....	187
Guillermo de Ockham, <i>Suma de lógica</i>	190
John Locke, <i>Ensayo sobre el entendimiento humano</i>	193
Wilhelm von Humboldt, “Sobre la influencia del diverso carácter de las lenguas en la literatura y en la formación del espíritu”, en <i>Escritos sobre el lenguaje</i>	196
Ernst Cassirer, <i>Antropología filosófica</i>	199
Ludwig Wittgenstein, “Conferencia sobre Ética”	202
Richard Rorty, <i>Contingencia, ironía y solidaridad</i>	205

PRÓLOGO

Presentamos aquí una selección comentada de textos cuyo objetivo principal es orientar el cursado de la asignatura “Filosofía I” correspondiente al Primer Ciclo Universitario de la Universidad Nacional de General Sarmiento.

Hemos dividido el libro en seis secciones tomando como base para esa división seis pares de conceptos que consideramos importantes como puntos de encuentro y conflicto en la tradición filosófica: “Razón e irracional”, “Deseo y pasión”, “Conciencia e inconsciente”, “Libertad y necesidad”, “Alma y cuerpo” y “Lenguaje y verdad”. Cada sección está integrada por una introducción y un conjunto de textos cronológicamente ordenado; además, al final de los textos hemos agregado un apéndice titulado “Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada” con el fin de ayudar a la organización de las clases y el estudio. No suponemos, sin embargo, que estas guías sean obligatorias ni exhaustivas en cuanto a la riqueza de los argumentos expuestos; tampoco creemos, por supuesto, que el libro en su totalidad pueda funcionar como una entidad autónoma e independiente de la imprescindible orientación personal con que cada docente realiza su tarea.

En la elección de los temas han prevalecido dos criterios. Por un lado, el carácter sugestivo de los mismos para alumnos en el primer año de la carrera, que deben partir de sus experiencias particulares para ir adentrándose poco a poco en la especificidad y complejidad de las teorías filosóficas; por el otro, más simplemente, los gustos de quienes preparamos el material. Estos gustos también son fácilmente visibles en las introducciones con que se abre cada sección y en los textos que se seleccionaron. Seguramente hay otros temas igualmente importantes y otras maneras de presentar los elegidos, seguramente hay autores olvidados o cuyo desarrollo es menor del que se podría esperar; quedará a cargo de los profesores que utilicen este libro colmar tales lagunas y corregir sus insuficiencias. De todas maneras, esperamos que estos defectos se vean equilibrados por la vivacidad que pudo habersele impreso al debate y por la novedad de que, junto con los clásicos, se hayan recuperado autores que no siempre o casi nunca integran antologías destinadas a una introducción en la disciplina. En otras palabras, si el docente encuentra en esta obra un interlocutor con el cual pensar y discutir, y si los alumnos terminan su curso con la sensación de que las cuestiones filosóficas son complejas y de difícil resolución pero igualmente laten en ellas ideas que se vinculan con aspectos profundos de sus vidas, consideraremos que hemos cumplido con lo que nos proponíamos.

Finalmente, respecto de la distribución de las tareas, Mario Lipsitz ha estado a cargo de las secciones sobre “Razón e irracional”, “Deseo y pasión” y “Conciencia e inconsciente” y Fernando Bahr de las secciones sobre “Libertad y necesidad”, “Alma y cuerpo” y “Lenguaje y verdad”.

CAPÍTULO I

RAZÓN E IRRACIONAL

INTRODUCCIÓN

A) Razón

Asociamos espontáneamente el término “razón” con nuestra capacidad de pensar. Este sentido (a) refiere a la facultad que permite que el hombre conozca, juzgue y actúe *conformemente a principios*.

Otro uso de “razón” (b) frecuente en filosofía (Hegel) es aquel donde la palabra se escribe con mayúscula (Razón) y se la comprende, ya no como la facultad de pensar conformemente a principios, sino como un *principio activo inmanente en las cosas*, una suerte de potencia que secretamente ordena y gobierna el mundo. En este sentido, cuando el hombre conoce no hace otra cosa que *encontrar* la Razón en el mundo. En un mundo que se presenta como racional por sí mismo. Se trata pues de la Razón *en* las cosas: ¿y acaso no es la Razón *en* las cosas aquello que nos maravilla cuando descubrimos la estructura del átomo o cuando comprendemos y describimos la lógica que regula el curso de los planetas?

“Razón” tiene un tercer significado (c) que la filosofía ha hecho suyo. ¿Qué entendemos cada vez que decimos que actuamos de manera *razonable*? Sin duda la capacidad que poseemos de dirigir la razón sobre nosotros mismos, en particular, sobre nuestra acción y de discernir así, por ejemplo, entre lo bueno y lo malo o entre lo bello y aquello que no lo es. La razón, comprendida en este último sentido –donde su objeto de aplicación es la voluntad y la acción del hombre– no se opone tanto a lo falso como a la pasión y a la locura.

a) La capacidad de pensar es compartida por todos de tal manera que al razonar somos llevados –a condición de no cometer errores– *al mismo resultado*. La razón no es pues la inteligencia, que puede variar de un individuo a otro en función de sus aptitudes, sino más bien un conjunto de exigencias que regulan las operaciones del pensamiento. Es precisamente a la razón entendida como conjunto de exigencias que constriñen y a la vez posibilitan la actividad de pensar que se refería Descartes cuando escribía: “La potencia de juzgar correctamente y de distinguir lo verdadero de lo falso –que es lo propiamente llamado buen sentido o razón– es naturalmente igual en todos los hombres.” (*Discurso del Método*, Primera Parte).

La razón ordena los conocimientos en relaciones determinadas: por ejemplo, relaciones de principio a consecuencia, de causa a efecto, de fines a medios y nos permite recorrer en uno u otro sentido estas relaciones. En tanto la razón impone sus reglas o principios al ejercicio del pensamiento que busca obtener algún conocimiento cierto, es que se ha denominado a la razón “facultad de los principios”. Estos principios son tres, de acuerdo con la caracterización que de la razón ha propuesto la lógica formal:

1) *El principio de identidad*, conforme al cual “A es A” y no puede ser *otra* cosa.

2) *El principio de no-contradicción*, de acuerdo con el cual “A no es no-A”, que se desprende necesariamente del principio anterior. Notemos sin embargo que la exigencia impuesta por el principio es puramente formal y que no nos informa en nada acerca del contenido efectivo del conocimiento en cuestión. En este sentido es que Kant afirma que el principio de no-contradicción “es la condición *sine qua non*, pero no el principio determinante de la verdad de nuestro conocimiento” pues “no hay criterio universal para la verdad en cuanto a la materia” (*Crítica de la Razón Pura*, Analítica Trascendental, Cap. II, Sección I).

3) *El principio del tercero excluido*, que también se deriva del principio de identidad y nos obliga a aceptar que hay A o no-A y ninguna otra posibilidad (la lógica clásica posee sólo dos valores de verdad: “verdadero” y “falso”).

Estos principios que norman la actividad del pensamiento y del conocimiento no pueden, sin embargo, ser demostrados y es en ese sentido que Aristóteles pudo afirmar que “el principio de la demostración no es una demostración” (*Metafísica*, IV, 6, 1011 a).

¿Debemos concluir de esta imposibilidad la fragilidad de todos nuestros conocimientos? Blas Pascal (1623-1662) consideraba esta imposibilidad de demostrar los principios de la razón más bien la fuerza del conocimiento que su debilidad pues “como la causa que los vuelve incapaces de ser demostrados no es su oscuridad sino, por el contrario, su extrema evidencia, esta carencia de prueba no es un defecto sino más bien una perfección” (*Acerca del espíritu geométrico. Conversaciones con M. de Sac*).

Se añade habitualmente a estos principios normativos del uso de la razón el llamado *principio de razón suficiente*, que refiere a la relación entre la razón y los hechos o los objetos del mundo: “Nada sucede jamás sin que haya una causa o al menos una razón determinante, es decir algo que pueda dar razón a priori sobre el porqué existe un hecho y no otro” (Leibniz, *Teodicea*, § 44). Este principio da lugar a la idea de que en condiciones iguales, la misma causa siempre es seguida por el mismo efecto. El principio de razón suficiente enuncia el acuerdo implícito entre la razón humana, digamos “subjetiva” y la razón inherente a las cosas, u “objetiva”. A este misterioso acuerdo entre el pensamiento y el mundo refiere el segundo uso habitual del término “Razón” que mencionamos antes (ver punto “b”).

Sin duda, estos principios que presiden las operaciones de nuestra razón son indispensables; el principio de identidad, escribe Locke “es algo tan necesario que

sin él el espíritu no podría conocer ni imaginar ni razonar ni poseer absolutamente ningún pensamiento distinto” (*Ensayo sobre el entendimiento humano*). Sin embargo, ¿poseen el carácter de ser universalmente *necesarios*? Ante esta pregunta, la filosofía ha ofrecido, de modo general, dos respuestas opuestas.

Los principios de la razón provienen de la experiencia, afirman los empiristas, y por este motivo resultan ser tan *contingentes* como aquélla. En tanto provienen de la experiencia no son en modo alguno innatos.

El racionalismo, por el contrario, afirma que es en virtud del carácter innato de los principios que se hace posible aquello que llamamos “experiencia” y finalmente el conocimiento. Cualquier proposición acerca de la naturaleza del conocimiento –por ejemplo aquella que, como la del empirismo, niega el carácter *a priori* de los principios– se hace posible en virtud de la precedencia de estos principios respecto de la experiencia.

Los célebres análisis que realiza Descartes sobre el conocimiento de “los hombres con sombrero” y “el trozo de cera” en sus *Meditaciones metafísicas* tienen como intención fundar con independencia de la experiencia, esto es, trascendentalmente, la posibilidad y la validez del conocimiento.

b) *Razón como inteligibilidad o racionalidad en las cosas del mundo*. Si bien los principios de la razón garantizan que pensemos con rigor no garantizan de ningún modo que nuestros razonamientos se apliquen exitosamente a la hora de conocer y comprender los hechos y objetos del mundo. Y, sin embargo, afirmamos con total convicción que *cada cosa tiene su razón de ser*. ¿No nos revela la ciencia en cada uno de sus progresos la secreta afinidad que existe entre nuestra razón y las “razones” que ordenan el mundo? La ciencia, al extender la inteligibilidad del mundo, nos descubre un mundo cargado de racionalidad, un mundo real que se presenta en un acuerdo perfecto, aunque en principio misterioso, con los principios de la razón. Nos descubre *la Razón en el mundo*. Comprendida de este modo, la Razón no es ni la facultad subjetiva o el conjunto de reglas y principios que permite distinguir lo verdadero de lo falso ni tampoco el puro principio objetivo que ordena el mundo: ella es la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. La Razón es la sustancia del mundo. “La Razón, escribe Hegel, [...] es la substancia, es decir, aquello por lo cual y en lo cual toda realidad encuentra su ser y su consistencia” (*La Razón en la Historia*, cap. I, “La Idea de Razón”). Una racionalidad universal rige en el mundo y la filosofía permite descubrir especulativamente que la Razón es “la substancia” (la realidad permanente), “la potencia infinita”, “la materia infinita de toda vida espiritual o natural” y también “la forma infinita y la realización de su propio contenido” (Hegel, *La Razón en la Historia*). Por este motivo es que un fin último orienta la vida de los pueblos, aunque éstos lo ignoren. “La Razón –escribe Hegel– está presente en la historia universal –no la razón subjetiva y particular, sino la Razón divina, absoluta”.

En la medida en que la filosofía pone en evidencia la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, en la medida en que supera la separación aparente, se hace posible

afirmar: “Todo lo que es racional es real y todo lo que es real es racional” (Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*).

c) *Razón práctica*: Kant denomina así a la capacidad de formar juicios de orden moral. No se trata en este caso de la facultad de discernir entre lo verdadero y lo falso en conformidad con los tres principios de la razón (identidad, no contradicción y tercero excluido); no se trata de que la razón se pronuncie acerca de la verdad o falsedad de lo que ha sido, es o será, sino –teniendo en vista la acción en una perspectiva moral y no técnica o instrumental– acerca de lo que *debe ser*.

La razón pura teórica no se muestra en condiciones de responder a la simple pregunta “¿qué debo hacer?”, que es eminentemente práctica. Puede, en cambio, tomar por objeto a la voluntad y determinarla formalmente y con independencia de cualquier consideración a las circunstancias empíricas. “La razón pura, escribe Kant, puede ser práctica, es decir, puede determinar la voluntad por ella misma independientemente de todo elemento empírico” (*Crítica de la razón práctica*, “Doctrina elemental de la razón pura práctica”).

Estamos en este caso ante la razón práctica. La “razón pura práctica” ofrece según Kant el principio de la moralidad, o como lo denomina el filósofo, el “imperativo categórico”. Con su teoría moral, Kant invierte la perspectiva clásica que supeditaba la acción virtuosa al conocimiento de sí y del mundo. En efecto, los griegos pensaban que para actuar virtuosamente se había de poseer un conocimiento previo y adecuado del orden de lo que es. La ontología, conocimiento del ser, era de este modo considerada una condición de la ética y es habitualmente en este orden (teoría acerca de lo que es y luego acerca de lo que se deba hacer) que se estructuran los sistemas explicativos de la Antigüedad. La inversión kantiana constituye en este sentido una disociación radical entre el orden de la cosas y el de la acción humana. La acción moral no requiere de un conocimiento previo del mundo, no requiere siquiera el conocimiento de sí mismo. En tanto somos seres racionales, ya contamos con lo necesario para imprimir un sentido moral a nuestra acción. En efecto, todo ser razonable posee lo necesario para llevar a cabo una evaluación moral y ésta no demanda ningún saber especial, ninguna instrucción particular del espíritu. Obedeciendo incondicionalmente al mandato *puramente formal* de la razón, sostiene Kant, la acción accede a la moralidad.

¿En qué consiste este mandato *incondicional* que la razón pretende establecer para la voluntad? Kant denomina *imperativo categórico* o *ley fundamental de la razón pura práctica* a la siguiente prescripción: “Actúa de tal suerte que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal”. (*Crítica de la razón práctica*, “Doctrina elemental de la razón pura práctica”). Lejos de indicarme en cada caso cuál ha de ser el contenido determinado de mi acción, la ley moral sólo me ofrece *la forma* de la acción moralmente buena: la moral kantiana es pues un *formalismo*.

¿Cuál es esta forma que la razón prescribe u ordena a la voluntad? La exigencia de que sea posible universalizar *sin contradicción lógica* los principios escogidos

para la acción. A este título el universalismo de la moral kantiana es un logicismo. En efecto, la exigencia de universalizabilidad de los principios de mi acción que enuncia el imperativo categórico no hace más que reflejar la exigencia de validez universal característica de los actos de la razón teórica. No es, por consiguiente, el buen corazón ni alguna supuesta bondad natural del hombre lo que podría garantizar una acción moral sino pura y exclusivamente la *buena voluntad*, esto es, *la obediencia incondicional al mandato de la razón*.

B) Irracional

Por irracional se entiende tanto aquello que es *contrario* a la razón como aquello que permanece enteramente *fuera de ella*. En cierto sentido, lo contrario a la razón es un límite propio y constitutivo de la razón, su prolongación en el terreno provisoriamente mal iluminado que la rodea. Cuando es comprendido de este modo, lo irracional es susceptible de volverse racional por extensión del campo de luz, por elucidación de su sentido. Lo racional puede, inversamente, tornarse oscuro e incomprendible. Considerados en este primer sentido, lo racional y lo irracional poseen una familiaridad que se expresa en la posibilidad de su mutuo intercambio.

Por el contrario, cuando entre lo racional y lo irracional no existe ningún fondo común a ambos que permita su comercio o su reversibilidad nos la habemos con lo irracional en tanto lo definitivo y sustancialmente carente de sentido e irreductible a él.

En el primer caso nos enfrentamos con la aporía del pensamiento. Lo irracional en la aporía es transitorio: finalmente no resiste el análisis del filósofo y la ironía y la mayéutica socrática bastan para iluminar el buen camino que conduce del lado del Ser. El inconsciente psíquico que descubre el psicoanálisis, si bien no libra su principio de organización ni el sentido de sus contenidos a la inquisición dialéctica del filósofo termina cediendo ante los movimientos de asociación libre, o exhibiéndose en los sueños –bajo el disfraz que tejen por ejemplo los desplazamientos y condensaciones. También revela su razón bajo el ropaje sintomático de los actos fallidos y los *lapsus*. En tanto lo inconsciente es susceptible de recibir un sentido al exponerse en la luz de la conciencia, ¿no seguimos, pese a la apariencia, ante aquello que resulta ser *provisoriamente irracional*? No ante lo *Diferente* de lo racional sino ante lo *Contrario* que es, por esto mismo –en virtud de este lazo de secreta afinidad– susceptible de volverse lo *Mismo*. Cuando la filosofía de Hegel declara la identidad entre lo real y lo racional (véase más arriba), no hace otra cosa que proclamar y justificar racionalmente el triunfo del antiguo ideal griego de la racionalidad del Cosmos. Es la distinción, hasta entonces irreductible, entre espíritu y materia, entre sujeto y objeto la que finalmente reduce la dialéctica hegeliana extendiendo el dominio de la racionalidad a lo Universal, haciendo penetrar el *Logos* en la materia.

Si la Razón es la sustancia del mundo, lo irracional es simplemente racionalidad diferida, a la espera de que el trabajo sintético de la filosofía –concebida precisa-

mente como una empresa totalizadora y sintetizadora— ponga fin a la separación, a la escisión, a la ruptura entre el hecho y su propio sentido. “Cuando la potencia de unificación desaparece de la vida de los hombres y las oposiciones han perdido su relación viviente, su acción recíproca y se han vuelto independientes, nace la necesidad filosófica. En tanto tal, esta necesidad es una contingencia; pero dada la escisión, es una tentativa necesaria para superar la oposición entre la subjetividad y la objetividad” escribe el joven Hegel (*Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*). Lo irracional se manifiesta aquí como la escisión o la oposición provisoria que resiste entregar su sentido a la necesidad unificadora del espíritu. Se comprende entonces la protesta de Hegel contra aquellas filosofías que glorifican un supuesto saber inmediato o absoluto y buscan en la intuición o en el sentimiento algún conocimiento verdadero.

En efecto, según Hegel, no hay conocimiento *más que mediado por el concepto*. Sólo en el concepto la verdad encuentra el elemento de su existencia. El irracionalismo romántico es el de “aquellos que abandonándose a la fermentación desordenada de la substancia creen —envileciendo la conciencia de sí y renunciando al entendimiento— ser los elegidos de Dios, a quienes Dios les habría infundido la sabiduría mientras dormían. Lo que en ese sueño reciben y engendran efectivamente son simples quimeras” (Hegel, *La fenomenología del Espíritu*).

La gran filosofía de Hegel encuentra su estricto negativo en la de Schopenhauer. A la idea hegeliana de identidad entre Razón y realidad Schopenhauer opone, de manera hasta entonces inédita en el pensamiento occidental, la afirmación de la total irracionalidad de la realidad. Para Schopenhauer, la realidad no es irracional en virtud de una carencia provisoria y susceptible de ser revertida o superada, sino en virtud de su naturaleza más esencial: ella no es ni *Logos* ni algún principio espiritual; no es tampoco algo que nos representemos o que sea susceptible de ser representado, sino Fuerza ciega e inconsciente, que el filósofo llama, por analogía con la fuerza que nos anima, “Voluntad”. Un fuerza que, como en un denso mundo parmenideano, ocupa todo lo que es. En efecto, la Voluntad y su eterno querer son extensivos a la totalidad del universo: allí donde hay algo, hay algo queriendo.

Ahora bien, lo original en esta filosofía es la afirmación de que la Voluntad no quiere en virtud de alguna falta —de tal modo que la completitud sería al menos en principio posible como lo es en la filosofía de Platón— sino por el simple hecho de ser una voluntad. En tanto es pura fuerza, la realidad es por completo ajena al elemento del sentido y de la luz. La existencia es pues irracional, no solo carece de sentido sino, condenada a un eterno querer, también carece de finalidad. “El hombre —escribe Schopenhauer— tiene siempre un fin y motivos que rigen su acción y en cada caso puede dar cuenta de su conducta. Pero pregúntele por qué quiere, o por qué quiere ser, ... y no sabrá contestar, la pregunta le parecerá incluso absurda. En resumidas cuentas la voluntad sabe siempre cuando la conciencia la ilumina lo que quiere en tal momento o tal lugar, pero lo que quiere en general, eso no lo sabe nunca” (*El mundo como voluntad y representación*, Libro II, § 29).

Al ser la fuerza el único elemento que llena el universo, carece forzosamente de origen: nada hay fuera de ella de lo que pudiera provenir. Y en tanto la esencia de la realidad es un eterno querer, la existencia no sólo carece de sentido sino que además es inexorablemente dolorosa. El universo es, por detrás de su refracción ilusoria en los infinitos objetos que nos ofrece la *representación* y de sus movimientos perfectos aparentemente dotados de sentido, una voluntad ciega e imbécil que no cesa de querer y de sufrir inútilmente. “Durante la infancia la vida se presenta como un decorado de teatro visto de lejos, en la vejez, como el mismo decorado visto de cerca” (Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena*).

Schopenhauer opone por primera vez, pues, la fuerza, identificada por él con la realidad, al sentido comprendido como su simple e ineficaz representación exterior. *En efecto, al hombre el mundo le es dado simultáneamente como Voluntad y como Representación.*

Así se explica la visión tragicómica de la existencia, tan característica de esta filosofía, la de un mecanismo perfecto, que busca cumplir fines particulares y que en su conjunto no posee ninguna finalidad. “La experiencia de la vida es –escribe Schopenhauer– como una partitura perfecta ejecutada en un piano desafinado por un pianista súbitamente vuelto sordo.”

En la oposición entre el carácter irracional de la realidad y la perfecta racionalidad de la representación se basa la teoría schopenhaueriana de la risa. Como las marionetas y por la misma razón hacen reír los hombres: actúan como si fueran libres, en el seno del más terrible determinismo.

La irracionalidad del ser es irreparable y definitiva. Esta inversión de los principios de la filosofía griega, la sustitución como principio explicativo del *Logos* por la fuerza, permitió a su filosofía ofrecer las primeras *explicaciones genealógicas* del intelecto y de sus productos a partir de la esfera de la pulsión y del afecto. Las funciones intelectuales, afirma contra la tradición Schopenhauer, se encuentran condicionadas por las funciones afectivas. Es así como la teoría de la locura que propone, en el “Apéndice” de *El mundo como Voluntad y Representación*, explica que el origen de ésta no reside en algún déficit de las funciones intelectuales sino en el principio económico que gobierna al psiquismo: el “loco”, el irracional, es quien, por evitar el sufrimiento que ciertas representaciones le habrían de causar, las elimina de su conciencia produciendo así como efecto una discontinuidad en el tejido de representaciones en el que se nos ofrece, como lo mostró Kant, el mundo. La cultura se explica así desde fuera de ella, la razón encuentra su suelo y su propia realidad en una fuerza inmensa que el racionalismo finge ignorar. “El problema del racionalismo –escribe Schopenhauer– es filosofar hasta cierto punto y no más. Esta media medida es el carácter fundamental del racionalismo”. Esta media medida del racionalismo se explica, por otra parte, en que “nada es mejor que la palabra para ocultar las razones verdaderas que hicieron hablar”. El pensamiento de tipo *genealógico* que inaugura Schopenhauer, lejos de la dialéctica que busca poner en relación términos o fenómenos diferentes, o inscribirlos en una historia común para dar cuenta

de ellos, también lejos del análisis que busca separar las partes, pretende encontrar en el fenómeno mismo *cuál es la fuerza que se está expresando o presentando bajo un disfraz de sentido*. Así, por la heterogeneidad de los elementos que conviven en un fenómeno –fuerza y representación– se hace posible, por ejemplo, poner en evidencia la superchería en la misma manifestación y sin ponerla en relación con una realidad exterior: el amor puede ser un disfraz del odio, la alegría un disfraz del horror, la erudición un disfraz de la ignorancia.

El irracionalismo de Schopenhauer consiste pues, no en un sistema filosófico basado en quien sabe qué principio ajeno a la razón, sino en expresar la idea de que la realidad misma tiene lugar fuera de ella y le es irreductible. Fue importante la influencia de Schopenhauer en Freud y, a través de Nietzsche, en buena parte de la cultura del siglo XX.

SELECCIÓN DE TEXTOS

RENÉ DESCARTES, *DISCURSO DEL MÉTODO*, SEGUNDA PARTE.

Traducción de Mario Lipsitz

Siendo más joven, había estudiado un poco la lógica, entre las partes de la filosofía, el análisis de los geómetras y el álgebra entre las matemáticas, tres artes o ciencias que parecían tener que contribuir en algo a mi proyecto. Sin embargo, al examinarlas me previne en cuanto a la lógica, que sus silogismos y la mayoría de sus instrucciones sirven más bien para explicar a otro las cosas que uno conoce o, incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las que se ignora que para aprenderlas. Y pese a que contenga muchos preceptos muy verdaderos y muy buenos hay no obstante otros tantos, mezclados con ellos, que son tan dañinos o superficiales, que es casi tan difícil separarlos como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol que todavía no fue esbozado.

En cuanto al análisis de los antiguos y el álgebra de los modernos, además de que no se extienden sino a materias sumamente abstractas y que no parecen de utilidad, el primero está siempre tan acotado a la consideración de las figuras que no permite ejercitar el entendimiento sin fatigar mucho la imaginación; y en el álgebra está uno tan sometido a ciertas reglas y cifras que se ha hecho de ella un arte confuso y oscuro que enreda el espíritu en lugar de ser una ciencia que lo cultive. Esto me hizo pensar que era necesario buscar algún otro método que, reuniendo las ventajas de estos tres, estuviera desprovisto de sus defectos. Y como una multitud de leyes proporciona con frecuencia excusas a los vicios, de suerte que un Estado se encuentra mucho mejor regido cuando teniendo pocas ellas son rigurosamente bien observadas; así, en lugar de ese gran número de preceptos de los que se compone la lógica, creía que eran suficientes los cuatro siguientes, con tal que tomara una firme y constante resolución de no dejar de observarlos una sola vez.

El primero era no aceptar jamás ninguna cosa como verdadera que yo no conociese con evidencia como tal: es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención; y no incluir en mis juicios nada más que lo que se presentara a mi espíritu con tanta claridad y distinción que no tuviese ocasión alguna de ponerlo en duda.

El segundo precepto consistía en dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como se pudiera y se requiriera para resolverlas mejor.

El tercero, en conducir con orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por

grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; e incluso suponer un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente unos de otros.

Y el último, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada.

Estas largas cadenas de razones muy simples y fáciles, de las que suelen servirse los geómetras para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado la oportunidad de imaginarme que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres se suceden unas a otras de igual manera, y que solamente con tal de que uno se abstenga de recibir por verdadera alguna que no lo sea, y se guarde siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber algunas tan alejadas que finalmente no lleguemos a ellas ni tan ocultas que no las descubramos.

Y no tuve demasiada dificultad en buscar por cuáles era preciso comenzar, pues sabía ya que era por las más simples y las más fáciles de conocer; y considerando que entre todos los que han buscado hasta ahora la verdad en las ciencias, sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones, es decir, algunas razones ciertas y evidentes, no dudaba de que debía empezar por las mismas que ellos han examinado; aunque no esperase ninguna otra utilidad sino que acostumbrarían mi espíritu a saciarse de verdades y a no contentarse con falsas razones.

Pero no por este motivo tuve el proyecto de intentar aprender todas esas ciencias particulares que comúnmente se llaman matemáticas; y viendo que aunque sus objetos sean diferentes, no dejan de concordar todas en que no consideran más que las diversas relaciones o proporciones que en ellos se encuentran, pensaba que más valía examinar únicamente esas proporciones en general y suponiéndolas sólo en aquellos asuntos que servirían para hacerme más fácil el conocimiento, incluso también sin restringirlas de ningún modo, a fin de poder después aplicarlas tanto mejor a todos los demás a los cuales convendrían.

Advertí luego que para conocerlas tendría algunas veces necesidad de considerarlas a cada una en particular, y otras veces sólo retenerlas en la memoria o comprender muchas a la vez, pensaba que para considerarlas mejor en particular debía suponerlas como líneas porque no encontraba nada más simple ni que pudiese representar más distintamente a mi imaginación y a mis sentidos; pero para recordarlas o para comprender varias a la vez era necesario que las explicase por medio de algunas cifras lo más breves que fuera posible; y por este medio tomaría todo lo mejor del análisis geométrico y del álgebra y corregiría todos los defectos de una por medio del otro.

Y en efecto, oso decir que la exacta observación de estos pocos preceptos que había escogido me proporcionó tanta facilidad para desenredar todas las cuestiones a las que se extienden estas dos ciencias que, en dos o tres meses que empleé en examinarlas, habiendo comenzado por las más simples y más generales, y siendo cada verdad que encontraba una regla que me servía después para encontrar otras, no sólo resolví muchas que antes había juzgado muy difíciles sino también me pareció, hacia el final, que podía determinar, incluso en las que ignoraba, por qué

medios y hasta dónde era posible resolverlas. En lo cual quizá no os he de parecer muy vanidoso, si consideráis que habiendo sólo una verdad en cada cosa, el que la encuentra sabe todo lo que se puede saber de ella; y que por ejemplo, un niño instruido en aritmética habiendo hecho una suma según sus reglas, se puede estar seguro que encontró, sobre la suma que examinaba, todo lo que el espíritu humano podría encontrar. Pues finalmente el método que enseña a seguir el verdadero orden y a enumerar exactamente todas las circunstancias de lo que se busca contiene todo lo que da certeza a las reglas de la aritmética.

Pero lo que más me contentaba de este método era que por él estaba seguro de utilizar en todo mi razón, si bien no perfectamente, al menos lo mejor que estuviera en mi poder; además de que sentía, al practicarlo, que mi espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir los objetos más claramente y con mayor distinción, y que, no habiéndolo sometido a ninguna materia particular, me prometía aplicarlo tan útilmente a las dificultades de las demás ciencias como había hecho con las del álgebra. No significa que por esto me atreviera a emprender primeramente el examen de todas las que se me presentaran, puesto que esto hubiera sido contrario al orden que el método prescribe. Pero habiendo advertido que todos sus principios debían ser tomados de la filosofía, en la cual no encontraba todavía ninguno cierto, pensaba que era necesario ante todo que tratase de establecerlos en ella; y que siendo esto lo más importante del mundo y donde eran más de temer todavía la precipitación y la prevención, no debía yo intentar llevarlo a cabo antes de haber alcanzado una edad más madura que la de veintitrés años, que tenía entonces, y antes de que hubiera dedicado mucho más tiempo en prepararme, tanto desarraigando de mi espíritu todas las malas opiniones recibidas hasta entonces, como juntando varias experiencias que fueran después materia de mis razonamientos, y ejercitándome siempre en el método que me había prescrito para afirmarme en él cada vez más.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) La razón o “buen sentido” se encuentra igualmente repartida entre todos los hombres que, sin embargo, no la utilizan correctamente (Primera parte del *Discurso*). Por ello, un método para el buen uso de la razón y la obtención de verdades en las ciencias es indispensable. 2) La aritmética y la geometría con sus pocos y simples principios y sus razonamientos aplicados sobre objetos claros y simples obtienen certezas que no requieren de ningún supuesto y que se desprenden del puro razonamiento deductivo. El modelo axiomático-deductivo de las matemáticas será considerado paradigma del conocimiento seguro. 3) Es conveniente, por otra parte, utilizando este método único, reconstruir las ciencias siguiendo un plan que las unifique y las instale sobre un fundamento común: Idea de una *Mathesis Universalis*, ciencia universal y única, en Descartes y de

una *Caracteristica Universalis*, lenguaje universal y formal capaz de expresar todos los conceptos matemáticos, científicos y metafísicos en Leibniz.

Problemas

1) ¿Puede un método adecuado preceder el descubrimiento de la verdad indubitante? 2) ¿Qué relación existe entre la verdad metafísica y las verdades en las ciencias? 3) ¿Es razonable extender el uso del modelo axiomático-deductivo a todas las formas de conocimiento?

IMMANUEL KANT, *FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES*, CAPÍTULO I.

Tomado de <http://www.philosophia.cl>

Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico

Ni en el mundo ni, en general, fuera de él es posible pensar nada que pueda ser considerado bueno sin restricción, excepto una *buena voluntad*. El entendimiento, el ingenio, la facultad de discernir, o como quieran llamarse los talentos del espíritu; o el valor, la decisión, la constancia en los propósitos como cualidades del temperamento son, sin duda, buenos y deseables en muchos sentidos, aunque también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos si la voluntad que debe hacer uso de estos dones de la naturaleza y cuya constitución se llama propiamente carácter no es buena. Lo mismo sucede con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, el honor, incluso la salud y la satisfacción y alegría con la propia situación personal, que se resume en el término, dan valor, y tras él a veces arrogancia. Si no existe una buena voluntad que dirija y acomode a un fin universal el influjo de esa felicidad y con él el principio general de la acción; por no hablar de que un espectador racional imparcial, al contemplar la ininterrumpida prosperidad de un ser que no ostenta ningún rasgo de una voluntad pura y buena, jamás podrá llegar a sentir satisfacción, por lo que la buena voluntad parece constituir la ineludible condición que nos hace dignos de ser felices.

Algunas cualidades son incluso favorables a esa buena voluntad y pueden facilitar bastante su trabajo, pero no tienen ningún valor interno absoluto, sino que presuponen siempre una buena voluntad que restringe la alta estima que solemos tributarles (por lo demás, con razón) y no nos permite considerarlas absolutamente buenas. La moderación en afectos y pasiones, el dominio de sí mismo, la sobria reflexión, no son buenas solamente en muchos aspectos, sino que hasta parecen constituir una parte del valor interior de la persona, no obstante lo cual están muy lejos de poder ser definidas como buenas sin restricción (aunque los antiguos las consideraran así incondicionalmente). En efecto, sin los principios de una buena voluntad pueden llegar a ser extraordinariamente malas, y la sangre fría de un malvado no sólo lo hace mucho más peligroso sino mucho más despreciable ante nuestros ojos de lo que sin eso podría considerarse.

La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice ni por su aptitud para alcanzar algún determinado fin propuesto previamente, sino que sólo es buena por el querer, es decir, en sí misma, y considerada por sí misma es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos realizar en provecho de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aunque por una particular desgracia del destino o por la mezquindad de una natu-

raleza madrastra faltase completamente a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad (desde luego no como un mero deseo sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder), aun así esa buena voluntad brillaría por sí misma como una joya, como algo que en sí mismo posee pleno valor. Ni la utilidad ni la esterilidad pueden añadir ni quitar nada a este valor. Serían, por así decir, como un adorno de reclamo para poder venderla mejor en un comercio vulgar o llamar la atención de los pocos entendidos, pero no para recomendarla a expertos y determinar su valor.

Sin embargo, hay algo tan extraño en este ideal del valor absoluto de la mera voluntad sin que entre en consideración ningún provecho al apreciarla, que, al margen de su conformidad con la razón común, surge inevitablemente la sospecha de que acaso el fundamento de todo esto sea simplemente una sublime fantasía y que quizá hayamos entendido erróneamente el propósito de la naturaleza al haber dado a nuestra voluntad la razón como directora. Por ello vamos a examinar esta idea desde este punto de vista.

Admitimos como principio que en las disposiciones naturales de un ser organizado, es decir, adecuado teleológicamente para la vida, no se encuentra ningún instrumento dispuesto para un fin que no sea el más propio y adecuado para dicho fin. Ahora bien, si en un ser dotado de razón y de voluntad el propio fin de la naturaleza fuera su conservación, su mejoramiento y, en una palabra, su felicidad, la naturaleza habría tomado muy mal sus disposiciones al elegir la razón de la criatura como la encargada de llevar a cabo su propósito. En efecto, todas las acciones que en este sentido tiene que realizar la criatura, así como la regla general de su comportamiento, podrían haber sido dispuestas mucho mejor a través del instinto, y aquel fin podría conseguirse con una seguridad mucho mayor que la que puede alcanzar la razón; y si ésta debió concederse a la venturosa criatura, sólo habría de servirle para hacer consideraciones sobre la feliz disposición de su naturaleza, para admirarla, regocijarse con ella y dar las gracias a la causa bienhechora por ello pero no para someter su facultad de desear a esa débil y engañosa tarea y malograr la disposición de la naturaleza; en una palabra, la naturaleza habría impedido que la razón se volviese hacia su uso práctico y tuviese la desmesura de pensar ella misma, con sus endebles conocimientos, el bosquejo de la felicidad y de los medios que conducen a ella; la naturaleza habría recobrado para sí no sólo la elección de los fines sino también de los medios mismos, entregando ambos al mero instinto con sabia precaución.

En realidad, encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar de la vida y alcanzar la felicidad, tanto más se aleja el hombre de la verdadera satisfacción, por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir, con tal de que sean suficientemente sinceros para confesarlo, cierto grado de *misología* u odio a la razón, porque tras hacer un balance de todas las ventajas que sacan, no digo ya de la invención de todas las artes del lujo vulgar, sino incluso de las ciencias (que al fin y al cabo les parece un

lujo del entendimiento), hallan, sin embargo, que se han echado encima más penas que felicidad hayan podido ganar, y, más que despreciar, envidian al hombre común, que es más propicio a la dirección del mero instinto natural y no consiente a su razón que ejerza gran influencia en su hacer y omitir. Y hasta aquí hay que confesar que el juicio de los que rebajan mucho y hasta declaran inferiores a cero las elogiosas ponderaciones de los grandes provechos que la razón nos proporciona de cara a la felicidad y satisfacción en la vida, no es un juicio de hombres entristecidos o desagradecidos a las bondades del gobierno del universo, sino que en tales juicios está implícita la idea de otro propósito de la existencia mucho más digno, para el cual, no para la felicidad, está destinada propiamente la razón; y ante ese fin como suprema condición deben inclinarse casi todos los fines particulares del hombre.

En efecto, como la razón no es bastante apta para dirigir de un modo seguro a la voluntad en lo que se refiere a los objetos de ésta y a la satisfacción de nuestras necesidades (que en parte la razón misma multiplica), pues a tal fin nos habría conducido mucho mejor un instinto natural congénito; como, sin embargo, por otra parte, nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual sentido, como *medio*, sino *buena en sí misma*, cosa para la cual la razón es absolutamente necesaria, si es que la naturaleza ha procedido por doquier con un sentido de finalidad en la distribución de las capacidades. Esta voluntad no ha de ser todo el bien ni el único bien, pero ha de ser el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluso del deseo de felicidad, en cuyo caso se puede muy bien hacer compatible con la sabiduría de la naturaleza, si se advierte que el cultivo de la razón, necesario para aquel fin primero e incondicionado, restringe de muchas maneras, por lo menos en esta vida. La consecución del segundo fin, siempre condicionado, que es la felicidad, sin que por ello la naturaleza se conduzca contrariamente a su sentido finalista, porque la razón, que reconoce su destino práctico supremo en la fundamentación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción especial, a saber, la que nace de la realización de un fin determinado solamente por la razón, aunque ello tenga que ir unido a algún perjuicio para los fines de la inclinación.

Para desarrollar el concepto de una buena voluntad, digna de ser estimada por sí misma y sin ningún propósito exterior a ella, tal como se encuentra ya en el sano entendimiento natural, que no necesita ser enseñado sino más bien ilustrado; para desarrollar este concepto que se halla en la cúspide de toda la estimación que tenemos de nuestras acciones y que es la condición de todo lo demás, vamos a considerar el concepto del deber, que contiene el de una voluntad buena, aunque bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos que, sin embargo, lejos de ocultarlo y hacerlo incognoscible, lo hacen resaltar por contraste y aparecer con mayor claridad.

Prescindo aquí de todas aquellas acciones ya conocidas como contrarias al deber, aunque en este o aquel sentido puedan ser útiles, pues en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pueden suceder por deber, ya que ocurren en contra de éste.

También dejaré a un lado las acciones que, siendo realmente conformes al deber, no son aquellas acciones por las cuales siente el hombre una inclinación inmediata, sino que las lleva a cabo porque otra inclinación le empuja a ello. En efecto, en estos casos puede distinguirse muy fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido por deber o por una intención egoísta. Mucho más difícil de notar es esa diferencia cuando la acción es conforme al deber y el sujeto tiene, además, una inclinación inmediata por ella. Por ejemplo, es conforme al deber, desde luego, que el comerciante no cobre más caro a un comprador inexperto, y en los sitios donde hay mucho comercio el comerciante avisado no lo hace, en efecto, sino que mantiene un precio fijo para todos en general, de forma que un niño puede comprar en su tienda tan bien como otro cualquiera. Así pues, uno es servido honradamente, pero esto no es ni mucho menos suficiente para creer que el comerciante haya obrado así por deber o por principios de honradez: lo exigía su provecho. Tampoco es posible admitir además que el comerciante tenga una inclinación inmediata hacia los compradores, de manera que por amor a ellos, por decirlo así, no haga diferencias a ninguno en el precio. Por consiguiente, la acción no ha sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino simplemente con una intención egoísta.

En cambio, conservar la propia vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello no tiene un valor interno, y la máxima que rige ese cuidado carece de contenido moral. Conservan su vida en conformidad con el deber, pero *por deber*. En cambio, cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado a un hombre todo el gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo fuerte y sintiendo más indignación que apocamiento o desaliento, y aun deseando la muerte, conserva su vida sin amarla sólo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral.

Ser benéfico en la medida de lo posible es un deber. Pero, además, hay muchas almas tan llenas de conmiseración que encuentran un íntimo placer en distribuir la alegría a su alrededor sin que a ello les impulse ningún motivo relacionado con la vanidad o el provecho propio, y que pueden regocijarse del contento de los demás en cuanto que es obra suya. Pero yo sostengo que, en tal caso, semejantes actos, por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un verdadero valor moral y corren parejos con otras inclinaciones, por ejemplo con el afán de honores, el cual, cuando por fortuna se refiere a cosas que son en realidad de general provecho, conformes al deber y, por tanto, honrosas, merece alabanzas y estímulos, pero no estimación, pues la máxima carece de contenido moral, esto es, que tales acciones no sean hechas por inclinación sino por deber.

Pero supongamos que el ánimo de ese filántropo estuviera nublado por un dolor propio que apaga en él toda conmiseración por la suerte del prójimo; supongamos además, que le quedara todavía capacidad para hacer el bien a otros miserables, aunque la miseria ajena no le conmueve porque le basta la suya para ocuparle; si entonces, cuando ninguna inclinación le empuja a ello, sabe desasirse de esa mortal

insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, solo por deber, entonces y sólo entonces posee esta acción su verdadero valor moral. Pero hay más aún: un hombre a quien la naturaleza haya puesto poca simpatía en el corazón; un hombre que, siendo por lo demás honrado, fuese de temperamento frío e indiferente a los dolores ajenos, acaso porque él mismo acepta los suyos con el don peculiar de la paciencia y fuerza de resistencia, y supone estas mismas cualidades, o hasta las exige, igualmente en los demás; un hombre como éste (que no sería seguramente el peor producto de la naturaleza), desprovisto de cuanto es necesario para ser un filántropo, ¿no encontraría en sí mismo, sin embargo, cierto germen capaz de darle un valor mucho más alto que el que pueda derivarse de un temperamento bueno? ¡Es claro que sí! Precisamente en ello estriba el valor del carácter que, sin comparación, es el más alto desde el punto de vista moral: en hacer el bien no por inclinación sino por deber.

Asegurar la felicidad propia es un deber, al menos indirecto, pues el que no está contento con su estado, el que se ve apremiado por muchas tribulaciones sin tener satisfechas sus necesidades, puede ser fácilmente víctima de la tentación de infringir sus deberes. Pero, aun sin referimos aquí al deber, ya tienen todos los hombres por sí mismos una poderosísima e íntima inclinación por la felicidad, porque justamente en esta idea se resume la totalidad de las inclinaciones. Pero puesto que el precepto de la felicidad está la mayoría de las veces constituido de tal suerte que perjudica grandemente a algunas inclinaciones, y el hombre no puede hacerse un concepto seguro y determinado de esa suma de satisfacciones resumidas bajo el nombre general de felicidad, no es de admirar que una inclinación única, bien determinada en cuanto a lo que ordena y al tiempo en que cabe satisfacerla, pueda vencer a aquella idea tan vacilante, y que algunos hombres (por ejemplo, uno que sufra de la gota) puedan preferir disfrutar de lo que les agrada y sufrir lo que sea preciso, porque, por lo menos según su apreciación momentánea, no desean perder el goce del momento presente por atenerse a las esperanzas (acaso infundadas) de una felicidad que se encuentra en la salud. Pero aun en este caso, aunque la universal tendencia a la felicidad no determine su voluntad, aunque la salud no entre para él tan necesariamente en los términos de su apreciación, queda, sin embargo, aquí, como en todos los demás casos, una ley, a saber: la de procurar cada cual su propia felicidad no por inclinación sino por deber, y sólo entonces tiene su conducta un verdadero valor moral.

Así hay que entender, sin duda alguna, los pasajes de la Escritura en donde se ordena que amemos al prójimo, incluso al enemigo. En efecto, el amor como inclinación no puede ser mandado, pero hacer el bien por deber, aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible, es amor *práctico* y no patológico, amor que tiene su asiento en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, amor que se fundamenta en principios de la acción y no en la tierna compasión, y que es el único que puede ser ordenado.

La segunda proposición es ésta: una acción hecha por deber no tiene su valor moral en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima

por la cual ha sido resuelta: no depende pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear. Por lo anteriormente dicho se ve claramente que los propósitos que podamos tener al realizar las acciones, y los efectos de éstas, considerados como fines y motores de la voluntad, no pueden proporcionar a las acciones ningún valor absolutamente moral. Así pues, ¿dónde puede residir este valor, ya que no debe residir en la relación de la voluntad con los efectos esperados? No puede residir más que en el principio de la voluntad, prescindiendo de los fines que puedan realizarse por medio de la acción, pues la voluntad situada entre su principio a priori, que es formal, y su resorte a posteriori, que es material, se encuentra, por decirlo así, en una encrucijada, y puesto que ha de ser determinada por algo, tendrá que serlo por el principio formal del querer en general cuando una acción sucede por deber, puesto que todo principio material le ha sido sustraído.

La tercera proposición, consecuencia de las dos anteriores, yo la formularía de esta manera: *el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*. Por ejemplo, como efecto de la acción que me propongo realizar, puedo tener inclinación, mas nunca respeto, justamente porque es un efecto y no una actividad de la voluntad. De igual modo, por una inclinación en general, sea mía o de cualquier otro, no puedo tener respeto; a lo sumo, puedo aprobarla en el primer caso, y en el segundo, a veces incluso amarla, es decir, considerarla favorable a mi propio provecho. Pero objeto de respeto, y en consecuencia un mandato, solamente puede serlo aquello que se relaciona con mi voluntad sólo como fundamento y nunca como efecto, aquello que no está al servicio de mi inclinación sino que la domina, o al menos la descarta por completo en el cómputo de la elección, esto es, la simple ley en sí misma. Una acción realizada por deber tiene que excluir completamente, por tanto, el influjo de la inclinación, y con éste, todo objeto de la voluntad. No queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad más que, objetivamente, la ley, y subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por lo tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, incluso con perjuicio de todas mis inclinaciones¹.

Así pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera, ni tampoco, por consiguiente, en ningún principio de la acción que necesite tomar su fundamento determinante en ese efecto esperado. Pues todos esos efectos (el agrado por el estado propio, incluso el fomento de la felicidad ajena) pueden realizarse por medio de otras causas, y no hace falta para ello la voluntad de un ser racional, que es lo único en donde puede, sin embargo, encontrarse el bien supremo y absoluto. Por lo tanto, ninguna otra cosa, sino sólo la representación de la ley en sí misma (que desde luego no se encuentra más que en un ser racional) en cuanto que ella, y no el efecto esperado, es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien

¹ (Nota de Kant): *Máxima* es el principio subjetivo del querer: el principio objetivo (esto es, el que serviría de principio práctico, aun subjetivamente, a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear) es la *ley* práctica.

tan excelente que llamamos *bien moral*, el cual está ya presente en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción².

Ahora bien, ¿cuál puede ser esa ley cuya representación, aun sin referirnos al efecto que se espera de ella, tiene que determinar la voluntad para que ésta pueda llamarse, sin ninguna restricción, absolutamente buena? Puesto que he sustraído la voluntad a todos los impulsos que podrían apartarla del cumplimiento de una ley, no queda nada más que la legalidad universal de las acciones en general (que debe ser el único principio de la voluntad); es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal*. Aquí, la mera legalidad en general (sin poner como fundamento ninguna ley adecuada a acciones particulares) es la que sirve de principio a la voluntad, y así tiene que ser si el deber no debe reducirse a una vana ilusión y un concepto quimérico: y con todo esto coincide perfectamente la razón común de los hombres en sus juicios prácticos, puesto que el citado principio no se aparta nunca de sus ojos.

Sea, por ejemplo, la pregunta siguiente: ¿me es lícito, cuando me encuentro en un apuro, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla? Fácilmente hago aquí la diferencia que puede comportar la significación de la pregunta de si es prudente o de si es conforme al deber hacer una falsa promesa. Lo primero puede suceder, sin duda, muchas veces. Ciertamente veo con gran claridad que no es bastante el librarme, por medio de ese recurso, de una dificultad presente, sino que hay que considerar detenidamente si no podrá ocasionarme luego esa mentira contratiempos mucho más graves que éstos que ahora consigo eludir; y como las consecuencias, a pesar de cuanta astucia me precie de tener, no son tan fácilmente previsibles que no pueda suceder que la pérdida de la confianza en mí sea mucho más desventajosa

² (Nota de Kant): Podría objetárseme que, bajo el nombre de respeto, busco refugio en un oscuro sentimiento en lugar de dar una solución clara a la cuestión por medio de un concepto racional. Pero aunque el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es un sentimiento recibido del exterior por medio de un influjo, sino espontáneamente autogenerado a través de un concepto de la razón y, por lo tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo. Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como una ley lo reconozco con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la *subordinación* de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama respeto, de manera que este es considerado efecto de la ley sobre el sujeto y no causa. Propiamente es respeto la representación de un valor que menoscaba el amor que me tengo a mí mismo. Por consiguiente, es algo que no se considera ni como objeto de la inclinación ni como objeto del temor, aun cuando tiene algo de análogo con ambos a un mismo tiempo. El objeto del respeto es, pues, exclusivamente la ley, esa ley que nos imponemos a nosotros mismos, y, no obstante, como necesaria en sí misma. Como ley que es, estamos sometidos a ella sin tener que consultar al egoísmo. Como impuesta por nosotros mismos es, sin embargo, una consecuencia de nuestra voluntad. En el primer sentido tiene analogía con el miedo; en el segundo, con la inclinación. Todo respeto a una persona es propiamente respeto a la ley (a la honradez, etc.) de la cual esa persona nos da ejemplo. Puesto que la ampliación de nuestro talento la consideramos también como un deber, resulta que ante una persona de talento nos representamos, por decirlo así, *el ejemplo de una ley* (asemejamos a dicha persona por medio del ejercicio) y ello constituye nuestro respeto. Todo ese llamado interés moral consiste exclusivamente en el respeto a la ley.

para mí que el daño que pretendo evitar ahora, habré de considerar si no sería más sagaz conducirme en este asunto según una máxima universal y adquirir la costumbre de no prometer nada sino con el propósito de cumplirlo. Pero pronto veo con claridad que una máxima como esta solo se fundamenta en la naturaleza inquietante de las consecuencias. Ahora bien, es cosa muy distinta ser veraz por deber o serlo por temor a las consecuencias perjudiciales, porque, en el primer caso, el concepto mismo de la acción contiene ya una ley para mí, mientras que en el segundo tengo que empezar observando a mi alrededor qué consecuencias puede acarrearle la acción. Si me aparto del principio del deber, eso será malo con seguridad, pero si soy infiel a mi máxima de la sagacidad ello puede serme provechoso a veces, aun cuando desde luego es más seguro permanecer fiel a ella. En cambio, para resolver de la manera más breve y sin engaño alguno la pregunta de si una promesa mentirosa es conforme al deber, me bastará preguntarme a mí mismo: ¿me daría yo por satisfecho si mi máxima (salir de apuros por medio de una promesa mentirosa) debiese valer, tanto para los demás como para mí, como ley universal?, ¿podría yo decirme a mí mismo: cada cual puede hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo? Y bien pronto me convengo de que bien puedo querer la mentira, pero no puedo querer, sin embargo, una ley universal de mentir, pues, según esa ley, no habría ninguna promesa propiamente hablando, porque sería inútil hacer creer a otros mi voluntad con respecto a mis futuras acciones, ya que no creerían mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieran, me pagarían con la misma moneda. Por lo tanto, tan pronto como se convirtiese en ley universal, mi máxima se destruiría a sí misma.

Con el objeto de saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno no necesito ir a buscar muy lejos una especial penetración. Inexperto en lo que se refiere al curso del mundo, incapaz de estar preparado para todos los sucesos que en él ocurren, me basta con preguntar: ¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal? Si no, es una máxima reprobable, y no por algún perjuicio que pueda ocasionarte a ti o a algún otro, sino porque no puede incluirse como principio en una legislación universal posible. No obstante, la razón me impone un respeto inmediato por esta legislación universal cuyo fundamento no conozco aún ciertamente (algo que deberá indagar el filósofo), pero al menos comprendo que se trata de un valor que excede en mucho a cualquier otro que se aprecie por la inclinación, y que la necesidad de mis acciones por puro respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber, ante el cual tiene que inclinarse cualquier otro fundamento determinante, puesto que es la condición de una voluntad buena en sí, cuyo valor está por encima de todo.

Así pues, hemos llegado al principio del conocimiento moral de la razón común del hombre, razón que no precisa este principio tan abstracto y en forma tan universal, pero que, sin embargo, lo tiene continuamente delante de los ojos y lo usa como criterio en sus enjuiciamientos. Sería muy fácil mostrar aquí cómo, con

este compás en la mano, sabe distinguir perfectamente en todos los casos que ocurren qué es bien, qué es mal, qué es conforme al deber o contrario al deber, cuando, sin enseñarle nada nuevo, se le hace atender solamente, como hacía Sócrates, a su propio principio, y que no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno, y hasta sabio y virtuoso. La verdad es que podía haberse sospechado esto de antemano: que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber, es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más común. Y aquí puede verse, no sin admiración, cómo en el entendimiento de juzgar prácticamente es muy superior a la de juzgar teóricamente. En esta última, cuando la razón común se atreve a salirse de las leyes de la experiencia y de las percepciones sensibles, cae en simples incomprendibilidades y contradicciones consigo misma, o al menos en un caos de incertidumbre, oscuridad y vacilaciones. En cambio, la facultad de juzgar prácticamente comienza mostrándose ante todo muy acertada cuando el entendimiento común excluye de las leyes prácticas todo motor sensible. Después llega incluso a tanta sutileza que puede ser que, contando con la ayuda exclusiva de su propio fuero interno, quiera, o bien criticar otras pretensiones relacionadas con lo que debe considerarse justo, o bien determinar sinceramente el valor de las acciones para su propia ilustración; y, lo que es más frecuente, en este último caso puede abrigar la esperanza de acertar igual que un filósofo, y hasta casi con más seguridad, porque el filósofo sólo puede disponer del mismo principio que el hombre común, pero, en cambio, puede muy bien enredar su juicio en gran cantidad de consideraciones extrañas y ajenas al asunto, apartándolo así de la dirección recta. ¿No sería entonces lo mejor atenerse en cuestiones morales al juicio de la razón común y, a lo sumo, emplear la filosofía sólo para exponer cómodamente, de manera completa y fácil de comprender, el sistema de las costumbres y sus reglas para el uso (aunque más aún para la disputa) sin quitarle al entendimiento humano común su venturosa sencillez en el terreno de lo práctico, ni empujarle con la filosofía por un nuevo camino de investigación y enseñanza?

Gran cosa es la inocencia, pero ¡qué desgracia que no pueda conservarse bien y se deje seducir tan fácilmente! Por eso la sabiduría misma (que consiste más en el hacer y el omitir que en el saber) necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para procurar asiento y duración a sus preceptos. El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos aquellos mandamientos del deber que la razón le representa muy dignos de respeto; esa fuerza contraria radica en sus necesidades e inclinaciones, cuya satisfacción total resume bajo el nombre de felicidad. Ahora bien, la razón ordena sus preceptos sin prometer nada a las inclinaciones, severamente y casi con desprecio, por así decir, y total despreocupación hacia esas pretensiones tan impetuosas y a la vez tan aparentemente espontáneas que ningún mandamiento consigue nunca anular. De aquí se origina una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad estrictas, acomodándolas en lo posible a nuestros deseos e

inclinaciones, es decir, en el fondo, a pervertirlas y privarlas de su dignidad, cosa que al fin y al cabo la propia razón práctica común no puede aprobar en absoluto.

De esta manera, la razón humana común se ve empujada, no por necesidad alguna de especulación (cosa que no le ocurre nunca mientras se contenta con ser simplemente una sana razón), sino por motivos prácticos, a salir de su círculo y dar un paso en el campo de una filosofía práctica para recibir enseñanza y clara advertencia acerca del origen de su principio y exacta determinación del mismo, en contraposición con las máximas que radican en las necesidades e inclinaciones. Así podrá salir de su perplejidad sobre las pretensiones de ambas partes y no corre peligro de perder los verdaderos principios morales a causa de la ambigüedad en que fácilmente se cae. Por consiguiente, se va tejiendo en la razón práctica común cuando se cultiva una dialéctica inadvertida que le obliga a pedir ayuda a la filosofía, del mismo modo que sucede en el uso teórico, con lo que ni la práctica ni la teoría encontrarán paz y sosiego más que en una crítica completa de nuestra razón.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Razón e Ilustración. 2) La doctrina moral kantiana frente a las éticas del sentimiento. 3) Significación de la razón pura práctica. 4) La moral como rigorismo, logicismo y formalismo. 5) Heteronomía y autonomía. 6) Las formulaciones del imperativo categórico. 7) Buena intención y felicidad. 8) Estatuto metafísico de la dignidad. 9) Libertad y obligación. 10) Motivación y recompensa.

Problemas

1) ¿Debemos hacer todo aquello que podamos hacer sin contradicción? 2) ¿La universalidad que exige la razón no crea un riesgo de totalitarismo? 3) ¿Cómo puede una voluntad –que se define como un querer– *comprender* y obedecer a la razón, que se define como un saber? 4) ¿Por qué habríamos de querer actuar con buena intención? 5) ¿Al considerar la moralidad de una acción no debe tenerse cuenta de sus consecuencias?

HERBERT MARCUSE, *RAZÓN Y REVOLUCIÓN. HEGEL Y EL SURGIMIENTO DE LA TEORÍA SOCIAL.*

Traducción de Mario Lipsitz

I. Fundamentos de la filosofía hegeliana. (Introducción)

1. El marco histórico-social

Se ha considerado el idealismo alemán como la teoría de la Revolución francesa. No significa esto que Kant, Fichte, Schelling y Hegel hubiesen ofrecido una interpretación teórica de la Revolución francesa sino que han escrito su filosofía, en parte, como una respuesta al desafío de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional, de modo tal que las instituciones –sociales y políticas– concordaran con la libertad y el interés del individuo.

A pesar de su fuerte crítica al Terror, los idealistas alemanes acogieron unánimemente con beneplácito la Revolución, denominándola aurora de la nueva era y todos pusieron en relación los principios básicos de sus filosofías con los ideales que ésta representaba.

Es por ello que las ideas de la Revolución francesa se encuentran presentes en el propio núcleo de los sistemas idealistas determinando en gran medida su estructura conceptual.

Así como la vieron los idealistas alemanes, la Revolución francesa no solo llegó a abolir el absolutismo feudal, substituyéndolo por el sistema político y económico de la clase media, sino que también concluyó aquello que la Reforma alemana había comenzado, al emancipar al individuo y transformarlo en dueño autosuficiente de su propia vida.

La situación del hombre en el mundo, el modo como trabaja y se recrea, habría de depender en adelante de su propia actividad libre y racional y no de alguna autoridad externa.

Ya había superado el hombre el largo período de inmadurez durante el cual fue presa de abrumadoras fuerzas naturales y sociales y se había convertido en el sujeto autónomo de su propio desarrollo.

En adelante, la lucha con la naturaleza y con la organización social habría de ser gobernada por los propios progresos de su conocimiento. El mundo habría de tornarse un orden racional.

Los ideales de la Revolución francesa encontraron su punto de apoyo en el proceso del capitalismo industrial. El Imperio napoleónico acabó con las tendencias radicales y, al mismo tiempo, consolidó las consecuencias económicas de la Revolución. Los filósofos franceses de este período interpretaron la realización de la razón como liberación de la industria. La creciente producción industrial

parecía ser capaz de proporcionar los medios de satisfacer todas las necesidades humanas. Así, mientras Hegel elaboraba su sistema, Saint-Simon ensalzaba en Francia la industria como el único poder susceptible de conducir a la humanidad hacia una sociedad libre y racional. El proceso económico se presentaba como el fundamento de la razón.

Alemania estaba, en cuanto al desarrollo de su economía, muy rezagada con respecto a Francia y a Inglaterra. La clase media alemana, débil y dispersa en numerosos territorios de intereses divergentes, difícilmente podía considerar la posibilidad de una revolución. Las pocas empresas industriales que existían eran apenas pequeñas islas industriales en el interior de un retardado sistema feudal. En su existencia social, el individuo o era esclavo o mantenía en la esclavitud a su prójimo. Sin embargo, al menos como ser pensante podía aprehender el contraste entre la miserable realidad que existía en todas partes y las potencialidades humanas que la nueva época había liberado; y como persona moral, al menos en su vida privada, podía preservar la dignidad y la autonomía. De este modo, mientras la Revolución francesa ya había comenzado a afirmar la realidad de la libertad, el idealismo alemán se limitaba a ocuparse sólo de la idea de esa libertad. Se trasladaban al plano filosófico los esfuerzos históricos concretos por establecer alguna forma racional de sociedad y se exhibían en los esfuerzos por elaborar el concepto de razón.

En la filosofía de Hegel el concepto de razón es fundamental. El pensador alemán sostenía que el pensamiento filosófico se agota en este concepto, que la Historia tiene que ver con la razón y sólo con la razón, y que el Estado es la realización efectiva de aquélla. Sin embargo, estas afirmaciones no serían en absoluto comprensibles mientras la razón fuera interpretada como un puro concepto metafísico ya que la idea hegeliana de la razón ha conservado, aunque bajo una forma idealista, los esfuerzos materiales por un orden de vida libre y racional. La deificación de la razón como ser supremo de Robespierre es la contrapartida de la glorificación de la razón en el sistema de Hegel. El corazón de la filosofía hegeliana es una estructura cuyos conceptos –libertad, sujeto, espíritu, noción– han sido derivados a partir de la idea de razón. Es preciso revelar el contenido de estas ideas y su conexión intrínseca si queremos que el sistema de Hegel no nos aparezca como una oscura metafísica, cosa que en rigor nunca ha sido.

Hegel mismo relacionó con especial insistencia su concepto de razón con la Revolución francesa. Una exigencia de la Revolución era que “no se considerara válido en una Constitución nada que no tuviese que ser reconocido conformemente con el derecho de la razón”. Esta interpretación fue desarrollada por Hegel en sus lecciones sobre Filosofía de la Historia: “Nunca desde que el sol ha estado en el firmamento y los planetas giran a su alrededor, se había percibido que la existencia del hombre se centra en su cabeza, es decir, en el pensamiento, por cuya inspiración el hombre edifica el mundo de la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el *nous* gobierna el Universo, pero hasta ahora el hombre no había llegado a reconocer el principio de que el pensamiento debe gobernar la realidad espiritual. Se trató, por

consiguiente, de una gloriosa aurora del pensamiento y todos los seres pensantes comparten el júbilo de esta época”.

El giro decisivo que dio la historia con la Revolución francesa consiste, según Hegel, en que el hombre ha comenzado a contar con su propio espíritu atreviéndose a someter la realidad dada a las normas de la razón.

Hegel explica este nuevo desarrollo a través de un contraste entre el empleo de la razón y una acrítica aceptación de las condiciones de vida reinantes. “Nada que no sea el resultado del pensar es razón”. El hombre se ha propuesto organizar la realidad en conformidad con las exigencias de su pensamiento racional y libre, en vez de adaptar simplemente su pensamiento al orden existente y a los valores predominantes. El hombre es un ser pensante. Su razón lo vuelve capaz de reconocer sus propias potencialidades y aquellas de su mundo. No se encuentra, pues, a merced de los hechos que lo rodean, sino que es capaz de someterlos a leyes más altas, las de la razón. A condición de seguir la dirección que la razón le indica podrá elevarse hasta ciertas concepciones que pondrán al descubierto los antagonismos entre la razón y el estado de cosas existente. El hombre podrá entonces descubrir que la historia es constante lucha por la libertad, que la individualidad del hombre exige que éste posea la propiedad como medio necesario para realizarse plenamente, y también que todos los hombres poseen igual derecho a desarrollar sus facultades humanas. Sin embargo, lo que de hecho prevalece es la desigualdad y la esclavitud; la mayoría de los hombres está privada de toda libertad y carece de propiedad. Por consiguiente, la realidad “no razonable” tendrá que ser modificada hasta llegar a conformarse con la razón. En el caso presente, será necesario reorganizar el orden social, abolir el absolutismo y los restos de feudalismo, establecer la libre competencia, hacer que todos tengan derechos iguales ante la ley, etc.

Hegel considera que la Revolución francesa estableció el poder supremo de la razón sobre la realidad: según el filósofo alemán, el principio de la Revolución francesa afirmaba que el pensamiento debe gobernar la realidad. Comprender las implicaciones de esta afirmación nos ha de conducir al núcleo de su filosofía.

Aquello que el hombre considera verdadero, justo y bueno ha de ser realizado en la organización real y efectiva de su vida individual y social.

Sin embargo, el pensamiento varía con los individuos y la diversidad de opiniones individuales que de ello resulta es incapaz de proporcionar un principio para orientar la organización común de la vida. Sin conceptos y principios de pensamiento que designen condiciones y normas universalmente válidas, el pensamiento humano no puede reclamar el gobierno de la realidad. Y Hegel, situado dentro de la tradición filosófica occidental, afirma que estos principios y conceptos existen. “Razón” será la denominación que llevará la totalidad de estos principios y conceptos.

Las filosofías de la Ilustración francesa y sus sucesoras revolucionarias comprendieron la razón como una fuerza histórica objetiva. Esta fuerza, una vez liberada de las cadenas del despotismo, haría de la tierra un lugar de progreso y bonanza. Sostenían además que “el poder de la razón, y no la fuerza de las armas, habrá de

propagar los principios de nuestra gloriosa revolución”. La razón triunfará sobre la irracionalidad social y derrocará a los opresores de la humanidad y lo hará en virtud de su propio poder. “Toda ficción se desvanece ante la verdad y todas las extravagancias caen ante la razón” (Robespierre).

Empero, el supuesto de que la razón se ha de mostrar inmediatamente en la práctica es un dogma que el curso de la historia no corrobora. Hegel creía, tanto como Robespierre, en el poder invencible de la razón. “Esa facultad que el hombre puede decir suya, elevada por encima de la muerte y de la decadencia... posee la capacidad de tomar decisiones por su cuenta. Se anuncia a sí misma como razón. La elaboración de sus leyes no depende de otra cosa, ni puede tomar sus normas de alguna otra autoridad de la tierra o del cielo”. Sin embargo, piensa Hegel, la razón sólo puede gobernar la realidad si la realidad se ha tornado racional en sí misma. Y esta racionalidad se vuelve posible tan pronto como el sujeto ha penetrado en el contenido mismo de la naturaleza y de la historia. Por lo tanto, la realidad objetiva es también la realización del sujeto. Hegel resumió esta concepción en una de sus proposiciones más fundamentales, a saber, que el Ser es, en sustancia, un “sujeto” (*Fenomenología del Espíritu*).

Para comprender esta proposición es preciso interpretar la Lógica de Hegel. Intentaremos pues ofrecer aquí una explicación provisional que luego ha de ser ampliada.

Esta idea de la “sustancia como sujeto” concibe que la realidad es un proceso dentro del cual todo ser es la unificación de fuerzas contradictorias. Por “sujeto” debe entenderse no sólo un ego epistemológico o una conciencia, sino también un modo de existencia, a saber, que una unidad que se está auto-desarrollando constituye un proceso antagónico. Todo lo que existe es “real” sólo en tanto funcione como “sí mismo” a través de todas las relaciones contradictorias que constituyen su existencia. Por lo tanto, ha de ser considerado como un “sujeto” que progresa por sí mismo revelando sus contradicciones inherentes. Una piedra, por ejemplo, sólo es una piedra en la medida en que permanezca igual a sí misma a través de su acción y reacción respecto de las cosas y procesos que entran en relación con ella. La piedra se moja bajo la lluvia, resiste el hacha y soporta cierto peso antes de ceder: “ser-una-piedra” es un continuo mantenerse contra todo lo que actúa sobre la piedra, es un constante proceso de convertirse en y ser piedra. El “convertirse” no es, por supuesto, realizado por la piedra como sujeto consciente. La piedra es modificada en su interacción con la lluvia, con el hacha y con el peso pero no se modifica a sí misma. A diferencia de la piedra, la planta se despliega y se desarrolla a sí misma: no es primero un retoño y luego una flor, sino más bien la totalidad del movimiento desde el retoño, pasando por la flor, hasta su declinar. La planta, constituyéndose y preservándose a sí misma en este movimiento, se aproxima mucho más a ser un verdadero “sujeto” que la piedra, dado que las diferentes etapas de su desarrollo surgen de la propia planta, conforman su “vida”, y no le son impuestas desde fuera.

Sin embargo, la planta no “comprende” este desarrollo, no es “consciente” de él como suyo y, por este motivo, no puede racionalizar sus propias potencialidades para

alcanzar el ser. Este “ser consciente” es un proceso que se cumple en el verdadero sujeto, lo que solo tiene lugar con la existencia del hombre. Sólo el hombre posee la capacidad de percatarse de sí mismo, el poder de ser un sujeto que se autodetermina en todos los procesos de su transformación, pues sólo él comprende las potencialidades y posee un conocimiento de las “nociones”. Su existencia misma no es sino el proceso de actualizar sus potencialidades y configurar su vida conformemente con las nociones de la razón. Aquí encontramos la categoría más importante de la razón, a saber, la libertad: la razón presupone la libertad, presupone el poder de actuar de acuerdo con el conocimiento de la verdad, el poder de dar forma a la realidad en función de sus potencialidades. Sólo el sujeto, por ser dueño de su propio desarrollo y por comprender tanto sus propias potencialidades como aquellas de las cosas que lo rodean, puede cumplir estos fines

Pero por otra parte la libertad presupone la razón: en efecto, sólo el conocimiento comprensivo vuelve capaz al sujeto de obtener y ejercer este poder. Ni la piedra ni la planta lo poseen; por ello, ambas carecen de verdadera subjetividad. “El hombre, sin embargo, sabe lo que es y sólo por esto es real. Razón y libertad no son nada sin este conocimiento” (*Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*).

La razón culmina en la libertad, y la libertad es la existencia misma del sujeto. Por otra parte, la misma razón existe sólo a través de su realización, el proceso de su conversión a lo real. La razón es una fuerza objetiva y una realidad objetiva sólo porque todos los modos del ser son, en mayor o menor grado, modos de la subjetividad, modos de la realización. Sujeto y objeto no están separados por un abismo infranqueable, porque el objeto es en sí mismo una suerte de sujeto y porque todos los tipos de ser culminan en el sujeto libre, “comprensivo”, capaz de realizar la razón. La naturaleza se convierte así en un intermediario para el desarrollo de la libertad.

La vida de la razón aparece en la lucha constante del hombre por comprender lo que existe y por transformarlo de acuerdo con la verdad comprendida. La razón es también esencialmente una fuerza histórica. Su realización se cumple como un proceso en el mundo espacio-temporal, y es, en última instancia, toda la historia de la humanidad. El término que designa a la razón como historia es Espíritu (*Geist*), lo cual denota que el mundo histórico es considerado en relación con el progreso racional de la humanidad; no como una sucesión de actos y acontecimientos, sino como una continua lucha por adaptar al mundo a las crecientes potencialidades de la humanidad.

La historia está organizada en diferentes períodos, cada uno de los cuales señala un nivel de desarrollo distinto y representa un estadio definido en la realización de la razón. Cada estadio debe ser aprehendido y comprendido como un todo, a través de las formas de vivir y pensar predominantes que lo caracterizan, a través de sus instituciones políticas y sociales, su ciencia, su religión y su filosofía. En la realización de la razón aparecen diferentes estadios, pero sólo hay una razón, así como sólo hay una verdad única y total: la realidad de la libertad. “Ésta es la meta final hacia donde ha estado apuntando continuamente el proceso de la historia del

mundo, y para la cual han sido ofrecidos los sacrificios que se han hecho en el vasto altar de la tierra a través de las edades. Es el único objetivo final que se realiza y se cumple a sí mismo; el único punto de reposo en medio de la continua sucesión de acontecimientos y condiciones, y la única verdadera realidad de ellos” (*Filosofía de la Historia*).

Una unidad inmediata de razón y realidad no existe nunca. La unidad viene sólo después de un largo proceso, que comienza en el nivel más bajo de la naturaleza y alcanza la forma más alta de la existencia, la de un sujeto libre y racional, que vive y actúa teniendo conciencia de sus potencialidades. Mientras haya una separación entre lo real y lo potencial, es necesario actuar sobre lo real y modificarlo hasta conformarlo con la razón. En tanto que la realidad no esté configurada por la razón, sigue sin ser realidad, en el sentido enfático de la palabra. Así, la realidad cambia de significado dentro de la estructura conceptual del sistema de Hegel. Lo “real” viene a significar no todo lo que existe de hecho (esto sería denominado más bien apariencia), sino lo que existe en una forma que concuerde con las normas de la razón. Lo “real” es lo racional, y sólo esto. Por ejemplo, el Estado sólo se hace realidad cuando corresponde a las potencialidades dadas del hombre y permite su pleno desarrollo. Cualquier forma preliminar de Estado no es aún racional y, por lo tanto, no es aún real.

De este modo, el concepto de razón en Hegel tiene un claro carácter crítico y polémico. Se opone a toda aceptación ligera del estado de cosas dado. Niega la hegemonía de toda forma dada de existencia demostrando los antagonismos que la disuelven en otras formas.

**G. W. F. HEGEL, *LA RAZÓN EN LA HISTORIA*, PARÍS,
U.G.E, COLECCIÓN 10/18.
Traducción de Mario Lipsitz**

La única idea que aporta la filosofía es [...] la idea de que la Razón gobierna el mundo y que, por consiguiente, la historia universal se ha desarrollado ella también de forma racional.

Esta convicción, esta idea, es una suposición respecto de la historia como tal. Pero no lo es para la filosofía. Está *demostrado* por el conocimiento especulativo que la Razón –podemos aquí atenernos a este término sin insistir sobre la relación con Dios– es la *substancia*, la *potencia infinita*, la *materia infinita* de toda vida natural o espiritual, –y también la *forma infinita*, la realización de su propio contenido.

Ella es la substancia, es decir, aquello por lo que y en lo que toda realidad encuentra su ser y su consistencia. La Razón es la infinita potencia: no es ella impotente al punto de no ser sino un ideal, un simple deber ser que no habría de existir en la realidad sino que se encontraría quién sabe dónde, por ejemplo, en la cabeza de ciertos hombres. La Razón es el contenido infinito, todo aquello que es esencial y verdadero, y contiene su propia materia que ella entrega para que su propia actividad elabore. [...]

Es menester traer a la historia la fe y la idea de que el mundo del querer no está entregado al azar. Un fin último domina la vida de los pueblos; la Razón está presente en la historia universal –no la razón subjetiva y particular, sino la Razón divina, absoluta: estas son las verdades que presuponemos aquí.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) La Razón como substancia y forma de la realidad. 2) Homogeneidad entre fuerza y Razón. 3) Historia y teleología.

Problemas

1) ¿Puede la Razón ser Sujeto? 2) ¿En qué sentido lo general es más *concreto* que lo particular y determinado? 3) ¿Cómo se concilia la libertad individual de los hombres con los fines de la Razón universal?

ARTHUR SCHOPENHAUER, *EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN*.

Traducción de E. Ovejero y Maury. Tomado de <http://www.ideasapiens.com>

De la voluntad como cosa en sí [Libro segundo, § 25]

Ya la mera contemplación empírica de la naturaleza nos hace pensar que desde los fenómenos más elementales de cualquier fuerza natural hasta la vida y la conciencia del hombre existe una transición constante por grados sensibles, cuyos límites no son precisos ni absolutos, sino muchas veces indecisos. Y si reflexionamos más detenidamente sobre este hecho, llegaremos a convencernos de que lo que se manifiesta en todos esos fenómenos es un elemento siempre idéntico, que cada vez se destaca con más claridad. Reconoceremos que lo que se representa en tantos millones de figuras variadas hasta lo infinito, ofreciéndonos el vario y extravagante espectáculo de una comedia sin principio ni fin, es ese elemento idéntico, tan oculto bajo sus antifaces, que él mismo no se conoce, y aún a veces se trata muy duramente. Así la gran doctrina del «*en kai pan*» nació en los tiempos más remotos en Oriente y Occidente y se ha conservado, o, por lo menos, ha resucitado siempre, a pesar de todos los esfuerzos dirigidos hacia ella. Pero nosotros hemos dado un gran paso en el misterio, llegando a comprender, por medio de las consideraciones que preceden, que tan pronto como aquel ser que mora en el fondo de todos los fenómenos se halla acompañado en cualquier criatura de la facultad de conocimiento que, dirigida al fuero interno, se convierte en conciencia de sí, dicho ser se revela a esta conciencia como esa cosa tan natural y tan misteriosa a la vez como la que designamos con la palabra voluntad. Esto es, hemos dado a aquella esencia, común a todos los fenómenos, el nombre de la manifestación en que se nos muestra más clara: voluntad, y obsérvese que con esta palabra no designamos una X, una incógnita, sino, por el contrario, aquello que, por una de sus caras, al menos, nos es infinitamente más conocido y más familiar que todo lo demás.

Recordemos ahora una verdad, demostrada detalladamente en mi obra laureada sobre la libertad de la voluntad y es que, en virtud de la validez absoluta de la ley de causalidad, todo lo que existe en el mundo está determinado siempre en su actividad, con necesidad rigurosa, por causas especiales; y en este sentido no hay que reparar en si lo que provoca la acción es una causa, en la acepción estricta de la palabra, o una excitación, o un motivo, pues estas diferencias solo se refieren al grado de receptividad de los diferentes seres. Sobre este punto no hay duda posible: la ley de causalidad no admite excepción; desde el vuelo de una pajarita hasta el acto más meditado del hombre, todo está sujeto a ella con el mismo rigor. De aquí que, desde que el mundo existe, jamás el átomo de polvo ha podido recorrer en su vuelo otra trayectoria que la que ha descrito, ni el hombre ha podido obrar de otra manera

que como ha obrado; y no hay verdad más cierta que la de que todo lo que sucede, grande o pequeño, sucede necesariamente. En cada momento, el estado general de las cosas está estrictamente determinado por el inmediatamente anterior, lo que sucede igualmente si remontamos el curso de los tiempos hasta lo infinito o descendemos en él hasta lo infinito. La marcha del mundo puede, por consiguiente, ser comparada a la de un reloj cuyas piezas han sido ajustadas perfectamente y que se encuentra con la cuerda dada y andando. Desde este punto de vista, el mundo es una mera máquina cuyo fin desconocemos. Si quisiéramos suponer un comienzo yendo contra la razón y contra las leyes del pensamiento, la cuestión no habría variado en lo esencial, pues ese estado primitivo de las cosas, admitido gratuitamente, habría determinado y fijado irrevocablemente, así en el conjunto como en los más mínimos detalles, un segundo estado, éste habría hecho lo mismo con el siguiente, y así sucesivamente *per secula seculorum*, ya que la serie de causas, con su rigor absoluto —esa cadena de bronce de la necesidad y el destino— lleva consigo, fatal e invariablemente, todos los fenómenos, tal como se producen. La única diferencia sería que en una de las hipótesis tendríamos un reloj con la cuerda dada en un determinado momento, y en el otro un *primum mobile*; pero, en ambos casos, la marcha sería igualmente fatal. Irrefutablemente he demostrado en mi Memoria premiada, ya referida, que los actos del hombre no pueden constituir ninguna excepción a esta regla, pues se producen siempre con el concurso fatal de dos factores: el carácter individual y los motivos actuales; aquél innato e invariable; éstos, fatalmente impuestos por la marcha de las cosas, determinada rigurosamente por la causalidad.

Según esto, desde un punto de vista al cual no podemos renunciar, porque nos es impuesto por las leyes objetivas y ciertas a priori que rigen el mundo, el universo, con todo lo que encierra, se nos aparece como un juguete de una eterna necesidad [...] y que, careciendo de fin conocido, nos es incomprendible. Sólo por un medio podemos suprimir lo que hay de chocante y hasta de indignante en esta manera inevitable de considerar las cosas, y es el de reconocer que si todo ser es, por una parte, fenómeno determinado con necesidad por las leyes fenomenales, por otra parte es en sí voluntad libre, absolutamente libre, pues la necesidad sólo reside en las formas que pertenecen totalmente al fenómeno y se desprende tan sólo del principio de razón bajo sus diferentes figuras; pero entonces esta voluntad debe estar dotada de aseidad, porque siendo libre como cosa en sí, no sujeta al principio de razón, no puede depender de ninguna otra cosa, ni en su existencia y esencia, ni en sus procedimientos. Tal es el único medio de introducir en el sistema del mundo la suficiente libertad para contrabalancear la severa necesidad que le rige inevitablemente. Por tanto, o tenemos que considerar el mundo como una mera máquina, cuya marcha es forzosa, o hay que reconocer que su ser en sí es una voluntad libre, cuya primera manifestación no es la actividad de las cosas, sino su existencia y su esencia. Por consiguiente, esta libertad es trascendente y coexiste con la fatalidad empírica del mismo modo que la idealidad trascendental de los fenómenos coexiste con su realidad empírica. En mi Memoria premiada sobre la libertad de la voluntad hago notar que

los actos del hombre, sólo con esta condición, le pertenecen como cosa propia, a pesar de la necesidad con que se producen, en virtud del carácter y de los motivos, y esto es precisamente lo que da aseidad a su ser. La misma condición se aplica a todo cuanto existe en el mundo. La filosofía debe poder conciliar la fatalidad más inflexible con la libertad llevada hasta la omnipotencia; y esto sólo puede hacerlo sin mengua de la verdad, atribuyendo toda la fatalidad al obrar (*operari*) y toda la libertad al ser y a la esencia (*esse*). De este modo se resuelve ese enigma tan antiguo como el mundo y que ha permanecido insoluble, porque procediendo al revés, se buscaba la libertad en el *operari* y la necesidad en el *esse*. Yo, por el contrario, afirmo que todo ser, sin excepción, obra fatalmente, pero existe y es como es, en virtud de su libertad. No existe ni más ni menos libertad y necesidad en mi sistema que en cualquier otro, aunque parece haber un exceso, bien de libertad, bien de necesidad, según que repugne el afirmar, como yo lo hago, voluntad a los hechos de la naturaleza, explicados hasta ahora por la mera fatalidad, o que no se quiera reconocer a la acción de los motivos una necesidad tan rigurosa como la de una causa mecánica. Y, sin embargo, no hay más que un cambio en el orden de los términos; la libertad está colocada en el *esse* y la fatalidad limitada al *operari*.

En resumen, el determinismo tiene razón; en vano durante miles de años se ha tratado de quebrantar a impulso de ciertas quimeras, que vale más no nombrar por su verdadero nombre; pero, en virtud de este principio, el mundo se convierte en un teatro de marionetas movidas por alambres (motivos), sin que podamos comprender siquiera a quién divierte este espectáculo; la obra que se representa tiene un plan, es el *Fatum* quien la dirige; ¿no lo tiene?, entonces obedece a una ciega necesidad; para escapar a esta absurda conclusión no hay más que un medio: admitir que la existencia y la esencia de una cosa son manifestaciones de una voluntad libre que no se reconoce a sí misma más que allí; en cuanto a la actividad, no puede sustraerse a la necesidad. Para salvar la libertad hay que hacerla pasar de la acción a la existencia.

Ahora, así como la necesidad sólo pertenece al fenómeno y no a la cosa en sí, es decir, a la esencia del mundo, así también le pertenece a él solo la pluralidad. Ya explicamos esto en el § 25 del libro primero. Añadiré aquí un corto número de consideraciones que confirman y dilucidan esta verdad.

Ninguno de nosotros conocemos de un modo inmediato más que una sola cosa: nuestra propia voluntad en nuestra conciencia íntima. Todo lo demás lo conocemos por mediación y lo juzgamos por analogía con aquello. Ello depende de que, en realidad, no hay más que un solo ser; la ilusión de la pluralidad (Maya), que se deriva de las formas de la comprensión objetiva extensa, no ha podido penetrar en la conciencia íntima, por lo que ésta no conoce nunca más que un solo ser.

Cuando contemplamos la perfección de la naturaleza, nunca bastante admirada, y vemos que hasta en sus menores detalles tales como los órganos de la fecundación de las plantas o la estructura interna de los insectos, están acabados con un trabajo tan exquisito y escrupuloso como si cada ejemplar fuese su única obra en la cual hubiese empleado toda su atención y todo su poder, si meditamos esto veremos, sin

embargo, reproducido un mismo modelo hasta el infinito en todos los individuos de una especie, siempre con el mismo cuidado y la misma perfección hasta en aquellos que habitan los rincones más olvidados y desiertos del mundo, donde nadie había podido contemplarlos hasta hoy. Si escudriñamos con ahínco la composición de las partes de cada organismo, no llegaremos nunca a encontrar un último elemento enteramente simple ni menos un elemento inorgánico. Si reflexionamos sobre la armonía con que todas esas partes concurren a la formación del todo, haciendo del ser vivo una perfecta obra acabada; si meditamos que cada una de estas obras maestras, hasta aquellas que sólo tienen breve duración, ha sido repetida y revocada un número incalculable de veces, y que, sin embargo, cada individuo, cada insecto, cada flor, cada hoja son tan perfectos como el primer ejemplar y que, por lo tanto, la naturaleza no se fatiga nunca ni estropea ninguno de sus trabajos, sino que acaba el último de ellos con la misma mano de paciente artista con que hizo el primero, reconoceremos que la industria humana se distingue de las creaciones de la naturaleza, no sólo por el grado sino en el método. Al propio tiempo nos convenceremos de que la fuerza primitiva, la *natura naturans*, está inmediatamente presente, entera e indivisa en cada una de sus innumerables obras, tanto en la más perfecta como en la más insignificante, de donde se sigue que la naturaleza creadora no conoce por sí misma ni el tiempo ni el espacio. Y si luego nos damos cuenta de que la producción de esas obras maestras superlativas cuesta tan poco a la naturaleza que crea con prodigalidad incomprensible millones de organismos que se frustran y no llegan a sazón, entregando sin reparo alguno cuanto vive a mil azares diversos; porque por otra parte, en circunstancias favorables o cuando la intención del hombre la guía, produce millones de ejemplares de una misma especie allí donde hasta entonces no producía más que un solo individuo, no costándole más producir un millón de seres que uno solo, todo ello nos hará comprender que la pluralidad de los objetos tiene también su origen en el modo de conocimiento del sujeto y que es ajeno a la cosa en sí, es decir, a la fuerza primitiva cuya manifestación es. Y también esto nos demuestra que esa misma perfección artística en la estructura, que une la naturaleza a la prodigalidad más desenfrenada en la producción de las obras a que se aplica, se deriva también de nuestra manera de percibir las cosas, pues, en efecto, cuando la voluntad como cosa en sí, con su tendencia simple, indivisible y primitiva se muestra como objeto en nuestro conocimiento cerebral, ha de presentarse como un encadenamiento artificial entre partes separadas, efectuado con un arte supremo para hacerlas servir sucesivamente de medios y fines.

La ya indicada unidad de la voluntad, situada más allá del fenómeno, en la cual hemos visto la esencia íntima del mundo fenomenal, es una unidad metafísica, y por tanto, su conocimiento es trascendente, es decir, que no descansa en las funciones de la inteligencia ni puede ser aprehendido por ella. De aquí que se abra a nuestro intelecto un abismo difícil de medir en su totalidad, pues a lo sumo podemos echar aquí o allá una ojeada que nos dé algún atisbo de esa unidad en tal o cual condición de las cosas, ya subjetiva, ya objetiva, la cual da origen a nuevos problemas que en

manera alguna me comprometo a resolver: me atengo a la sentencia de Horacio, *est quadam prodire tenus*, cuidándome más de no enunciar nada falso o inventado a capricho que de querer explicarlo todo, aunque me tenga que contentar con exponer meras consideraciones fragmentarias.

Si nos fijamos, reflexionando sobre ella, en la profunda teoría de Kant y de Laplace sobre la génesis del sistema planetario, cuya exactitud apenas es posible comprobar, veremos a las fuerzas naturales más elementales y ciegas crear con su choque en el seno de una misma y única materia y con las consecuencias accidentales de este choque la trabazón del mundo, es decir, la morada futura de una infinidad de seres vivientes, y producir así una obra de orden y armonía que más nos sorprende cuando mejor la conocemos. Se nos enseña, por ejemplo, que cada planeta, dada su velocidad actual, no puede menos de mantenerse en el lugar preciso en que se halla colocado, pues si se aproximase más caería sobre el sol y si se alejara iría a perderse en el espacio; o a la inversa, que dado el lugar que el planeta ocupa no puede tener más que su velocidad actual, puesto que si fuera mayor se alejaría por el infinito, y si fuese menor el planeta caería sobre el sol. De aquí que no haya más que un lugar determinado para la velocidad de un planeta, y el problema se resuelve por el hecho de que la misma causa física que necesaria y ciegamente ha asignado una trayectoria al planeta le ha comunicado al mismo tiempo y por el mismo hecho la única velocidad compatible con aquel lugar, en razón de la ley por la cual un cuerpo que recorre un círculo marcha con tanta mayor rapidez cuanto más pequeño se hace dicho círculo. Y al observar esta armonía nos convencemos de que el mantenimiento al infinito de todo el sistema se halla garantizado por el hecho de que todas las perturbaciones mutuas inevitables en la marcha de los planetas tienen que compensarse con el tiempo; así por ejemplo, la misma irracionalidad de la relación entre los tiempos de las revoluciones de Júpiter y Saturno es lo que impide que sus perturbaciones mutuas se repitan jamás en el mismo lugar, lo cual sería peligroso; pero produciéndose raramente y cada vez en distinto punto, se anulan como las disonancias musicales que se resuelven en acordes consonantes. En resumen, en todo esto se descubre una perfección y una finalidad tales como las hubiera podido realizar la voluntad más libre regida por la inteligencia más profunda y por el cálculo más sutil. Y, sin embargo, la teoría de Laplace, tan admirable, no nos permite sustraernos a la convicción de que el universo, que parece una obra, la más sabiamente construida, no es sino el producto de leyes naturales necesarias. De ser así no tenemos por qué creer a Anaxágoras cuando nos habla de una inteligencia que no vemos más que en el mundo animal y que sólo está organizada en atención a sus propios fines. Nosotros hemos de seguir otro camino, pues ya en las fuerzas primitivas hemos de ver esa voluntad una siempre y la misma de la cual son la primera manifestación. Ella es quien, preludiando ya su obra bajo aquella forma de fuerzas naturales, aplica las leyes primitivas de esas fuerzas a sus propios fines. Todo lo que sucede por obra de las ciegas leyes naturales debe servir por tanto a las intenciones de la voluntad y conformarse con ellas; ¿y cómo podría ser de otra manera cuando toda cosa material no es nada más que el fenómeno, la

visibilidad, la objetividad de la voluntad de vivir que siempre es una y la misma? Así pues, ya aparece la voluntad en las fuerzas que hallamos en los grandes ínfimos de la serie de los fenómenos naturales, voluntad que más tarde, en los seres dotados de inteligencia, se asombra de su propia actividad, como el sonámbulo al despertar de lo que hizo en sueños o como el niño se asombra de su propia imagen en el espejo. La misteriosa unión de lo fortuito y lo intencionado, de la fatalidad y de la libertad, que hace que los azares más ciegos, que surgen de las leyes generales de la naturaleza, sean como los toques de un instrumento en que el genio del mundo ejecuta sus más sublimes melodías, cae dentro de esos abismos tenebrosos de la meditación a que antes me refería y cuyo fondo ni la filosofía misma puede iluminar, teniendo que contentarse con proyectar hacia tales honduras algunos débiles rayos de luz.

Vuelvo ahora a una consideración subjetiva muy en su lugar aquí, pero también muy oscura, y que sólo podré tratar por medio de imágenes o metáforas. ¿Por qué nuestra conciencia es más clara y precisa cuando se dirige al exterior, ya que alcanza su mayor lucidez en la percepción sensible, que pertenece por mitad al mundo exterior? ¿Por qué se oscurece a medida que se torna a lo interior, al punto que llegando al fondo no encuentra más que tinieblas, en las cuales todo el conocimiento se desvanece? Esto se debe, creo yo, a que conciencia supone individualidad y que ésta forma parte del fenómeno, puesto que a título de pluralidad de los individuos de una misma especie se halla sometida a las condiciones fenomenales del tiempo y el espacio. Nuestro interior, por el contrario, tiene sus raíces en lo que no es ya fenómeno, sino que empieza a ser cosa en sí donde las formas fenomenales no pueden ya bastar, y faltando las condiciones de la individualidad no hay ya conocimiento preciso posible. En ese punto radical de la existencia cesa toda multiplicidad de seres, como en el centro de la esfera cesa la multiplicidad de los radios y así como en la periferia es donde terminan todos los radios, la conciencia comienza allí donde el ser en sí confina con el fenómeno, cuyas formas producen la individualidad distinta, pues que sobre ella descansa la conciencia y por eso no podemos conocer más que los fenómenos. En esa superficie exterior de la esfera está todo lo que hay de preciso y de verdaderamente comprensible en nuestra conciencia. Y a medida que nos apartamos de ella y retrocedemos hacia el centro de la conciencia, nos abandona, como sucede en el sueño, en la muerte y hasta cierto punto en la actividad magnética o mágica, estados todos que conducen al centro. La conciencia clara, condicionada por la periferia, no se halla dirigida hacia el centro, por lo que reconoce bien a los demás individuos como de la misma especie, pero no como idénticos, a pesar de que lo son en realidad. La inmortalidad del individuo podría ser comparada a un punto de la superficie esférica cortado por la tangente y en cambio la del conjunto del fenómeno, en virtud de la eternidad de la esencia íntima, es comparable al retorno de ese mismo punto del radio hacia el centro, cuya expansión constituye la superficie de la esfera. Como cosa en sí, la voluntad se encuentra entera e indivisa en cada ser, como el centro es parte integrante de cada radio. Mientras que el punto periférico de cada radio se mueve con la superficie con la mayor velocidad, su extremidad

en el centro, que representa la eternidad, es absolutamente inmóvil, puesto que el centro es aquel punto cuya mitad ascendente no se distingue de la descendente. Así, leemos en el Bhagavad Gita: *Haud distributum animantibus, et quasi distributum tamen insidens, animantiurnque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus genitale* (lect. 13, 16, vers. Schlegel). Efectivamente, caemos aquí en un lenguaje místico y figurado, pero es la única manera de expresar un tema de tan absoluta trascendencia. Así, pues, agregaré otra comparación: podemos presentarnos a la especie humana como un animal compositum, como uno de esos organismos cuyo modelo nos ofrecen muchos pólipos y en particular los flotantes, tales como los Veretillas, los Funiculinas y otros parecidos. En ellos la extremidad donde se encuentra la cabeza es la que aísla a los individuos, mientras que la parte inferior que forma el estómago común los junta a todos en una existencia única. Igualmente el cerebro con su conciencia es lo que aísla a los individuos de la especie humana, mientras que la vida común a todos es la parte inconsciente, la vida vegetativa, con el sistema ganglionar, en la cual se sumerge durante el sueño la conciencia cerebral, semejante al loto que se abisma durante la noche en las ondas. Esta comunidad de existencia incluso puede dar excepcionalmente a los individuos un medio de comunicación, como sucede cuando un ensueño se transmite de un individuo a otro en el hipnotismo o en general en la influencia mágica ejercida voluntariamente. En efecto, esta influencia difiere totalmente de cualquier otra que se produzca por *influxus physicus*, es una verdadera *actio in distans*, que realiza en verdad la voluntad individual; pero siempre por su ubicuidad, como *substratum* universal de la naturaleza. También puede decirse que de igual modo que en la generación equívoca vemos manifestarse todavía un resto de la fuerza creadora primitiva, extinguiéndose luego, así también de la omnipotencia primitiva de la voluntad, que se limita hoy a trabajar en la reproducción y conservación de las especies, queda todavía en cierto modo un residuo que por excepción puede mostrarse activo en las influencias mágicas. En mi libro sobre la Voluntad en la naturaleza hablo detenidamente de esta propiedad mágica de la voluntad y me apresuro a poner punto a estas consideraciones, en apoyo de las cuales no podemos invocar más que hechos indecisos, pero que no es lícito ignorar o rechazar enteramente.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

- 1) El kantismo de Schopenhauer.
- 2) Lo real como fuerza inconsciente e irracional.
- 3) Inversión de los supuestos griegos propios a la tradición filosófica.
- 4) La idea de finalidad sin fin alguno y la filosofía del absurdo.
- 5) Crítica de la explicación científica.
- 6) Determinación de las facultades intelectuales por las afectivas.
- 7) Lazo entre la voluntad y la representación: teorías de la locura y

de la memoria. 8) Idea de pensamiento genealógico. 9) Criticas del historicismo y de la teleología.

Problemas

1) ¿Cómo logra la voluntad inconsciente conocer lo que le señala la representación? 2) ¿Puede un sufrir ignorar que sufre? 3) ¿Por qué lo real habría de ser una fuerza única que quiere inútilmente y no infinitas y distintas fuerzas (Nietzsche) que quieren apropiarse de las otras?

FRIEDRICH NIETZSCHE, *SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL.*

Traducción de Pablo Oyarzun R. Tomado de <http://www.philosophia.cl>

En algún apartado rincón del universo diseminado en innumerables sistemas solares llameantes, hubo en tiempos una estrella, donde astutos animales inventaron el conocimiento. Fue ése el más altivo y engañoso minuto de la “historia universal”: y, sin embargo, no fue más que un minuto. Después de pocos resuellos de la naturaleza, helose la estrella y los animales astutos hubieron de morir. Podría alguien ingeniar así una fábula, y no habría ilustrado suficientemente, sin embargo, cuán lamentable, cuán sombrío y efímero, sin fines y arbitrariamente, se presenta el intelecto humano en medio de la naturaleza. Hubo eternidades en que no era; cuando haya desaparecido, nada se perderá. Pues no hay, para ese intelecto, una misión que vaya más allá de la vida del hombre. Sino que sólo es humano, y sólo su poseedor y engendrador lo toma tan patéticamente, como si los quicios del mundo girasen en él. Pero si pudiésemos entendernos con el mosquito, advertiríamos entonces que también él discurre por el aire con este *pathos* y siente dentro de sí el centro alado de este mundo. Y nada hay en la naturaleza, por despreciable y escaso que parezca, que no se hinche como un odre por un pequeño soplo de esa fuerza del conocimiento; y como cualquier ganapán quiere tener su admirador, así el hombre más orgulloso, el filósofo, piensa que todos los ojos del universo, desde todas partes, están dirigidos telescópicamente hacia sus actos y su pensamiento.

Es curioso que el intelecto provoque esto, él, que no obstante sólo ha sido suplido como medio auxiliar de la más infeliz, delicada y percedera criatura, para afirmarla por un minuto en la existencia, de la cual, por lo demás, sin ese suplemento, tendría toda razón para esfumarse tan rápidamente como el hijo de Lessing. Se engaña, pues, ese orgullo, ligado al conocimiento y la sensación, poniendo una niebla cegadora sobre los ojos y los sentidos de los hombres, acerca del valor de la existencia, pues lleva en sí la más lisonjera valoración del conocimiento mismo. Su efecto más general es el engaño –pero también los efectos más particulares llevan en sí algo de igual carácter.

El intelecto, como medio para la conservación del individuo, despliega sus principales fuerzas en la disimulación; pues ésta es el medio por el que se conservan los individuos más débiles, menos robustos, a quienes les está vedado llevar a cabo la lucha por la existencia con cuernos y agudos colmillos de fiera. En el hombre, este arte de la disimulación llega a su cima; aquí la ilusión, la adulación, la mentira y el engaño, el hablar a las espaldas, el representar, el vivir de un brillo prestado, el enmascaramiento, la convención encubridora, el juego escénico ante los demás y ante sí mismo, en breve, el mariposeo constante en torno a la *única* llama de la vanidad, son de tal modo la regla y la ley, que nada hay casi más inconcebible entre los hombres como el surgimiento de un instinto puro y sincero de verdad. Ellos

están hondamente sumergidos en ilusiones e imágenes oníricas, su ojo sólo resbala sobre la superficie de las cosas y ve no más que “formas”, su sensación jamás los conduce a la verdad, sino que se contenta con recibir nuevos estímulos o, en cierto modo, con jugar a palpar la espalda de las cosas. A más de esto, déjase el hombre mentir, todas las noches de su vida, en el sueño, sin que nunca trate de evitarlo su sentido moral; mientras que ha de haber hombres que, por una voluntad vigorosa, han dejado de roncar. ¡Qué sabe el hombre realmente de sí mismo! ¿Y podría percibirse una vez íntegramente tal cual es, como expuesto en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, aun acerca de su cuerpo, para retenerlo fuera de los repliegues de sus entrañas, del rápido torrente de su sangre, de las trepidaciones complejas de sus fibras, encerrado en una conciencia orgullosa y quimérica? La naturaleza arrojó la llave: y desdichada la curiosidad fatal que quisiera atisbar por el ojo de la cerradura bien lejos fuera de la cámara de la conciencia, y bajo ella, y presintiera, entonces, que es sobre lo despiadado, lo ávido, insaciable y asesino, que reposa el hombre en la indiferencia de su no saber y como pendiendo de sueños sobre la espalda de un tigre. ¡Dónde hallar, entonces, en esta constelación, el instinto de verdad! Mientras quiere el individuo conservarse frente a los demás individuos, utiliza el intelecto en un estado natural, a lo más para la disimulación: pero, puesto que el hombre, por necesidad y aburrimiento, quiere también existir en sociedad y como en una horda, requiere concertar un tratado de paz y se empeña en que por lo menos desaparezca de su mundo el enormísimo *bellum omnium contra omnes*. Este tratado de paz lleva consigo algo que parece como el primer paso para la consecución de ese enigmático instinto de verdad. Pues ahora se fija lo que desde ya ha de ser “verdad”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el código del lenguaje suministra también las primeras leyes de la verdad: pues aquí nace, por vez primera, el contraste de verdad y mentira. El mentiroso emplea las designaciones válidas, las palabras, para hacer que lo irreal parezca realidad; dice, por ejemplo, “soy rico”, mientras que, para su condición, “pobre” sería precisamente la designación correcta. Abusa de las convenciones fijas a través de suplantaciones arbitrarias o aun inversiones de los nombres. Al hacer esto en provecho suyo y con perjuicio de los demás, ya la sociedad no confiará más en él y lo excluirá de sí. Por eso, los hombres no rehúyen tanto el ser engañados como el ser perjudicados por el embuste; en el fondo odian ellos, también en esta etapa, no el engaño, sino las consecuencias perniciosas, adversas, de ciertos géneros de engaño. Y sólo en un sentido parecidamente limitado quiere también el hombre la verdad: anhela las consecuencias agradables de la verdad, las que conservan la vida; frente al conocimiento puro y sin consecuencias es indiferente, y aun está enemistosamente dispuesto contra las verdades que pueden dañar y destruir. Y por encima de esto, ¿qué ocurre con aquellas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de verdad, coinciden las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?

Es sólo por la capacidad de olvido que el hombre puede llegar a figurarse que posee una “verdad” en el grado que recién se indicó. Si no quiere contentarse con la verdad en la forma de la tautología, es decir, con vacías cáscaras, eternamente trocará, entonces, ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La copia en sonidos de una excitación nerviosa. Pero inferir de una excitación nerviosa una causa fuera de nosotros es ya el resultado de una aplicación falsa e injustificada del principio de razón. ¿Cómo podríamos decir, si lo decisivo en la génesis del lenguaje fuese la verdad, en las designaciones el punto de vista de la certeza, cómo podríamos decir: “la piedra es dura”, cual si la palabra “dura” nos fuese conocida de algún otro modo, y no sólo como una estimulación completamente subjetiva? Dividimos las cosas en géneros, decimos que el árbol es masculino y la planta, femenina: ¡qué arbitrarias transposiciones! ¡Cuán lejos estamos aquí de los cánones de la certeza! Hablamos de una “serpiente”: la designación no atañe más que al hecho de enroscarse y culebrear y, por lo tanto, podría convenirle también al gusano. ¡Qué limitaciones tan arbitrarias, qué preferencias unilaterales de ésta o la otra propiedad de una cosa! Las diversas lenguas, comparadas entre sí, nos muestran que en las palabras jamás se trata de llegar a la verdad, a una expresión adecuada: pues de otro modo no habría tantos idiomas. La “cosa en sí” (ésta sería precisamente la pura verdad sin consecuencias) tampoco le es en absoluto asequible al forjador de las imágenes lingüísticas, y completamente indigna de ser ambicionada. Él sólo designa las relaciones de las cosas con los hombres, y toma para su expresión las metáforas más audaces como ayuda. ¡Transponer, ante todo, una excitación nerviosa en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen es transformada en un sonido! Segunda metáfora. Y cada vez este salto total de una esfera a otra, completamente distinta y nueva. Puede uno imaginar a un hombre que fuese totalmente sordo y que jamás hubiese tenido ninguna sensación del sonido ni de la música: cómo se asombraría ante las figuras acústicas de Chladni, y hallaría sus causas en las vibraciones de las cuerdas, y juraría que ahora sabe lo que los hombres llaman “sonido”: así también nos ocurre a todos con el lenguaje. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, de colores, de nieve y de flores, y, sin embargo, no poseemos más que metáforas de las cosas, que no corresponden en nada a las entidades originarias. Así como se toma el sonido por figura de arena, así también la X enigmática de la cosa en sí es tomada una vez por excitación nerviosa, luego como imagen, y finalmente por sonido articulado. En ningún caso se procede lógicamente, pues, en la génesis del lenguaje, y todo el material en donde y con el cual trabaja y construye más tarde el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, si no proviene del reino ilusorio de las nubes, tampoco proviene de la esencia de las cosas.

Pensemos ahora especialmente en la formación de los conceptos. Cada palabra deviene inmediatamente concepto, con no servir sólo para la vivencia irrepetible a la que debe su nacimiento, acaso como recuerdo suyo, sino porque debe convenir a la vez a un sinnúmero de casos más o menos semejantes, es decir, rigurosamente, nunca iguales, y, por lo tanto, a muchos casos desiguales. Cada concepto surge de

la igualación de lo desigual. Tan cierto como que nunca es una hoja igual a la otra, así también es cierto que el concepto de hoja se ha formado por la omisión de estas diversidades individuales, por el olvido de lo diferenciador, y despierta entonces la representación de que pudiese haber en la naturaleza, fuera de las hojas, algo que sería la “hoja”, una suerte de forma primordial, según la cual todas las hojas fuesen tejidas, dibujadas, medidas a compás, coloreadas, rizadas, pintadas, pero por manos inhábiles, de modo que ningún ejemplar resultara correcta y confidencialmente como copia fiel de la forma primigenia. Llamamos “honrado” a un hombre; ¿por qué ha obrado hoy tan honradamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser: en virtud de su honradez. ¡La honradez! Esto de nuevo quiere decir: la hoja es causa de la hoja. Y nada sabemos de una cualidad esencial que se llamara “la honradez”, pero sí de numerosas acciones individualizadas, y por eso desiguales, que igualamos mediante la omisión de lo desigual y que ahora designamos como acciones honradas; por último, formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre: “la honradez”. El soslayamiento de lo individual y real nos da el concepto, así como también nos da la forma, siendo así que la naturaleza no conoce formas ni conceptos y, por lo tanto, tampoco géneros, sino sólo una X inaccesible e indefinible para nosotros. Pues también nuestra oposición de individuo y género es antropomórfica y no proviene de la esencia de las cosas, ya que tampoco nos atrevemos a decir que no le corresponde, pues esto sería una afirmación dogmática y, como tal, tan inde demostrable como su contrario.

¿Qué es verdad, entonces? Un móvil ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en breve, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, trasladadas, adornadas poética y retóricamente, y que tras un uso largo le parecen a un pueblo firmes, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que han sido desgastadas por el uso y que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su efigie y sólo pueden ser consideradas como metal y ya no como monedas.

Pero seguimos sin saber de dónde proviene el instinto de verdad: pues hasta ahora hemos oído sólo de la obligación que impone la sociedad para existir: ser verídico, esto quiere decir, utilizar las metáforas en uso; expresado, pues, moralmente: la obligación de mentir de acuerdo a una firme convención, mentir gregariamente en un estilo obligatorio para todos. Pero el hombre olvida, ciertamente, que esto es lo que ocurre con él; miente, pues, inconscientemente en el modo señalado y según habituaciones centenarias –y llega, precisamente a través de esta *in-conciencia*, precisamente a través de este olvido– al sentimiento de la verdad. En el sentimiento de estar obligado a designar una cosa como “roja”, otra como “fría”, una tercera como “muda”, despiértase un impulso moral orientado a la verdad: por el ejemplo contrario del mentiroso, en quien nadie confía y a quien todos excluyen, se demuestra el hombre a sí mismo lo noble, fidedigno y útil de la verdad. Pone ahora su conducta, como ser “racional”, bajo el señorío de las abstracciones; ya no tolera ser arrastrado por las impresiones súbitas y por las intuiciones, generaliza primero todas estas impresiones

en conceptos descoloridos y más fríos, a fin de hacer de ellos el vehículo de su vida y de su acción. Todo lo que distingue al hombre del animal depende de esta capacidad de volatilar las metáforas intuitivas en un esquema, de disolver, entonces, una imagen en un concepto. Y ya en el dominio de estos esquemas es posible algo que nunca podría lograrse en medio de las primeras impresiones intuitivas: construir un orden piramidal según castas y grados, crear un mundo nuevo de leyes, de privilegios, subordinaciones, de delimitaciones, un mundo que ahora se opone al otro mundo intuitivo de las impresiones primeras, como lo más firme, lo más general, lo más conocido, lo más humano y, por esto, como lo regulador e imperativo. Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene par, y sabe rehuir, por eso, a toda dosificación, el gran edificio de los conceptos muestra la rígida regularidad de un columbario romano, y respira en la lógica esa severidad y frialdad que son propias de la matemática. Quien reciba el soplo de esta frialdad, apenas creará que también el concepto, osificado y octangular como un dado y trasladable como él, sólo resta como el *residuo de una metáfora*, y que la ilusión de la traducción artística de una excitación nerviosa en imágenes, si no la madre, es al menos la abuela de todo concepto. Y, dentro de este juego de dados de los conceptos, “verdad” significa utilizar cada dado según su designación, enumerando exactamente sus puntos, formando rúbricas correctas sin contravenir nunca el orden de las castas y la serie de las clases jerárquicas. Así como dividían el cielo los romanos y los etruscos con firmes líneas matemáticas y, en un espacio de este modo limitado, conjuraban a un dios como en un *templum*, así cada pueblo tiene sobre sí un cielo semejante de conceptos matemáticamente repartidos y, bajo la exigencia de la verdad, entiendo entonces que cada dios conceptual ha de ser buscado únicamente en *su* esfera. Habría que admirar aquí al hombre como un poderoso genio de la arquitectura, que ha tenido éxito en erigir, sobre fundamentos movedizos y, en cierto modo, sobre el agua fluuyente, un domo conceptual infinitamente complicado; ciertamente, para hallar apoyo sobre tales fundamentos, la construcción debe ser como una tela de araña, tan delicada y flexible para no ser arrastrada por la ola, tan firme para no ser llevada por el hálito de cualquier viento. Como genio de la arquitectura, elévase el hombre bastante por sobre la abeja: ésta construye con cera, que recolecta en la naturaleza, aquél con la materia mucho más frágil de los conceptos, que antes debe fabricar y extraer de sí mismo. Se le ha de admirar mucho por esto, pero no por su instinto de verdad, de conocimiento puro de las cosas. Cuando alguien esconde una cosa detrás de un arbusto, y luego la busca y encuentra allí mismo, poco hay que alabar en este buscar y encontrar: pero así es como ocurre con la búsqueda y el hallazgo de la “verdad” dentro del círculo de la razón. Si formulo la definición del mamífero y explico después, observando a un camello: “mira, un mamífero”, con ello se habrá traído a luz, ciertamente, una verdad, pero de valor limitado; quiero decir que será en todo antropomórfica y contendrá ni siquiera un único punto que sea “verdadero en sí”, real y universalmente válido, independientemente del hombre. El investigador de tales verdades busca, en el fondo, sólo la metamorfosis del mundo en el hombre,

lucha por una comprensión del mundo como una cosa a modo del hombre y, en el mejor caso, gana sólo el sentimiento de una asimilación. Parecidamente a como el astrólogo consideraba a las estrellas en servicio del hombre y vinculadas a su dicha y sufrimiento, un semejante investigador considera todo el mundo en relación al hombre, como el eco infinitamente repetido de un sonido primordial, el hombre, como la multiplicada copia de una imagen primordial, el hombre. Su procedimiento es tomar al hombre como medida de todas las cosas: pero con esto parte del error de creer que tiene inmediatamente ante sí esas cosas como puros objetos. Olvida, pues, que las metáforas intuitivas originales son metáforas y las toma como las cosas mismas.

Sólo por el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo por el endurecimiento y petrificación de una masa de imágenes, originaria y brotada en hirviente flujo desde la facultad primigenia de la fantasía humana, sólo por la invencible creencia de que *este* sol, *esta* ventana, *esta* mesa son una verdad en sí, en resumen: sólo porque el hombre se olvida a sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con alguna tranquilidad, seguridad y consecuencia; si pudiera salir un solo instante de los muros carceleros de esa creencia, desaparecería al punto su “conciencia de sí”. Le cuesta trabajo confesarse que el insecto o el pájaro perciben un mundo enteramente diferente al del hombre, y que la cuestión de cuál de ambas percepciones del mundo es más correcta carece completamente de sentido, pues para esto habría que medir con el patrón de la *recta percepción*, es decir, con una medida *que no está dada*. Y, en general, me parece a mí que la “recta percepción” —y esto querría decir: la expresión adecuada del objeto en el sujeto— es una cosa imposible y contradictoria: pues entre dos esferas absolutamente distintas, como el sujeto y el objeto, no hay causalidad, ni corrección, ni expresión, sino a lo sumo una relación *estética*, quiero decir: una transposición alusiva, una traducción balbuciente en una lengua del todo ajena, para la cual se requiere, en todo caso, una esfera intermedia y una fuerza intermediarias, libremente poéticas y libremente inventivas. La palabra “apariencia” encierra muchas tentaciones, y por ello la evito en lo posible: porque no es verdad que la esencia de las cosas aparezca en el mundo empírico. Un pintor que careciera de manos y quisiera expresar por medio del canto la imagen que tiene ante los ojos, nos revelaría siempre más, por ese trueque de las esferas, de lo que nos revela el mundo empírico sobre la esencia de las cosas. La misma relación de la excitación nerviosa con la imagen producida a partir de ella no es en sí una relación necesaria; pero cuando la misma imagen se ha producido millones de veces y se ha transmitido hereditariamente a través de muchas generaciones de hombres, apareciendo finalmente en toda la humanidad cada vez a consecuencia de la misma ocasión, acaba por adquirir para el hombre la misma significación que si fuese la única imagen necesaria, como si la relación de la originaria excitación nerviosa con la imagen evocada fuese una rigurosa relación de causalidad; del mismo modo que un sueño eternamente repetido sería sentido y juzgado como algo absolutamente real. Pero el endurecimiento y la petrificación de

una metáfora no garantizan en modo alguno la necesidad y la justificación exclusiva de esta metáfora.

Todo hombre familiarizado con tales consideraciones ha sentido, seguramente, una profunda desconfianza hacia cualquier idealismo de esta clase, por muy a menudo que se cerciorase muy nitidamente de la consecuencia, universalidad e infalibilidad eternas de las leyes de la naturaleza; y ha sacado esta conclusión: hasta donde inspeccionemos, en las alturas del mundo telescópico y en la hondura del mundo microscópico, todo está construido aquí con tal seguridad, sin término, regularmente y sin lagunas; la ciencia habrá de cavar eternamente en estos pozos y con éxito, y todo lo que encuentre habrá de concordar entre sí y no tendrá contradicción. Qué poco se asemeja esto a un producto de la fantasía: pues si lo fuera, en alguna parte tendría que delatarse el simulacro y la irrealidad. Pero contra esto habría que decir que, si cada uno de nosotros tuviese una sensorialidad diferente, si pudiésemos percibir ya como el pájaro, ya como el gusano, ya como la planta, o si uno de nosotros viese el mismo estímulo como rojo, otro como azul e incluso un tercero lo oyera como un sonido, nadie hablaría entonces de tal regularidad de la naturaleza, sino que se la concebiría sólo como un producto altamente subjetivo. Y entonces, ¿qué es, en suma, para nosotros una ley natural? No nos es conocida en sí misma, sino sólo en sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes naturales, que a su vez sólo nos son conocidas como sumas de relaciones.

Así, pues, todas estas relaciones no hacen más que remitir continuamente unas a otras y nos resultan absolutamente incomprensibles en su esencia; sólo conocemos realmente lo que nosotros aportamos a esto: el tiempo, el espacio; por lo tanto, relaciones de sucesión y números. Pero todo lo maravilloso, lo que precisamente admiramos en las leyes naturales, lo que reclama nuestra explicación y lo que podría tentarnos a desconfiar del idealismo, reside justa y únicamente en el rigor matemático y en la inviolabilidad de las representaciones del espacio y del tiempo. Pero éstas las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la necesidad con que teje la araña su tela; si estamos obligados a concebir todas las cosas sólo bajo esas formas, ya no resulta maravilloso que en todas las cosas sólo concibamos precisamente estas formas: pues todas ellas deben conllevar las leyes del número, y el número es precisamente lo más asombroso de las cosas. Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros mismos hemos introducido en las cosas, de modo que, así, nos infundimos respeto a nosotros mismos. En todo caso, de aquí resulta que esa producción artística de metáforas con la que empieza en nosotros toda sensación supone ya esas formas y, por lo tanto, se realiza en ellas; y sólo por la sólida persistencia de estas formas primordiales se explica la posibilidad de que se pueda luego construir, a partir de las metáforas mismas, un edificio de conceptos. Y éste no es otra cosa que la imitación de las relaciones de espacio, tiempo y número sobre la base de las metáforas.

2

En el edificio de los conceptos trabaja originariamente, como hemos visto, el *lenguaje*, y en posteriores tiempos, la *ciencia*. Así como la abeja construye las celdillas y simultáneamente las rellena de miel, así trabaja la ciencia incansablemente en ese gran columbario de los conceptos, sepultura de las intuiciones; construye siempre nuevas plantas y más elevadas, refuerza, limpia y renueva las celdillas viejas y, sobre todo, se esfuerza en llenar ese andamiaje que ha apilado de manera descomunal y en ordenar dentro de él todo el mundo empírico, es decir, el mundo antropomórfico. Si ya el hombre de acción ata su vida a la razón y a los conceptos para no ser arrastrado y no perderse a sí mismo, el investigador construye su choza adosada al edificio turriforme de la ciencia para colaborar en él y encontrar, él mismo, amparo bajo ese baluarte. Y ciertamente necesita amparo: pues existen poderes terribles que constantemente lo amenazan y que oponen a la “verdad” científica los estandartes más diversos de otras “verdades” configuradas de manera completamente distinta.

Aquel instinto que impulsa a formar metáforas, aquel instinto fundamental del hombre, del que no se podría prescindir ni por un instante, pues con eso se prescindiría del hombre mismo, no ha sido en verdad sometido, y apenas si domado, con que se le haya construido con sus engendros volatilizados, los conceptos, un nuevo mundo regular y rígido como una fortaleza. Busca un nuevo dominio para su actividad y otro cauce, y lo encuentra en el *mito* y, sobre todo, en el *arte*. Continuamente confunde las rúbricas y las celdillas de los conceptos, introduciendo nuevas transposiciones, metáforas, metonimias; continuamente muestra su deseo de dar forma al mundo presente del hombre despierto de modo tan abigarradamente irregular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños. En sí, ciertamente, el hombre despierto sólo sabe de su vigilia por la trama rígida y regular de los conceptos, y cae en la creencia de que sueña justamente cuando esa trama conceptual es desgarrada por el arte. Pascal tiene razón cuando afirma que, si todas las noches nos sobreviniese el mismo sueño, nos ocuparíamos tanto de él como de las cosas que vemos cada día: “si un artesano estuviera seguro de soñar las doce horas de cada noche que era rey, creo, entonces,” dice Pascal, “que sería casi tan dichoso como un rey que soñara todas las noches durante doce horas que es artesano”. La diurna vigilia de un pueblo míticamente excitado, como el de los antiguos griegos, es, de hecho, por el continuo efecto de prodigio que tiene el mito, más parecida al sueño que a la vigilia del sensato pensador científico. Si cada árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo disfraz de toro, puede raptar a una doncella, si de pronto la misma diosa Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato por los mercados de Atenas sobre un hermoso carro –y así lo veía el honrado ateniense–, entonces todo, como en el sueño, es posible en cada momento, y la naturaleza entera pulula alrededor del hombre como si solamente fuese la mascarada de los dioses, que no hacen más que divertirse al engañar a los hombres bajo los más variados aspectos.

Pero el hombre mismo tiene una inclinación invencible a dejarse engañar, y queda como hechizado de felicidad cuando el rapsoda le narra leyendas épicas como si fuesen verdaderas, o cuando en una obra el actor hace de rey más regimiento de lo que la realidad enseña. El intelecto, ese maestro de la disimulación, está libre y dispensado de su servicio de esclavo por tanto tiempo como pueda engañar sin cometer perjuicio, y celebra entonces sus saturnales. Nunca es más exuberante, rico, soberbio, ágil y temerario: con deleite creador, arroja las metáforas, entremezclándolas, y desplaza los hitos de las abstracciones de tal manera que, por ejemplo, designa al río como el camino movedizo que lleva al hombre adonde quiere ir. Ahora ha arrojado de sí las insignias de la servidumbre; antes se esforzaba por mostrarle a un pobre individuo, al que se le antojase, mediante una melancólica actividad, el camino y las herramientas de la existencia, como un siervo que ejerciera el robo y el saqueo para su señor; ahora se ha convertido en el amo, y puede borrar de su semblante la expresión de indignancia. Todo lo que hace ahora conlleva, en comparación con su antigua actividad, la disimulación, como la anterior conllevaba la caricatura. Copia la vida humana, pero la toma como una buena cosa, y parece darse por satisfecho con ella. Esa monstruosa viguería y andamiaje de los conceptos, a las que de por vida se aferra el hombre menesteroso para salvarse, para el intelecto liberado es sólo un tinglado y un juguete para sus obras de arte más osadas: y, cuando lo destruye y confunde los pedazos, y lo recompone irónicamente, apareando lo más ajeno y separando lo más próximo, pone de manifiesto que no necesita de aquellas muletas de la indignancia y que ahora ya no es por conceptos que se rige, sino por intuiciones. Ningún camino regular conduce desde esas intuiciones a la región de los esquemas espectrales, de las abstracciones: la palabra no está hecha para ellas, el hombre enmudece al verlas o habla en copia de metáforas prohibidas y ensamblados inauditos de conceptos, para corresponder de modo creador, aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de las antiguas barreras conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición presente.

Hay épocas en que el hombre racional y el hombre intuitivo conviven; uno en el temor de la intuición, el otro mofándose de la abstracción; tan irracional el último como poco artístico el primero. Ambos ambicionan señorear sobre la vida: éste, sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas mediante la previsión, la prudencia, el cálculo; aquél, no viendo esas necesidades, como “héroe desbordante de alegría”, y tomando como real solamente la vida disfrazada en la apariencias y la belleza. Toda vez que el hombre intuitivo, como en la antigua Grecia, maneja sus armas de manera más potente y victoriosa que su adversario, puede, si las circunstancias son favorables, configurarse una cultura y establecerse el dominio del arte sobre la vida; aquella disimulación, aquel rechazo de la indignancia, aquel esplendor de las intuiciones metafóricas y, sobre todo, aquella inmediatez del engaño acompañan todas las manifestaciones de una vida semejante. Ni la casa, ni el paso, ni la vestimenta, ni el cántaro de arcilla delatan que ha sido la necesidad la que los inventó: parece como si en todos ellos hubiera de expresarse una felicidad sublime y una serenidad olímpica

y, por decir así, un juego con lo serio. Mientras el hombre guiado por conceptos y abstracciones sólo conjura por medio de éstos la desgracia, sin extraer a la fuerza de las abstracciones la felicidad, mientras se empeña por estar libre del dolor lo más posible, el hombre intuitivo, instalado en medio de una cultura, consigue, ya de sus mismas intuiciones, además de la defensa ante los males, un flujo continuo de luz, serenidad y salud. Es cierto que sufre vivamente *cuando* sufre: y sufre a menudo, pues no sabe aprender de la experiencia y cae una y otra vez en el mismo pozo en que antes había caído. Es tan irracional en el sufrimiento como en la dicha, grita con fuerza y no encuentra consuelo.

¡Qué distinto se comporta el hombre estoico ante los mismos contratiempos, instruido por la experiencia y gobernándose por conceptos! Él, que no busca más que sinceridad, verdad, libertad de todo engaño y protección ante las sorpresas seductoras, ofrece ahora, en la desgracia, como el otro en la felicidad, la obra maestra de la disimulación; no lleva ya un rostro humano, palpitante y vivaz, sino una especie de máscara de facciones dignas y proporcionadas; no grita y ni siquiera altera su voz; cuando se descarga sobre él una buena nube de tormenta, se envuelve en su manto y se camina con paso lento bajo ella.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Nietzsche schopenhaueriano. 2) Centralidad de las fuerzas, lo inconsciente y lo irracional. 3) Descentramiento del hombre. 4) Pragmatismo. Teoría de la verdad como convención. 4) Teoría del sentido como metáfora de un estímulo sensorial. 5) Figuras contrapuestas del Hombre-intuitivo y del Hombre-racional utilizadas como conceptos filosóficos. 6) Idea del nihilismo como enfermedad de la vida. 7) La interpretación de las fuerzas. 8) Ética de la fuerza: la prueba del eterno retorno.

Problemas

1) ¿La valoración de la fuerza y de lo irracional no es un refinado placer de la razón? 2) ¿Qué tipo de validez puede pretender una filosofía que comprende la verdad como convención y el sentido como metáfora? 3) ¿Puede la filosofía, como el arte, buscar un efecto y no un conocimiento?

CAPÍTULO II

DESEO Y PASIÓN

INTRODUCCIÓN

A) Deseo

La representación que en la Antigüedad se hace el hombre de sí mismo es inseparable de la que posee del Cosmos como totalidad ordenada. Es dentro de este orden universal que procura hallar su propio lugar y su función. La realidad humana posee, sin embargo, un elemento que resiste a la exigencia de equilibrio y de armonía que emana de la razón. En efecto, el deseo habla un lenguaje que parece ser ajeno al orden de lo racional. Emparentado con la pasión, enfrenta al poder y se burla de todo argumento. El proyecto de someter el deseo a la razón es, por este motivo, tan antiguo como la filosofía. No es otra cosa lo que, por lo general, expresa el concepto griego de *sabiduría*.

Pensar el sentido del deseo no es, sin embargo, cosa fácil. A menudo no es el deseo lo que la filosofía ha pensado sino, en un deslizamiento apenas sensible, *el objeto* del deseo. La pregunta acerca de la significación del deseo, es decir de ese movimiento que nos lleva hacia una realidad que nos representamos como fuente posible de satisfacción –“el deseo es apetito por lo agradable”, escribía Aristóteles (*Acerca del alma*, libro II, §3)– se transforma entonces en pregunta sobre aquello que debiéramos desear. ¿Es algún valor superior (el Bien, la Verdad) o el placer, sin el cual no hay sabiduría posible? Las filosofías de Platón (428-347 a.C.) y Epicuro (341-270 a.C.) reflexionan, respectivamente, en estas dos direcciones.

Por su parte, Spinoza (1632-1677) responderá a la pregunta sobre la naturaleza del deseo, descentrándolo de la conciencia que de él posee el sujeto y prefigurando con ello el psicoanálisis contemporáneo. El filósofo propone una original ciencia de las afecciones que, buscando conservar la fuerza del deseo, intenta comprender los engranajes que lo articulan en lugar de –como sucede con Platón– un saber destinado a transformarlo o a superarlo. Con Spinoza el deseo deja de ser un déficit de la naturaleza humana, la expresión de alguna carencia original de realidad y el reclamo de ella y se convierte en la manifestación positiva de lo más esencial al hombre.

La confrontación entre deseo y razón parece inadecuada y absurda una ética del deseo cuando, con Hegel, se piensa el deseo como *un momento que atraviesa la conciencia* que hace su experiencia y no como algo exterior a ella. El deseo, dirá Hegel (1770-1831) es constitutivo del Yo humano; es *el deseo de otro deseo* lo que permite a la conciencia acceder a su humanidad y decir: “Yo”.

Numerosos diálogos de Platón abordan la cuestión del deseo, en particular el *Banquete* (o “Del amor”), el *Fedro* (o “De la belleza”) y el *Filebo*. En este último, Platón busca comprender su significación tomando como ejemplos el hambre y la sed: en ambos casos, concluye, se trata de la experiencia de una falta. Convendría decir, en virtud de lo que el análisis de estos ejemplos revela, que el deseo es siempre deseo de *un estado de compleción* a través de un objeto más que deseo de un objeto determinado; en efecto, el objeto no es más que un intermediario que promete conducirnos a dicho estado.

¿Dónde se origina este movimiento que busca a través del objeto la compleción? ¿Se origina en el cuerpo o en el alma? ¿Es preciso obedecer a todos nuestros deseos? ¿Disponemos de algún medio para, si fuera preciso, gobernarlos?

La filosofía ha pensado hasta el siglo XIX el ser como presencia plena: presencia total, por ejemplo, de la idea a la contemplación del alma, del dato a la intuición o del sentido a la conciencia; presencia plena, finalmente, de la conciencia a ella misma. En tanto esta plenitud nunca se realiza en el mundo, en tanto más bien vale como promesa, se explica la oposición típicamente griega entre el *Ser*, que se oculta y el *Aparecer* (o Parecer) que lo sugiere, a la vez que lo traiciona.

Este es el contexto ontológico en que podría inscribirse la teoría platónica sobre el deseo. En tanto el objeto del deseo es la plenitud, es decir, finalmente, el ser, nos perdemos en búsquedas inútiles cada vez que intentamos satisfacerlo en un mundo donde el ser está ausente. Por este motivo el deseo renace. La filosofía es entonces la posibilidad de descubrir, por detrás del abanico de los tan infinitos como vanos deseos del hombre por objetos ilusorios, la secreta unidad de todos ellos en un único deseo que es deseo de ser. La tarea de los amigos del saber consistirá en posibilitar una conversión del alma en los hombres que los substraiga de los inútiles e insaciables deseos por objetos sensibles: el alma que confundida los desea se comporta como un barril agujereado que se llena por un lado vaciándose por el otro. La filosofía ha de conducir los deseos a su supresión buscando su transformación en *deseo de presencia plena*, esto es, en *deseo de inmortalidad*.

El análisis platónico del amor nos lo ha de mostrar. ¿No es la inmortalidad, la presencia plena y definitiva, la derrota sobre la usura del tiempo lo que persigue el amor?

El amor admite dos formas pues, “Eros es un engendramiento en la belleza según el cuerpo y según el alma”. En su forma ordinaria el amor tiene como instrumento los cuerpos y la unión del hombre y la mujer engendra un viviente. Aun bajo esta forma inferior, el engendramiento “es asunto divino, es, en el viviente mortal, la presencia de aquello que es inmortal”. El objeto del amor “es [...] forzosamente la inmortalidad”.

El análisis del amor ha conducido a reconocer que su objeto verdadero no es el objeto inmediato —el amado, la amada— sino aquello que el objeto promete y permite: la inmortalidad. En su modalidad más elevada, *eros* es engendramiento al modo de las “bellas almas” que buscan a través del “amor intelectual” lo verdadero y así se educan y se hacen más bellas.

El conjunto de cuestiones y problemas que Platón plantea a propósito del misterio del deseo cristaliza finalmente alrededor del tema de la progresiva purificación del alma y de su parentesco con la eternidad. El deseo no es, pues, un obstáculo para esta filosofía sino por el contrario, bien orientado, constituye el único medio que pueda permitir reconquistar el elemento originario del alma en el *Topos Uranos*.

La filosofía misma no es más que un deseo, deseo de saber: sin deseo no hay filosofía. Ella comienza necesariamente con el reconocimiento de lo que conviene desear, esto es, con un saber del deseo. En esta perspectiva, filosofar no es sino aprender a desear aquello que se debe desear.

Sobre esta comprensión del ser humano como roído por la incompletud se edifica la ética platónica del deseo y, en última instancia, su teoría política. La profunda interpretación del deseo como manifestación de una falta de ser, la auto-comprensión del hombre que de ella resulta, no ha dejado de suscitar en el siglo XX preguntas que, lejos de invalidar el alcance del pensamiento platónico, atestiguan sobre su vigencia. El psicoanálisis, por ejemplo, ha formulado algunas de las más interesantes. ¿Es legítima la reducción de los diversos deseos a un único deseo? ¿No cambia de naturaleza el deseo tan pronto como se lo obliga a cambiar de objeto? La idea freudiana de un “destino de pulsiones” sostiene que, impedido de realizar su “destino” particular, el deseo –siempre determinado– se “sublima”, así como el yodo pasa a cierta temperatura del estado sólido al vapor. La cultura, sostiene Freud, ese producto propiamente humano, no es sino deseo que –contrariamente al deseo animal– ha sido impedido de cumplir su objetivo inicial y no el anhelo que secretamente habita en todos los deseos. ¿No lleva finalmente a la angustia cada deseo que no ha encontrado su satisfacción?

Opuesta al idealismo platónico, la filosofía eminentemente práctica de Epicuro –cuyas raíces abrevan en el pensamiento materialista y atomista de Demócrito y de Leucipo (siglos V y IV a.C.)– afirma el carácter puramente material de toda realidad, incluida la del alma. Su particular ética del deseo –un conjunto de prescripciones que buscan ayudarnos a vivir con sabiduría– se apoya en unos pocos conceptos que conviene presentar. Epicuro concibe la sensación (*aisthesis*) como el elemento concreto que por vía de nuestros sentidos nos pone en acuerdo armonioso con la naturaleza. La sensación es pues un elemento objetivo y real y no subjetivo y relativo a cada individuo y a cada situación. El placer (*hedoné*), por su parte, es el objetivo fundamental del viviente, el principio natural que debe animar las acciones de toda vida que busque la felicidad. En efecto, Epicuro comprende el placer como el estado afectivo que nos permite incorporarnos y participar plenamente en aquello que la naturaleza nos ofrece.

El universo es ontológicamente homogéneo y es por este motivo que el hombre comparte con el resto de los elementos una misma materia, los átomos, realidades últimas e indivisibles en que consiste todo lo que es (una exposición sintética de la concepción que posee Epicuro de la naturaleza se encuentra en su *Carta a Heródoto*). A partir de esta comprensión puramente física del cosmos el filósofo propone una

ética que debería permitir al hombre conquistar la *ataraxia*, esto es, un estado de ausencia total de inquietudes en el alma.

La inquietud más importante que afecta al hombre y perturba sus decisiones se origina en su temor a la muerte. El temor a la muerte, afirma Epicuro, es el mayor obstáculo para una vida feliz, en tanto constituye *la fuente de todos nuestros deseos equivocados*: los deseos de posesiones y de prestigio se explican, por ejemplo, por el miedo a la muerte y la consiguiente voluntad de aferrarse a algo seguro que este miedo suscita. El deseo de inmortalidad –que anima a la filosofía platónica– tiene su origen en el prejuicio de que la muerte es un mal. Es ese temor infundado el que no nos permite gozar con plenitud de las alegrías que nos ofrece esta vida efímera.

En la carta a su discípulo Meneceo, Epicuro formula la idea de que la muerte, supuestamente el mayor mal para el hombre, *no es nada*: en tanto nuestras sensaciones son el origen de todo bien y de todo mal, la muerte no puede ser ni un bien ni un mal para quien ya no siente.

Por consiguiente, el temor a la muerte –con la que nunca nos cruzamos, pues “mientras existimos la muerte no está y cuando ella está nosotros ya no estamos” – debe dejar de ser el mayor obstáculo para una vida feliz y la fuente de los más graves errores en las decisiones que tomamos respecto de nuestras vidas.

Por otra parte, en tanto el deseo es el origen de todos nuestros placeres, una teoría acerca del correcto uso de nuestros deseos se vuelve necesaria. Sin duda, como en Platón, el deseo ha de ser disciplinado por la razón pues la sabiduría consiste en beneficiarse de un placer estable y medido: *no todo placer es deseable*. En efecto, un placer intenso e inmediato podría ser el origen de una larga vida de desdichas. De modo inverso, una acción no placentera puede abrirnos a una vida dichosa. Mientras *la naturaleza sirva de criterio* no hay riesgos de caer en la desmesura: la naturaleza es ella misma orden y medida. El cuerpo, en tanto es natural, no ha de ser menospreciado, contrariamente a lo que sucede en el platonismo. Sus apetitos y exigencias son en todo naturales y es preciso satisfacerlos. Y si hay abusos y ciertos desórdenes, estos no provienen del cuerpo mismo sino *de representaciones falsas, de vanas opiniones*, por lo general, originadas en el temor a la muerte. El naturalismo de Epicuro busca una métrica adecuada del placer y la encuentra estableciendo una jerarquía en nuestros deseos.

Hay deseos *naturales* –esto es, que corresponden a necesidades reales del cuerpo– que además son *necesarios*: tales deseos encuentran su límite natural, como la sed encuentra su saciedad al beberse agua. Otros deseos naturales, en cambio, *no son necesarios*. Considérese por ejemplo el deseo de satisfacer la sed bebiendo alcohol: una vez la sed suprimida el deseo de beber continúa y se pone en evidencia que en este caso se carece de un límite natural. Hay, por fin, deseos que *no son ni naturales ni necesarios*: aquellos que son “productos de una vana opinión” (el deseo de inmortalidad, el deseo de gloria, el deseo de bienes superfluos).

La sabiduría de una vida, la salud del cuerpo y la serenidad del alma, pasa por reprimir todos estos deseos vanos. Pero para obtener éxito en esta empresa es

preciso que, además de una sólida voluntad, el alma se ejercite en el conocimiento de las cosas de la naturaleza (entre las que figura el cuerpo y el alma): el control del deseo, comprendido como un arte de vivir, requiere en efecto que se abandonen todos los mitos y falsas representaciones que separan al hombre de la naturaleza a la que pertenece.

Hegel comprende el deseo como el origen del Yo. En efecto, la conciencia sólo puede dirigirse sobre ella misma y decir “Yo” –como sucede en el hombre– *a condición de dirigirse previamente sobre un objeto exterior*. La conciencia de sí, no es pues algo dado inmediatamente *sino algo mediato*. De modo espontáneo, toda conciencia se encuentra perdida en el objeto de su contemplación. Es el objeto y no el sujeto lo que se vuelve consciente en el acto de conocer: el Yo aún no se ha manifestado.

En tanto una conciencia carezca de aquel objeto exterior, en tanto permanezca encerrada en sí, no le será posible acceder a la autoconciencia. Sólo realizará entonces la identidad “vacía” Yo=Yo. Sumida en sí misma, sin investirse en algún objeto, la conciencia es una pura “tautología” sin movimiento, *una pura abstracción*. Para comprenderlo nos bastaría concebir, si esto fuera posible, una conciencia que no fuera conciencia de nada. Hegel comprende la autoconciencia *como un movimiento*: como el retorno sobre sí de la conciencia que ha investido un objeto, por ejemplo, en el acto del conocimiento.

La identidad de la conciencia, su Yo no es, por consiguiente, el punto de partida sino un resultado, aquello que la conciencia debe conquistar. En total oposición a Descartes, Hegel afirma que la conciencia de sí no es dada intuitivamente, es decir inmediatamente, como substancia, *sino a través de un reconocimiento*. Ella es retorno sobre sí a partir del otro. Ella es, dicho de otro modo, posición del otro y luego su negación, retorno sobre sí: sólo aprendo quién soy realmente si tomo conciencia a través del acto por el que conozco el mundo.

¿Cuál es la razón por la que la conciencia deja la contemplación de lo otro en la que se encontraba sumida? ¿Qué fuerza la arranca del objeto en que está perdida y la empuja a emprender su retorno sobre sí? *El deseo*, responde Hegel. Es el deseo el que transforma al acto de conocimiento en un sujeto opuesto a un objeto y capaz de decir “Yo”. El Yo humano es el Yo del deseo.

El deseo es ese movimiento de la conciencia que consiste en la posición del otro y en su posterior negación, su supresión o su asimilación. “La conciencia de sí está segura de sí misma, sólo por la supresión de este Otro que se presenta a ella como vida independiente; ella es deseo” (*Fenomenología del espíritu*).

Consideremos como ejemplo el apetito: en un primer momento, ante el objeto del deseo, la contemplación sólo hace existir al objeto deseado; enseguida, el deseo provocando un retorno sobre sí engendra la autoconciencia; finalmente, sobreviene la negación del objeto, su transformación, su asimilación a través del acto de la alimentación. Podría decirse también que la destrucción de la realidad objetiva a través de la acción que ha desencadenado el deseo ha hecho nacer una realidad subjetiva. El sujeto ha nacido por interiorización o asimilación de una realidad exterior.

Pero dado que *el origen del deseo es el cuerpo*, la vida animal, resulta que la vida humana, aquella que dice “Yo”, sólo puede mantenerse viva al interior de una vida animal.

Hegel afirma que este deseo que niega, transforma o consume, si bien es todavía condición necesaria, no es condición suficiente para engendrar lo humano. Lo que ha producido este deseo que arranca al sujeto del objeto natural y lo repliega sobre sí no es en rigor un Yo, *sino apenas un sentimiento de sí*. Un simple sentimiento inmediato, como el que posee el animal de su propia existencia. Es que este sentimiento de sí que ha nacido de la satisfacción de un deseo *posee la misma calidad que aquello de lo que se ha nutrido, que aquel no-Yo que ha asimilado o integrado*. Así pues, si el objeto del deseo era un ser natural, lo que el movimiento del deseo constituye es un Yo cosificado, una suerte de Yo animal y viviente que todavía no es humano. Un sentimiento de sí no es una verdadera autoconciencia.

Observemos además que el consumo del objeto en vistas a lograr la apropiación de sí de la conciencia desemboca exactamente en lo contrario que se esperaba. En efecto, por el consumo del objeto, mi deseo renace y queda eternamente atado al objeto y dependiente de éste: “la conciencia de sí, escribe Hegel, no puede suprimir el objeto a través de su relación negativa con él; con ella más bien lo reproduce tanto como reproduce el deseo.” (*Fenomenología del Espíritu*).

¿Cuál es el requisito para que del deseo surja un verdadero yo y no un sentimiento? *Que el objeto del deseo sea no natural*.

El único “objeto” no natural que puede satisfacer a esta exigencia es *otro deseo*. En efecto, sólo el deseo, en tanto es la presencia de la ausencia de una realidad, difiere de la cosa natural. Así pues, *sólo cuando el deseo toma como objeto a otro deseo, engendra un Yo humano*. Es preciso entonces que la conciencia deje de comportarse de modo bulímico, deje de dirigirse sobre el objeto natural para consumirlo, si quiere ser un Yo.

Sólo dándose un objeto igual a ella, *otro deseo*, podrá la conciencia encontrarse a sí misma en ese objeto. La conciencia del hombre, conciencia de sí, *es deseo de otro deseo*. Y esto significa *deseo de ser deseada, deseo de reconocimiento*. Sólo por desear este objeto particular que es *el deseo del otro* se distingue el deseo humano del deseo animal. Se pone entonces en evidencia que el hombre sólo puede reconocerse a sí mismo como un Yo a través de otra conciencia de sí.

El deseo propiamente humano no desea consumir sino, más bien, ser reconocido; desea que el deseo del otro se dirija sobre él y preservar su deseo en lugar de consumirlo. ¿No es este el motor del amor?

Sólo a condición de afirmar al Otro como un ser libre e independiente de mí, sólo a condición de desear que su libre deseo sea deseo de mi deseo, puedo acceder a mí mismo como humano. El objetivo último del deseo es pues el reconocimiento de sí por el deseo del otro. Y esta lógica del deseo que Hegel describe exige para su cumplimiento que haya *reciprocidad*: el reconocimiento sólo es posible como reconocimiento del otro por mí, y de mí por el otro. Así es como una codependencia

originaria funda la posibilidad de la intersubjetividad: sólo a condición de desear la libertad del otro puedo garantizar mi propia libertad; *sólo a condición de querer la conciencia de sí del otro alcanzo la mía, es decir, mi humanidad.*

Queda explicitada con lo anterior la distinción entre necesidad animal y deseo humano. El hombre, piensa Hegel, vive en un mundo de deseos, unido a otros deseos y así unido a otros hombres. *El deseo nos introduce en la dialéctica del reconocimiento. La necesidad, por el contrario, en la lógica del consumo.*

La concepción hegeliana del deseo, contrariamente a la concepción griega, no proclama la necesidad de someter el deseo al poder organizador y disciplinario de la razón. Es que la experiencia que hace el deseo en la lógica del consumo le ha de bastar para superarse y volverse humano, para constituir un Yo. *La razón no es una potencia exterior al deseo*, susceptible de oponerse o de entrar en relación con él. En efecto, el renacer constante del deseo de objeto tras el consumo ha de tener como consecuencia que la conciencia comprenda que su verdadera realización sólo puede tener lugar bajo la forma de deseo de otro deseo.

Obsérvese sin embargo que, contra la concepción schopenhaueriana del deseo que pasando por Nietzsche desemboca en la doctrina freudiana, Hegel no sólo afirma el lazo indisoluble entre deseo y razón, sino también, entre deseo y conciencia.

B) Pasión

El término pasión posee al menos dos sentidos. El pensamiento clásico ha insistido en la *pasividad* que caracteriza la experiencia de toda pasión. En este primer sentido la pasión ha sido comprendida como teniendo su origen en la misteriosa unión de cuerpo y alma y en el padecer que inevitablemente comporta. Esta unión hace de la pasión una afección propia del hombre: ni unos puros espíritus como los dioses –enteramente activos– ni los animales –puros cuerpos pasivos como lo son los mecanismos– pueden sufrir de ella. Ha de haber, en efecto, un alma unida a un cuerpo.

El Romanticismo, por el contrario, ha subrayado el lado activo de la pasión, la convergencia voluntaria de todas las fuerzas del hombre en una única dirección y con un único fin. La pasión, comprendida en este segundo sentido, es aquello que sostiene y hace posible todas las grandes empresas del hombre.

Los estoicos referían con este término a una afección padecida por el alma (*pathos*) capaz de alterar la tendencia natural (*hormè*) que garantiza la conservación del ser. La pasión es una enfermedad: el deseo apasionado de gloria es un mal del espíritu del mismo modo que una caries es un mal del cuerpo.

¿Cómo nacen las pasiones? Las pasiones no son algo natural sino que provienen de juicios erróneos que resultan de un uso inadecuado de nuestras representaciones: el apasionado no sabe distinguir entre *aquello que depende de él y aquello que no depende de él*. Por otra parte ignora que *la necesidad gobierna el cosmos*. Así es cómo, en su ignorancia, desconociendo su pertenencia a la totalidad y su inscripción en un destino, se toma a sí mismo por ley fundamental.

Sólo a condición de “reconocer la necesidad –afirma Epicteto (55-135 d.C.) – se puede pasar del régimen de la pasión al régimen de la razón, de la ignorancia al conocimiento”.

Al apasionado se opone el sabio, aquel que, declarándose indiferente respecto de todo placer no lo busca como si fuese un bien pero tampoco le teme como si fuese un mal.

Como en Platón o en Aristóteles, el mal estoico –la pasión– *se origina en el alma misma*, en su desarreglo interior, en el hecho de que no sea el orden justo el que regule el funcionamiento de sus diversas partes (de modo muy general, pueden reducirse a dos: parte razonante, parte deseante).

Cuando con Descartes se afirma la *homogeneidad* del alma, es decir, su ausencia de partes (*Las pasiones del alma*), el origen de la pasión va a ser atribuido al cuerpo: “Podemos llamar pasiones –escribe Descartes– a los pensamientos que son [...] excitados en el alma sin intervención de la voluntad, y por consecuencia, sin ninguna acción que provenga de ésta, por las solas impresiones que están en el cerebro, pues todo lo que no es acción es pasión.” (Carta a Elisabeth, 6 de octubre de 1645).

Esta manera de comprender la pasión –que la opone a la felicidad– domina hasta el siglo XVIII. Kant será, al modo de la tradición, un crítico severo de la pasión. No tanto porque impida la felicidad como porque es obstáculo para la moralidad. La particular “lógica” del apasionado, la racionalización *a posteriori* de sus sentimientos, la voluntad obstinada de permanecer en ellos, la sordera total ante la razón, la aniquilación de toda libertad en su espíritu, es lo que Kant condena: “Las pasiones –escribe– son una gangrena para la razón pura práctica, y la mayor parte del tiempo son incurables: pues el enfermo no quiere ser curado [...] las pasiones causan el mayor perjuicio a la libertad” (Kant, *Antropología*, §80-81)

En Rousseau (por ejemplo, en *La nueva Eloisa*, 1761) y en el romanticismo de Goethe (*Las penas del joven Werther*, 1774) comienza a tener lugar una inversión de los valores de la tradición clásica: con ellos la exaltación del valor de la pasión impone la idea de que la pasión es la única razón de vivir.

La instauración filosófica de la pasión como valor positivo llegará con Hegel, quien la define como el “*entramado del gran tapiz que constituye la historia universal*”.

La pasión es la materia que nutre toda gran acción y sostiene sus fines: “Ninguna acción se ha llevado a cabo sin el interés de quienes participan en ella –escribe Hegel– [...]. Nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión.” ¿Cómo es que esta exaltación irracional y ciega de lo individual que es la pasión puede asumir el papel de materia de lo universal? ¿Cómo es que a partir de las acciones y empresas egoístas y arbitrarias que sostiene la pasión en cada hombre se produce una Historia coherente y racional?

Cada individuo –impulsado por la pasión– busca realizar sus propios fines egoístas y se muestra en parte indiferente al interés general. Esta es la ley que regula las acciones individuales. Y sin embargo el torbellino de intereses contradictorios

sostenidos por la pasión de los hombres, afirma Hegel, desemboca en una ley universal y necesaria. Todas las energías puestas por el individuo para satisfacer sus fines egoístas resultan, sin que éste lo sepa, en un beneficio para la totalidad. Es la Razón la que se sirve de los hombres para realizar sus propios fines, sus fines universales, y lo hace a través de los fines individuales y contradictorios de aquellos. Así es como se concilia el interés individual y el interés universal a través de la “astucia de la Razón” y *se explica la posibilidad de una libertad particular en un contexto de determinismo universal*.

Del mismo modo que en los análisis del economista Adam Smith sobre la oferta y la demanda, del egoísmo de las partes que concurren al mercado exigiendo cada una la maximización de sus beneficios resulta finalmente el precio más razonable, el precio “justo”, así la Razón logra, sirviéndose de las pasiones individuales, imponer sus propios designios.

La “astucia de la Razón” consiste en que la Razón deja actuar libremente las pasiones y a través de ellas puede jugarse la dialéctica en que el Espíritu accede progresivamente a la conciencia de sí. Este movimiento no es otra cosa que la Historia. Así es como finalmente, en la filosofía de Hegel, los actores de la Historia no son los individuos particulares sino los diferentes pueblos con sus realizaciones concretas: sus culturas, sus artes, sus ciencias, sus religiones. Sin saberlo, los pueblos son “los medios e instrumentos de una cosa más elevada, más vasta, que ellos ignoran y cumplen inconscientemente.” La pasión de los pueblos es, sin que éstos lo sepan, el medio que posee el “genio del universo para cumplir su propio fin”.

SELECCIÓN DE TEXTOS

PLATÓN, *FEDRO*, TRADUCCIÓN DE PATRICIO DE AZCÁRATE, 246A-252C. Tomado de <http://www.filosofia.org>

Ocupémonos ahora del alma en sí misma. Para decir lo que ella es, sería preciso una ciencia divina y desenvolvimientos sin fin. Para hacer comprender su naturaleza por una comparación, basta una ciencia humana y algunas palabras. Digamos, pues, que el alma se parece a las fuerzas combinadas de un tronco de caballos y un cochero; los corceles y los cocheros de las almas divinas son excelentes y de buena raza, pero, en los demás seres, su naturaleza está mezclada de bien y de mal. Por esta razón, en la especie humana, el cochero dirige dos corceles, el uno excelente y de buena raza, y el otro muy diferente del primero y de un origen también muy diferente; y un tronco semejante no puede dejar de ser penoso y difícil de guiar.

¿Pero cómo, entre los seres animados, unos son llamados mortales y otros inmortales? Esto es lo que conviene esclarecer. El alma universal rige la materia inanimada, y hace su evolución en el universo, manifestándose bajo mil formas diversas. Cuando es perfecta y alada, campea en lo más alto de los cielos, y gobierna el orden universal. Pero cuando ha perdido sus alas, rueda en los espacios infinitos, hasta que se adhiere a alguna cosa sólida, y fija allí su estancia; y cuando ha revestido un cuerpo terrestre, que desde aquel acto, movido por la fuerza, que le comunica, parece moverse por sí mismo, esta reunión de alma y cuerpo se llama un ser vivo, con el aditamento de ser mortal. En cuanto al nombre de inmortal, el razonamiento no puede definirlo, pero nosotros nos lo imaginamos; y sin haber visto jamás la sustancia a la que este nombre conviene, y sin comprenderla suficientemente, conjeturamos que un ser inmortal es el formado por la reunión de un alma y de un cuerpo unidos de toda eternidad. Pero sea lo que Dios quiera, y dígame lo que se quiera, para nosotros basta que expliquemos, cómo las almas pierden sus alas. He aquí quizá la causa.

La virtud de las alas consiste en llevar lo que es pesado hacia las regiones superiores, donde habita la raza de los dioses, siendo ellas participantes de lo que es divino más que todas las cosas corporales. Es divino todo lo que es bello, bueno, verdadero, y todo lo que posee cualidades análogas, y también lo es lo que nutre y fortifica las alas del alma; y todas las cualidades contrarias como la fealdad, el mal, las ajan y echan a perder. El Señor omnipotente, que está en los cielos, Júpiter, se adelanta el primero, conduciendo su carro alado, ordenando y vigilándolo todo. El ejército de los dioses y de los demonios le sigue, dividido en once tribus; porque de las doce divinidades supremas sólo Vesta queda en el palacio celeste; las once restan-

tes, en el orden que les está prescrito, conducen cada una la tribu que preside. ¡Qué encantador espectáculo nos ofrece la inmensidad del cielo, cuando los inmortales bienaventurados realizan sus revoluciones llenando cada uno las funciones que les están encomendadas! Detrás de ellos marchan los que quieren y pueden servirles, porque en la corte celestial está desterrada la envidia. Cuando van al festín y banquete que les espera, avanzan por un camino escarpado hasta la cima más elevada de la bóveda de los cielos. Los carros de los dioses, mantenidos siempre en equilibrio por sus corceles dóciles al freno, suben sin esfuerzo; los otros caminan con dificultad, porque el corcel malo pesa sobre el carro inclinado y le arrastra hacia la tierra, si no ha sido sujetado por su cochero. Entonces es cuando el alma sufre una prueba y sostiene una terrible lucha. Las almas de los que se llaman inmortales, cuando han subido a lo más alto del cielo, se elevan por cima de la bóveda celeste y se fijan sobre su convexidad; entonces se ven arrastradas por un movimiento circular, y contemplan durante esta evolución lo que se halla fuera de esta bóveda, que abraza el universo.

Ninguno de los poetas de este mundo ha celebrado nunca la región que se extiende por cima del cielo; ninguno la celebrará jamás dignamente. He aquí, sin embargo, lo que es, porque no hay temor de publicar la verdad, sobre todo, cuando se trata de la verdad. La esencia sin color, sin forma, impalpable, no puede contemplarse sino por la guía del alma, la inteligencia; en torno de la esencia está la estancia de la ciencia perfecta que abraza la verdad toda entera. El pensamiento de los dioses, que se alimenta de inteligencia y de ciencia sin mezcla, como el de toda alma ávida del alimento que le conviene, gusta ver la esencia divina de que hacía tiempo estaba separado, y se entrega con placer a la contemplación de la verdad, hasta el instante en que el movimiento circular la lleve al punto de su partida. Durante esta revolución, contempla la justicia en sí, la sabiduría en sí, no esta ciencia que está sujeta a cambio y que se muestra diferente según los distintos objetos, que nosotros, mortales, queremos llamar seres, sino la ciencia, que tiene por objeto el ser de los seres. Y cuando ha contemplado las esencias y está completamente saciado, se sume de nuevo en el cielo y entra en su estancia. Apenas ha llegado, el cochero conduce los corceles al establo, en donde les da ambrosía para comer y néctar para beber. Tal es la vida de los dioses.

Entre las otras almas, la que sigue a las almas divinas con paso más igual y que más las imita, levanta la cabeza de su cochero hasta las regiones superiores, y se ve arrastrada por el movimiento circular; pero, molestada por sus corceles, apenas puede entrever las esencias. Hay otras, que tan pronto suben, como bajan, y que arrastradas acá y allá por sus corceles, aperciben ciertas esencias y no pueden contemplarlas todas. En fin, otras almas siguen de lejos, aspirando como las primeras a elevarse hacia las regiones superiores, pero sus esfuerzos son impotentes, están como sumergidas y errantes en los espacios inferiores, y, luchando con ahínco por ganar terreno, se ven entorpecidas y completamente abatidas; entonces ya no hay más que confusión, combate y lucha desesperada: y por la poca maña de

sus cocheros, muchas de estas almas se ven lisiadas, y otras ven caer una a una las plumas de sus alas; todas, después de esfuerzos inútiles e impotentes para elevarse hasta la contemplación del ser absoluto, desfallecen, y en su caída no les queda más alimento que las conjeturas de la opinión. Este tenaz empeño de las almas por elevarse a un punto desde donde puedan descubrir la llanura de la verdad, nace de que sólo en esta llanura pueden encontrar un alimento capaz de nutrir la parte más noble de sí mismas, y de desenvolver las alas que llevan al alma lejos de las regiones inferiores. Es una ley de Adrasto, que toda alma que ha podido seguir al alma divina y contemplar con ella alguna de las esencias, esté exenta de todos los males hasta un nuevo viaje, y si su vuelo no se debilita, ignorará eternamente sus sufrimientos. Pero cuando no puede seguir a los dioses, cuando por un extravío funesto, llena del impuro alimento del vicio y del olvido, se entorpece y pierde sus alas, entonces cae en esta tierra; una ley quiere que en esta primera generación y aparición sobre la tierra no anime el cuerpo de ningún animal.

El alma que ha visto, lo mejor posible, las esencias y la verdad, deberá constituir un hombre, que se consagrará a la sabiduría, a la belleza, a las musas y al amor; la que ocupa el segundo lugar será un rey justo o guerrero o poderoso; la de tercer lugar, un político, un financiero, un negociante; la del cuarto, un atleta infatigable o un médico; la del quinto, un adivino o un iniciado; la del sexto, un poeta o un artista; la del séptimo, un obrero o un labrador; la del octavo, un sofista o un demagogo; la del noveno, un tirano. En todos estos estados, a todo el que ha practicado la justicia, le espera después de su muerte un destino más alto; el que la ha violado cae en una condición inferior. El alma no puede volver a la estancia de donde ha partido, sino después de un destierro de diez mil años: porque no recobra sus alas antes, a menos que haya cultivado la filosofía con un corazón sincero o amado a los jóvenes con un amor filosófico. A la tercera revolución de mil años, si ha escogido tres veces seguidas este género de vida, recobra sus alas y vuela hacia los dioses en el momento en que la última, a los tres mil años, se ha realizado. Pero las otras almas, después de haber vivido su primera existencia, son objeto de un juicio: y una vez juzgadas, las unas descienden a las entrañas de la tierra para sufrir allí su castigo; otras, que han obtenido una sentencia favorable, se ven conducidas a un paraje del cielo, donde reciben las recompensas debidas a las virtudes que hayan practicado durante su vida terrestre. Después de mil años, las unas y las otras son llamadas para un nuevo arreglo de las condiciones que hayan de sufrir, y cada una puede escoger el género de vida que mejor le parezca. De esta manera el alma de un hombre puede animar una bestia salvaje, y el alma de una bestia animar un hombre, con tal que éste haya sido hombre en una existencia anterior. Porque el alma que no ha vislumbrado la verdad, no puede revestir la forma humana. En efecto, el hombre debe comprender lo general; es decir, elevarse de la multiplicidad de las sensaciones a la unidad racional. Esta facultad no es otra cosa que el recuerdo de lo que nuestra alma ha visto, cuando seguía al alma divina en sus evoluciones, cuando, echando una mirada desdeñosa sobre lo que nosotros llamamos seres, se elevaba a

la contemplación del verdadero ser. Por esta razón es justo que el pensamiento del filósofo tenga sólo alas, pensamiento que se liga siempre cuanto es posible por el recuerdo a las esencias, a que Dios mismo debe su divinidad. El hombre que sabe servirse de estas reminiscencias, está iniciado constantemente en los misterios de la infinita perfección, y sólo se hace él mismo verdaderamente perfecto. Desprendido de los cuidados que agitan a los hombres, y curándose sólo de las cosas divinas, el vulgo pretende sanarle de su locura y no ve que es un hombre inspirado.

A esto tiende todo este discurso sobre la cuarta especie de delirio. Cuando un hombre percibe las bellezas de este mundo y recuerda la belleza verdadera, su alma toma alas y desea volar; pero sintiendo su impotencia, levanta, como el pájaro, sus miradas al cielo, desprecia las ocupaciones de este mundo, y se ve tratado como insensato. De todos los géneros de entusiasmo este es el más magnífico en sus causas y en sus efectos para el que lo ha recibido en su corazón, y para aquel a quien ha sido comunicado; y el hombre que tiene este deseo y que se apasiona por la belleza, toma el nombre de amante. En efecto, como ya hemos dicho, toda alma humana ha debido necesariamente contemplar las esencias, pues de no ser así, no hubiera podido entrar en el cuerpo de un hombre. Pero los recuerdos de esta contemplación no se despiertan en todas las almas con la misma facilidad; una no ha hecho más que entrever las esencias; otra, después de su descenso a la tierra, ha tenido la desgracia de verse arrastrada hacia la injusticia por asociaciones funestas, y olvidar los misterios sagrados que en otro tiempo había contemplado. Un pequeño número de almas son las únicas que conservan con alguna claridad este recuerdo. Estas almas, cuando perciben alguna imagen de las cosas del cielo, se llenan de turbación y no pueden contenerse, pero no saben lo que experimentan, porque sus percepciones no son bastante claras. Y es que la justicia, la sabiduría y todos los bienes del alma, han perdido su brillantez en las imágenes que vemos en este mundo. Entorpecidos nosotros mismos con órganos groseros, apenas pueden algunos, aproximándose a estas imágenes, reconocer ni aun el modelo que ellas representan. Nos estuvo reservado contemplar la belleza del todo radiante, cuando, mezclados con el coro de los bienaventurados, marchábamos con las demás almas en la comitiva de Júpiter y de los demás dioses, gozando allí del más seductor espectáculo; e iniciados en los misterios, que podemos llamar divinos, los celebrábamos exentos de la imperfección y de los males, que en el porvenir nos esperaban, y éramos admitidos a contemplar estas esencias perfectas, simples, llenas de calma y de beatitud, y las visiones que irradiaban en el seno de la más pura luz; y, puros nosotros, nos veíamos libres de esta tumba que llamamos nuestro cuerpo, y que arrastramos con nosotros, como la ostra sufre la prisión que la envuelve.

Deben disimularse estos rodeos, debidos al recuerdo de una felicidad que no existe y que echamos de menos. En cuanto a la belleza, ella brilla, como ya he dicho, entre todas las demás esencias, y en nuestra estancia terrestre, donde lo eclipsa todo con su brillantez, la reconocemos por el más luminoso de nuestros sentidos. La vista es, en efecto, el más sutil de todos los órganos del cuerpo. No puede, sin

embargo, percibir la sabiduría, porque sería increíble nuestro amor por ella, si su imagen y las imágenes de las otras esencias, dignas de nuestro amor, se ofreciesen a nuestra vista, tan distintas y tan vivas como son. Pero al presente sólo la belleza tiene el privilegio de ser a la vez un objeto tan sorprendente como amable. El alma que no tiene un recuerdo reciente de los misterios divinos, o que se ha abandonado a las corrupciones de la tierra, tiene dificultad en elevarse de las cosas de este mundo hasta la perfecta belleza por la contemplación de los objetos terrestres, que llevan su nombre; antes bien, en vez de sentirse movida por el respeto hacia ella, se deja dominar por el atractivo del placer, y, como una bestia salvaje, violando el orden eterno, se abandona a un deseo brutal, y en su comercio grosero no teme, no se avergüenza de consumir un placer contra naturaleza. Pero el hombre, que ha sido perfectamente iniciado, que contempló en otro tiempo el mayor número de esencias, cuando ve un semblante que remeda la belleza celeste o un cuerpo que le recuerda por sus formas la esencia de la belleza, siente por lo pronto como un temblor, y experimenta los terrores religiosos de otro tiempo; y fijando después sus miradas en el objeto amable, le respeta como a un Dios, y si no temiese ver tratado su entusiasmo de locura, inmolaría víctimas al objeto de su pasión, como a un ídolo, como a un Dios. A su vista, semejante a un hombre atacado de la fiebre, muda de semblante, el sudor inunda su frente, y un fuego desacostumbrado se infiltra en sus venas; en el momento en que ha recibido por los ojos la emanación de la belleza siente este dulce calor que nutre las alas del alma; esta llama hace derretir la cubierta, cuya dureza les impedía hacía tiempo desenvolverse. La afluencia de este alimento hace que el miembro, raíz de las alas, cobre vigor, y las alas se esfuerzan por derramarse por toda el alma, porque primitivamente el alma era toda alada. En este estado, el alma entra en efervescencia e irritación; y esta alma, cuyas alas empiezan a desarrollarse, es como el niño, cuyas encías están irritadas y embotadas por los primeros dientes. Las alas, desenvolviéndose, le hacen experimentar un calor, una dentera, una irritación del mismo género. En presencia de un objeto bello recibe las partes de belleza que del mismo se desprenden y emanan, y que han hecho dar al deseo el nombre de *imeros*, experimenta un calor suave, se reconoce satisfecho y nada en la alegría. Pero cuando está separada del objeto amado, el fastidio la consume, los poros del alma por donde salen las alas se desecan, se cierran, de suerte que no tienen ya salida. Presa del deseo y encerradas en su prisión, las alas se agitan, como la sangre se agita en las venas; hacen empuje en todas direcciones, y el alma, aguijoneada por todas partes se pone furiosa y fuera de sí de tanto sufrir, mientras el recuerdo de la belleza la inunda de alegría. Estos dos sentimientos la dividen y la turban, y en la confusión a que la arrojan tan extrañas emociones, se angustia, y en su frenesí no puede, ni descansar de noche, ni gozar durante el día de alguna tranquilidad; y antes bien, llevada por la pasión, se lanza a todas partes donde cree encontrar su querida belleza. Ha vuelto a verla; ha recibido de nuevo sus emanaciones; en el momento se vuelven a abrir los poros que estaban obstruidos, respira y no siente ya el aguijón del dolor, y gusta durante estos cortos instantes el placer más encantador. Así es, que el

amante no quiere separarse de la persona que ama, porque nada le es más precioso que este objeto tan bello; madre, hermano, amigos, todo lo olvida; pierde su fortuna abandonada sin experimentar la menor sensación; deberes, atenciones que antes tenía complacencia en respetar, nada le importan; consiente ser esclavo y adormecerse, con tal que se vea cerca del objeto de sus deseos; y si adora al que posee la belleza, es porque sólo en él encuentra alivio a los tormentos que sufre.

A esta afección, precioso joven, los hombres la llaman amor; los dioses le dan un nombre tan singular, que quizá te haga sonreír. Algunos homerianos nos citan, según creo, dos versos de su poeta, que han conservado, uno de los cuales es muy injurioso al amor y verdaderamente poco conveniente. “Los mortales le llaman Eros, el dios alado; los inmortales le llaman el Pteros, el que da alas”. Se puede admitir o desechar la autoridad de estos dos versos; siempre es cierto que la causa y la naturaleza de la afección de los amantes son tales como yo las he descrito.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Significación ontológica del deseo. 2) Deseo y conocimiento. 3) El hombre, deseo de realidad. 4) La filosofía como deseo.

Problemas

1) ¿Son los múltiples y diversos deseos expresiones ingenuas de un único deseo? 2) ¿La filosofía busca el fin del deseo? ¿El fin del deseo no es un deseo del fin? 3) El deseo es testimonio de incompletud o de irrealidad; sin embargo, ¿es el deseo, por sí mismo, incompleto e irreal? 4) ¿Es posible convertir el *pathos* en *logos*?

EPICURO, *CARTA A MENECEO*, EDICIÓN DE R. OJEA Y A. OLABUENAGA. Tomado de <http://www.ideasapiens.com>

Que ninguno por ser joven vacile en filosofar, ni por llegar a la vejez se canse de filosofar. Pues no hay nadie demasiado prematuro ni demasiado retrasado en lo que concierne a la salud de su alma. El que dice que el tiempo de filosofar no le ha llegado o le ha pasado ya es semejante al que dice que todavía no le ha llegado o que ya ha pasado el tiempo para la felicidad. Así que deben filosofar tanto el joven como el viejo; éste para que, en su vejez, rejuvenezca en los bienes por la alegría de lo vivido; aquél, para que sea joven y viejo al mismo tiempo por su intrepidez frente al futuro. Es, pues, preciso que nos ejercitemos en aquello que produce la felicidad, si es cierto que, cuando la poseemos, lo tenemos todo y cuando nos falta, lo hacemos todo por tenerla.

Practica y ejercita todos los principios que continuamente te he recomendado, teniendo en cuenta que son los elementos de la vida feliz. Antes de nada, considera a la divinidad como un ser incorruptible y dichoso –tal como lo suscribe la noción común de la divinidad– y no le atribuyas nada ajeno a la incorruptibilidad ni impropio de la dicha.

Piensa de ella aquello que pueda mantener la dicha con la incorruptibilidad. Porque los dioses, desde luego, existen: el conocimiento que tenemos de ellos es, en efecto, evidente. Pero no son como los considera la gente, pues ésta no los mantiene conforme a la noción que tienen de ellos. No es impío el que desecha los dioses de la gente, sino quien atribuye a los dioses las opiniones de la gente.

Pues no son premociones, sino vanas presunciones los juicios de la gente sobre los dioses, de donde hacen derivar de los dioses los mayores daños y beneficios. En efecto, familiarizados continuamente con sus propias virtudes, acogen a sus iguales, considerando extraño todo aquello que no les sea semejante.

Acostúmbrate a considerar que la muerte no es nada para nosotros, puesto que todo bien y todo mal están en la sensación, y la muerte es pérdida de sensación. Por ello, el recto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace amable la mortalidad de la vida, no porque le añada un tiempo indefinido, sino porque suprime el anhelo de inmortalidad.

Nada hay terrible en la vida para quien está realmente persuadido de que tampoco se encuentra nada terrible en el no vivir. De manera que es un necio el que dice que teme la muerte, no porque haga sufrir al presentarse, sino porque hace sufrir en su espera: en efecto, lo que no inquieta cuando se presenta es absurdo que nos haga sufrir en su espera. Así pues, el más estremecedor de los males, la muerte, no es nada para nosotros, ya que mientras nosotros somos, la muerte no está presente y cuando la muerte está presente, entonces nosotros no somos. No existe, pues, ni para los vivos ni para los muertos, pues para aquellos todavía no es, y éstos ya no

son. Pero la gente huye de la muerte como del mayor de los males, y la reclama otras veces como descanso de los males de su vida.

El sabio, en cambio, ni rechaza el vivir ni teme el no vivir; pues ni el vivir le parece un mal ni cree un mal el no vivir. Y así como de ninguna manera elige el alimento más abundante, sino el más agradable, así también goza del tiempo más agradable, y no del más duradero. El que exhorta al joven a vivir bien y al viejo a morir bien, es un necio, no sólo por lo grato de la vida, sino porque el arte de vivir bien y el de morir bien es el mismo. Y mucho peor el que dice que es mejor no haber nacido, pero una vez nacido, atravesar cuanto antes las puertas del Hades.

Pues si lo dice convencido, ¿por qué no abandona la vida? A su alcance está el hacerlo, si es que lo ha meditado con firmeza. Y si bromea, es un necio en asuntos que no lo admiten.

Hemos de recordar que el futuro no es nuestro pero tampoco es enteramente no nuestro, para que no esperemos absolutamente que sea, ni desesperemos absolutamente de que sea.

Y hay que calcular que, de los deseos, unos son naturales y otros vanos. Y de los naturales, unos necesarios, otros sólo naturales. Y de los necesarios, unos son necesarios para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma.

Una recta visión de estos deseos sabe, pues, referir a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma toda elección o rechazo, pues ésta es la consumación de la vida feliz. En orden a esto lo hacemos todo; para no sufrir ni sentir temor. Apenas lo hemos conseguido, toda tempestad del alma amaina, no teniendo el ser vivo que encaminarse a nada como a algo que le falte, ni a buscar ninguna otra cosa con la que completar el bien del alma y del cuerpo. Porque del placer tenemos necesidad cuando sufrimos por su ausencia, pero cuando no sufrimos ya no tenemos necesidad del placer. Y por esto decimos que el placer es principio y consumación de la vida feliz, porque lo hemos reconocido como bien primero y congénito, a partir del cual comenzamos toda elección y rechazo y hacia el que llegamos juzgando todo bien con el sentimiento como regla. Y ya que éste es el bien primero e innato, por eso mismo no escogemos todos los placeres, sino que hay veces en que renunciamos a muchos placeres, cuando de ellos se sigue para nosotros una incomodidad mayor. Y a muchos dolores los consideramos preferibles a los placeres si, por soportar tales dolores durante mucho tiempo, nos sobreviene un placer mayor. En efecto, todo placer, por tener naturaleza innata, es bueno, pero sin duda, no todos son dignos de ser escogidos. De la misma forma, todo dolor es un mal, pero no todos deben evitarse siempre.

[...]

Porque era mejor adherirse a los mitos sobre los dioses que ser esclavos del destino de los físicos. Aquellos esbozan una esperanza de intercesión por medio del culto a los dioses, éste presenta una necesidad inexorable.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) La relación entre naturalismo, atomismo y filosofía práctica. 2) Clasificación de las necesidades humanas. 3) La teoría del hedonismo.

Problemas

1) ¿La felicidad se reduce a la ausencia de dolor? 2) ¿El horror humano por la muerte está ligado al dolor que podría causar? 3) ¿La espiritualidad se reduce a la conciencia? 4) ¿La imperturbabilidad del alma (*ataraxía*) es un bien deseable? 5) ¿Es posible separar gozo y sufrimiento? 6) ¿La naturaleza debe servir de modelo para la vida del hombre?

RENÉ DESCARTES, *LAS PASIONES DEL ALMA*, ARTÍCULOS 1, 2, 27-33 Y 96-102. Tomado de <http://temas-estudio.com>

Art. 1. *Lo que es la pasión respecto a un sujeto es siempre acción en algún otro aspecto.*

Nada pone tan bien de manifiesto cuán defectuosas son las ciencias que recibimos de los antiguos como lo que éstos han escrito de las pasiones; pues, por más que se trate de una materia que siempre se puso gran empeño en conocer y que no parece ser de las más difíciles, ya que, sintiéndolas cada cual en sí mismo, no es menester recurrir a ninguna observación ajena para descubrir su naturaleza, lo que los antiguos han enseñado de ellas es tan poco, y tan poco creíble en general, que sólo alejándome de los caminos seguidos por ellos puedo abrigar alguna esperanza de aproximarme a la verdad. Por esta razón me veré obligado a escribir aquí como si se tratara de una materia que nadie, antes que yo, hubiera tocado; y para comenzar, considero que todo lo que se hace u ocurre de nuevo es generalmente llamado por los filósofos una pasión respecto al sujeto a quien ello ocurre, y una acción respecto a aquel que hace que ocurra; de suerte que, aunque el agente y el paciente sean con frecuencia muy diferentes, la acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma cosa que tiene estos dos nombres, por causa de los dos diversos sujetos a los cuales puede referirse.

Art. 2. *Para conocer las pasiones del alma es preciso distinguir sus funciones de las del cuerpo.*

Considero, además, que no reparamos en que ningún sujeto obra más inmediatamente contra nuestra alma que el cuerpo al que está unida, y que por consiguiente debemos censar que lo que en ella es una pasión es generalmente en él una acción; de suerte que no hay mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que examinar la diferencia existente entre el alma y el cuerpo, a fin de conocer a cuál de los dos se debe atribuir cada una de las funciones que hay en nosotros.

Art. 27. *Definición de las pasiones del alma.*

Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos los demás pensamientos de la misma, creo que se puede en general definir las como percepciones, o los sentimientos, o las emociones del alma, que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, sostenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus.

Art. 28. *Explicación de la primera parte de esta definición.*

Podemos llamarlas percepciones cuando empleamos en general esta palabra para designar todos los pensamientos que no son acciones del alma o voluntades,

pero no cuando la usamos solamente para designar conocimientos evidentes; pues la experiencia demuestra que no son los más agitados por sus pasiones los que mejor las conocen, y que éstas figuran entre las percepciones que la estrecha alianza que existe entre el alma y el cuerpo hace confusas y oscuras. Podemos también llamarlas sentimientos, porque son recibidas en el alma de la misma manera que los objetos de los sentidos exteriores, y el alma no las conoce de otro modo [...].

Art. 29. *Explicación de la otra parte.*

Añado que se refieren particularmente al alma, para distinguirlas de los otros sentimientos que se refieren, unos a los objetos exteriores, como los olores, los sonidos, los colores; otros a nuestro cuerpo, como el hambre, la sed, el dolor. Añado también que son causadas, sostenidas y reforzadas por algún movimiento de los espíritus, a fin de distinguirlas de nuestras voluntades, que podemos llamar emociones del alma que se refieren a ella, pero que son causadas por ella misma, y también a fin de explicar su última y más próxima causa, que las distingue también de los otros sentimientos.

Art. 30. *El alma está unida a todas las partes del cuerpo conjuntamente.*

Pero para entender más perfectamente todas estas cosas, hay que saber que el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo, y que no se puede decir que esté en alguna de sus partes con exclusión de las demás, porque es uno y en cierto modo indivisible, en razón de la disposición de todos sus órganos, de tal modo relacionados entre sí que, cuando uno de ellos es suprimido, ello hace defectuoso todo el cuerpo, porque el alma es de una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión ni con las dimensiones o con las propiedades de la materia de que el cuerpo se compone, sino solamente con todo el conjunto de sus órganos, como resulta del hecho de que no se podría en modo alguno concebir la mitad, o la tercera parte de un alma ni qué extensión ocupa [...] [y] que se separa enteramente de él, cuando se disuelve el conjunto de sus órganos.

Art. 31. *Hay en el cerebro una pequeña glándula en la que el alma ejerce sus funciones más particularmente que en las demás partes.*

Es preciso saber también que, aunque el alma está unida a todo el cuerpo, hay sin embargo en él alguna parte en la cual ejerce sus funciones más particularmente que en todas las demás; y se cree generalmente que esta parte es el cerebro, o acaso el corazón: el cerebro, porque con él se relacionan los órganos de los sentidos, y el corazón porque parece como si en él se sintieran las pasiones. Mas, examinando la cosa con cuidado, paréceme haber reconocido evidentemente que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones [...] [es] solamente la más interior de sus partes, que es cierta glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia y de tal modo suspendida sobre el conducto por el cual se comunican los espíritus de sus cavidades anteriores con los de la posterior, que los menores

movimientos que se producen en ésta tienen un gran poder para cambiar el curso de estos espíritus, y recíprocamente, los menores cambios que se producen en el curso de los espíritus lo tienen igualmente para variar los movimientos de esta glándula.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Las pasiones del alma en tanto pensamientos. 2) Las pasiones como afecciones del alma causadas por la acción del cuerpo (por los movimientos de esas “partes de la sangre muy sutiles” que Descartes llama “espíritus animales”). 3) El mecanicismo.

Problemas

1) ¿Cómo pueden los movimientos de los “espíritus animales”, partes “muy sutiles” pero *extensas*, actuar sobre el pensamiento? 2) ¿Las pasiones son perjudiciales? 3) Si las pasiones se originan en el cuerpo, ¿cómo es posible que subsistan cuando el cuerpo es declarado inexistente, como sucede en la Segunda meditación?

BARUCH SPINOZA, *ÉTICA*, TERCERA PARTE, *OBRAS ESCOGIDAS*.

Traducción de Manuel Machado, Buenos Aires, El Ateneo, 1953

Del origen y de la naturaleza de las afecciones.

La mayor parte de los que han escrito sobre las Afecciones y sobre la dirección de la vida humana, parecen no tratar de cosas naturales que se siguen de las leyes comunes de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la Naturaleza. Se diría, en verdad, que conciben al hombre en la Naturaleza como un imperio en otro imperio. Creen, efectivamente, que el hombre turba el orden de la Naturaleza en vez de seguirle, que tiene sobre sus propias acciones un poder absoluto y sólo toma de sí mismo su determinación. Buscan la causa de la impotencia y de la inconstancia del hombre, no en la potencia común de la Naturaleza, sino en no sé qué vicio de la naturaleza humana y, por este motivo, se lamentan o se burlan de ella, la desprecian o, lo que es más frecuente, la aborrecen; el que censura con más elocuencia o mayor sublimidad la impotencia del Alma humana es considerado como un ser divino. No han faltado sin duda hombres eminentes (a cuya labor e ingenio debemos mucho) que hayan escrito bellas cosas respecto de la conducta recta de la vida, y que hayan dado a los mortales consejos llenos de prudencia; pero nadie ha intentado, que yo sepa, determinar la naturaleza y la fuerza de las Afecciones, y lo que puede el Alma por su parte para gobernarlas. A la verdad, el muy célebre Descartes, ha admitido el poder del Alma sobre sus acciones, y no ignoro que ha intentado explicar las afecciones humanas por sus primeras causas y mostrar al propio tiempo por qué camino puede tomar el Alma sobre las Afecciones un imperio absoluto; pero, a mi entender, sólo ha demostrado la penetración de su gran talento, como estableceré en tiempo oportuno. Por el momento quiero volver a los que prefieren detestar o zaherir las Afecciones y las acciones humanas a conocerlas. A estos parecerá ciertamente sorprendente que me proponga tratar de los vicios de los hombres y de sus enfermedades a la manera de los Geómetras y que quiera demostrar por medio de un razonamiento riguroso lo que no cesan de proclamar contrario a la Razón, vano, absurdo y digno de horror. (...) Nada sucede en la Naturaleza que pueda atribuirse a un vicio existente en ella; la Naturaleza es siempre la misma; su virtud y su potencia de obrar son siempre unas y en todas partes las mismas, es decir, las leyes y reglas de la Naturaleza, con arreglo a las cuales todo sucede y pasa de una forma a otra, son siempre y en todas partes las mismas; por consecuencia, el camino recto para conocer la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, debe ser también uno solo; esto es: siempre por medio de las leyes y de las reglas universales de la Naturaleza. Por consiguiente, las Afecciones del odio, de la cólera, de la envidia, etc. consideradas en sí mismas, se

siguen de la misma necesidad y de la misma virtud de la Naturaleza como las demás cosas singulares; por tanto, reconocen ciertas causas, por medio de las cuales son claramente conocidas, y tienen ciertas propiedades tan ajenas de conocimiento como las propiedades de otra cosa cualquiera, cuya sola consideración nos proporcione placer. Trataré, pues, de la naturaleza de las Afecciones y de su fuerza, y del poder del Alma, y consideraré las acciones y los apetitos humanos como si se tratase de líneas, de superficies y de cuerpos sólidos.

Definiciones

1. Llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto se puede percibir clara y distintamente por ella misma, y causa inadecuada o parcial a aquella cuyo efecto no se puede conocer por ella sola.

2. Digo que somos activos, cuando, en nosotros o fuera de nosotros, se realiza algo de que somos causa adecuada, es decir (Def. prec.), cuando, en nosotros o fuera de nosotros, se sigue de nuestra naturaleza alguna cosa que se puede conocer por sí sola clara y distintamente. Por el contrario, digo que somos pasivos cuando se verifica en nosotros algo o se sigue de nuestra naturaleza alguna cosa de que solo somos causa parcialmente.

3. Entiendo por Afecciones las afecciones del Cuerpo por medio de las cuales se acrecienta o disminuye, es secundada o reducida, la potencia de obrar de dicho Cuerpo, y a la vez las ideas de estas afecciones.

Cuando podemos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entiendo por afección una acción; en los demás casos, una pasión.

[...]

Proposición I

Nuestra Alma es activa en ciertas cosas, pasiva en otras, a saber: en tanto que tiene ideas adecuadas es necesariamente activa en ciertas cosas; en tanto que tiene ideas inadecuadas es necesariamente pasiva en ciertas cosas.

[...]

Corolario: Se deduce de aquí que el Alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene, y, por el contrario, es tanto más activa cuanto posee más ideas adecuadas.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) El hombre no es una excepción en la naturaleza. 2) Los principios del racionalismo. 3) Lazo entre las ideas inadecuadas y las pasiones.

Problemas

1) ¿Es razonable considerar “los apetitos humanos como si se tratase de líneas, de superficies y de cuerpos sólidos”?

**BARUCH SPINOZA, ÉTICA, TERCERA PARTE,
OBRAS ESCOGIDAS. Traducción de Manuel Machado, Buenos Aires,
El Ateneo, 1953**

Proposición IX

El Alma, en tanto tiene ideas claras y distintas, y también en tanto tiene ideas confusas, se esfuerza en perseverar en su ser con una duración indefinida y tiene conciencia de su esfuerzo.

Demostración: La esencia del Alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas (como hemos demostrado en la Prop. 3); por consecuencia (Prop. 7), el Alma se esfuerza en perseverar en su ser en tanto tiene unas y otras ideas; y esto (Prop. 8), con una duración indefinida. Puesto que, por otra parte, el Alma (Prop. 23, p. II), por las ideas de las afecciones del Cuerpo, tiene necesariamente conciencia de sí misma, tiene (Prop. 7) conciencia de su esfuerzo. Q.E.D

Escolio: Este esfuerzo, cuando se relaciona sólo con el Alma, se llama Voluntad; pero cuando se relaciona a la vez con el Alma y con el Cuerpo, se llama Apetito; el apetito no es, pues, otra cosa que la esencia misma del hombre, de la naturaleza de cuya esencia se sigue necesariamente lo que sirve para su conservación; así el hombre es determinado a realizarse.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Significación ontológica del *conatus*: el deseo como expresión de plenitud y no como carencia. 2) El deseo, esencia del hombre.

Problemas

1) “No nos esforzamos en nada, ni queremos, apeteceemos o deseamos cosa alguna porque la juzguemos buena; sino que, por el contrario, juzgamos que una cosa es buena porque nos esforzamos hacia ella, la queremos, apeteceemos y deseamos”. ¿En qué sentido esta declaración constituye una inversión de la perspectiva ética de la tradición griega? Comparar el punto de vista de Spinoza con lo expuesto por Schopenhauer (Ver *supra*, “Lo irracional”)

DAVID HUME, *TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA*, LIBRO II, PARTE III, SECCIÓN III.

Traducción de Vicente Viqueira, Madrid, Espasa-Calpe, 1923. Tomado de <http://www.cervantesvirtual.com>

Puesto que la razón por sí sola no es capaz jamás de producir una acción o dar lugar a la volición, infiero que la misma facultad es incapaz de evitarla o de disputar sobre su preferencia con una pasión o emoción. Esta consecuencia es necesaria. Es imposible que la razón pueda tener el último efecto, de evitar la volición, más que por un impulso en la dirección contraria de nuestras pasiones, y este impulso, habiendo actuado solo, debería haber sido lo bastante fuerte para producir la volición. Nada puede oponerse o retardar el impulso de la pasión más que un impulso contrario, y si este impulso contrario surge siempre de la razón, esta última facultad debe tener una influencia original sobre la voluntad y debe ser capaz tanto de causar como de impedir una volición o un acto. Pero si la razón no tiene una influencia original no es posible que resista a un principio que posee una eficacia de este género o que mantenga en suspenso el espíritu un momento. Así, resulta que el principio que se opone a nuestra pasión no puede ser la razón, y se le llama así tan sólo impropia-mente. No hablamos de un modo estricto y filosófico cuando exponemos el combate de la razón y la pasión. La razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio más que servir las y obedecerlas. Como esta opinión puede aparecer extraordinaria no será inadecuado el confirmarla por algunas otras consideraciones.

Una pasión es una existencia original o, si se quiere, la modificación de una existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación. Cuando estoy indignado me hallo poseído de una pasión, y esta emoción no contiene más referencia a otro objeto que cuando yo estoy sediento, enfermo o soy más alto que cinco pies. Es imposible, por consiguiente, que esta pasión pueda ser opuesta o contradictoria con la verdad o la razón, puesto que esta contradicción existe en la discordancia entre las ideas, consideradas como copias, y los objetos que representan.

Lo que a primera vista puede ocurrirse con respecto a este asunto es que nada puede ser contrario a la verdad o a la razón excepto lo que tiene una referencia a ella, y como los juicios de nuestro entendimiento sólo poseen esta referencia se sigue que las pasiones sólo pueden ser contrarias a la razón cuando van acompañadas de algún juicio u opinión. Según este principio, que es tan claro y natural, puede una afección ser considerada irracional en dos únicos sentidos. Primeramente, cuando una pasión, como la esperanza o el temor, la tristeza o la alegría, la desesperación o la seguridad, se funda en el supuesto de la existencia de los objetos que realmente no existen.

Segundo, cuando al actuar una pasión en la acción y al buscar medios suficientes para el fin apetecido nos engañamos en nuestro juicio relativo a las causas y efectos. Cuando la pasión ni se halla fundada en falsos supuestos ni escoge medios insuficientes para su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla. No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero al arañazo de mi dedo. No es contrario a la razón, para mí, preferir mi total ruina para evitar el menor sufrimiento a un indio o a un hombre totalmente desconocido. Tampoco es contrario a la razón el preferir lo mío, aunque reconocido como menos bueno, a lo que es mejor y experimentar una más ardiente afeción por lo primero que por lo último. Un bien insignificante puede en ciertas circunstancias producir un deseo superior al que surge del goce más grande y valioso, y no hay nada que sea más extraordinario en esto que el ver en la mecánica que una libra de peso equivale a cien por la ventaja de su situación. En breve, una pasión debe ir acompañada de algún juicio falso para ser irracional, y aun así no es, propiamente hablando, la pasión irracional, sino el juicio.

Las consecuencias son evidentes. Puesto que una pasión no puede de ningún modo llamarse irracional más que cuando se funda en un falso supuesto o escoge medios insuficientes para su apetecido fin, es imposible oponer razón y pasión y hacerlas concurrir en la dirección de la voluntad y las acciones. En el momento en que percibimos la falsedad de un supuesto o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a la razón sin oposición. Puedo desear un fruto como de excelente sabor; pero si se me convence de que estoy en un error mi deseo cesa. Puedo querer la realización de ciertas acciones como medios para obtener un bien deseado; pero como mi deseo de estas acciones es solamente secundario y se funda en el supuesto de que son causas del efecto apetecido, tan pronto como descubro la falsedad de este supuesto deben convertirse en indiferentes para mí.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

Respuesta a la oposición tradicional entre razón y pasión: la razón incapaz de producir una acción o suscitar alguna volición, es por principio también incapaz de oponerse a la pasión. La pasión nunca es irracional; en cambio sí puede serlo el juicio.

Problemas

1) ¿Qué significa que la pasión no contiene “ninguna cualidad representativa”? 2) ¿En qué sentido no hay referencia de la pasión a la verdad? 3) ¿Es indiscutible que en el instante “en que percibimos la falsedad de un supuesto o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a la razón sin oposición”?

**G. W. F. HEGEL, *LA RAZÓN EN LA HISTORIA*, COLECCIÓN
10/18, PARÍS, U.G.E., 1965.
Traducción de Mario Lipsitz**

Se considera la pasión algo que no es bueno, una cosa más o menos mala: el hombre no debe tener pasiones. Pero pasión no es exactamente la palabra que conviene a lo que yo he de designar aquí. Para mí, la actividad humana en general deriva de intereses particulares, de fines especiales o, si se quiere, de intenciones egoístas, en el sentido en que el hombre pone toda la energía de su querer y de su carácter al servicio de sus fines sacrificándoles todo aquello que pudiera ser otro fin, o más bien sacrificándoles todo el resto. [...]

Afirmamos entonces que nada se hace sin estar sostenido por el interés de quienes han participado. A este interés lo llamamos pasión cuando, rechazando todos los otros intereses o fines, la individualidad toda entera se proyecta sobre un objetivo con todas las fibras interiores de su querer y concentra en este fin sus fuerzas y todas sus necesidades. En este sentido, debemos decir que *nada grande se ha llevado a cabo en el mundo sin pasión*.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Elogio de la pasión. 2) Acción y egoísmo. 3) Pasión y Razón.

Problemas

1) ¿Por qué motivo es que los hechos decisivos de la historia habrían de requerir pasión? 2) ¿La Historia concilia pasión y Razón?

CAPÍTULO III

CONCIENCIA E INCONSCIENTE

INTRODUCCIÓN

A) Conciencia

El término *conciencia* casi no aparece antes de Cicerón, en cuyos escritos se entiende como sentimiento íntimo o como conciencia moral. Este es el sentido que va a dominar el uso de esta palabra hasta el siglo XVII, cuando, asumiendo una nueva significación, pasa a ocupar un papel central en la reflexión filosófica. En efecto, la conciencia se vuelve tema y problema filosófico fundamental desde el momento en que es promovida por Descartes al rango de garante de la certeza y, por ende, de la verdad.

La experiencia de la conciencia se torna, con el filósofo francés, el fundamento de un nuevo modo de filosofar, en el que Hegel identifica el comienzo de la filosofía moderna. La afirmación precedente reproduce, sin embargo, la ambigüedad que pesa sobre el fenómeno en cuestión pues, ¿se puede hablar sin absurdo de “experiencia” cuando nos referimos a la conciencia, como si hubiera experiencia de esto, de aquello y *también* de la conciencia? ¿No cabría afirmar más bien lo contrario, a saber, que toda experiencia nos es dada *de forma consciente*; que el hecho de ser consciente es aquello que hace posible cualquier experiencia, que es en su ser consciente donde reside el carácter real y efectivo de una experiencia? Este es precisamente el rasgo notable de la conciencia sobre el que Descartes ha intentado asentar de un modo seguro el edificio del conocimiento, inaugurando con ello las llamadas “filosofías de la conciencia”.

En efecto, en el proyecto radical de fundación del conocimiento que emprende el filósofo francés por intermedio de la *duda metódica, hiperbólica y metafísica*, el fundamento absolutamente indudable que se descubre a término no resulta ser algún objeto particular dotado de tal o tal otra propiedad extraordinaria, por ejemplo, la de ser consciente, *sino el puro y simple hecho de ser consciente, es decir, de aparecer, considerado por sí mismo, al que Descartes denomina “pensamiento” o conciencia*. Por este motivo es que, en tanto los poderes subjetivos que nos constituyen (la voluntad, la vista, la audición, la imaginación, la reflexión, etc.) no son sino diversos modos de llevar a cabo la obra del aparecer –no solo hacen aparecer el mundo sino que, ante todo se hacen aparecer a sí mismos– “oír, querer, imaginar, pero también sentir es [...] lo mismo que pensar” (Descartes, *Principios de filosofía*, Libro 1, ar-

título 9). En efecto, la conciencia, a diferencia de las *cosas (res extensa)* que llenan el mundo, no requiere de la luz de algún poder exterior a ella para aparecer, para volverse consciente, esto es, para ser. Prueba de ello es que en el *cogito* cartesiano la conciencia se aprehende independientemente del cuerpo, más aún, *en ausencia de todo cuerpo y de todo poder que no sea el suyo propio*. La conciencia, se podría decir metafóricamente, es su propia luz y en este carácter notable que posee se apoya la distinción que realiza Descartes entre dos “modos de conocimiento”.

Por un lado, “el conocimiento del alma” es un conocimiento inmediato del alma por ella misma; un conocimiento que, dada su inmediación, no puede ser desmentido por ninguna fuerza externa o perspectiva (idea de genio maligno) y que por ello es absolutamente cierto. Es en esta propiedad que encuentra sentido la afirmación de Descartes: “somos mientras pensamos” y también la idea de que el alma es más fácil de conocer que el cuerpo (*Meditaciones Metafísicas*, Segunda meditación).

Por otro lado, el “conocimiento del cuerpo”: la *res extensa* es conocida mediante un poder que es exterior a ella: el pensamiento. Esta distinción radical entre los dos modos de conocimiento explica la perspicaz respuesta que Descartes ofrece al empirista Gassendi quien, con el fin de rechazar la cartesiana idea de una conciencia definida como conocimiento inmediato del alma, afirmaba que el ojo necesita de un espejo exterior para poder conocerse a sí mismo. No es el ojo quien conoce el espejo –le responde Descartes– sino el alma quien conoce el ojo, el espejo, y a ella misma. *Yo veo*; el ojo no es capaz de ver. El cuerpo, todo cuerpo, es incapaz de llevar a cabo la obra del volver consciente.

En la definición del alma como *res cogitans* –esto es, como una substancia cuya esencia es pensar– Descartes apoya su comprensión del hombre como *sujeto*. El sujeto, identificado con el pensamiento en sentido amplio, hereda todos los caracteres de éste, ante todo, *el de ser un comienzo absoluto*, un incondicionado. El momento de la certeza, el descubrimiento del carácter indudable del *cogito* requiere, en efecto, que hayan sido revocadas todas las cosas del mundo, el mundo mismo, las razones del intelecto e incluso Dios. Nacido de la certeza de sí de la conciencia, el sujeto cartesiano es, al menos *en el orden de razones*, autoengendrado. Jean-Paul Sartre dirá, a propósito de esta invención o descubrimiento (la cuestión es aquí indecidible) del Sujeto moderno en el siglo XVII, que en el monólogo en que concluye la Primera meditación cartesiana, nos las vemos con un inédito combate entre dos dioses. Uno de ellos es el hombre.

En tanto uno de los rasgos característicos de la conciencia es su *inmediatez* –esto es, el hecho de aparecerse a sí misma sin mediación– resulta que *el presente* es el tiempo por excelencia de la verdad de la conciencia. Es en el momento mismo en que pronuncio “Soy, existo”, que esta proposición es verdadera. Ni el pasado, al que accedemos por la memoria o el futuro al que nos abre la imaginación nos ofrece semejante seguridad. La *unidad* de la conciencia es otro de sus caracteres notables. En efecto, pese a la diversidad de vivencias en que me son dadas las experiencias en que consiste mi vida, siempre se trata de *mi* experiencia. La Segunda meditación

cartesiana reconoce por ello que todas nuestras facultades –el entendimiento, la sensibilidad, la imaginación, etc. – se deducen de la unidad del *cogito*. Este poder unificador de la conciencia es lo que según Kant, permite alcanzar, a diferencia del animal, el estatuto de *persona*: “Poseer el Yo en su representación: ese poder eleva al hombre infinitamente por arriba de todos los seres vivientes de la tierra. Por ello, es una persona; y gracias a la unidad de la conciencia en todos los cambios que pueden sobrevenirle, es una sola y única persona, es decir, un ser enteramente diferente de las cosas, en rango y en dignidad, como los animales sin razón, de los que podemos disponer a nuestro antojo” (Kant, *Antropología desde el punto de vista pragmático*).

La conciencia es, por otra parte, totalmente *transparente* a ella misma: nada de lo que hay en ella le es inaccesible; no posee ninguna zona de sombra, “no hay nada en ella de lo que no sea consciente”, escribe Descartes. La conciencia, en tanto es precisamente el aparecer, se define como una inmediata accesibilidad a todos sus puntos constitutivos. Una accesibilidad que desaparece tan pronto como la conciencia se dirige sobre un objeto exterior a ella: todo objeto se revela entonces como siendo una opacidad para la conciencia y a este título, como susceptible de duda.

Es sin embargo, en otro carácter de la conciencia –su “*intencionalidad*” – que la filosofía de cuño cartesiano del siglo XX, la “fenomenología”, encontró el elemento más inspirador para sus desarrollos. “Toda conciencia es conciencia de algo”, afirma Husserl (*Ideas*), *no hay conciencia vacía*. Y esto significa simplemente que todo acto de pensar en el sentido amplio que le diera Descartes (*cogito*), me lleva directamente a lo pensado (*cogitatum*): todo mirar me conduce inevitablemente a lo mirado, toda escucha a lo escuchado, todo acto de imaginar a lo imaginado, todo juicio a lo juzgado, etc. *La conciencia no vive, por consiguiente, encerrada en el autismo constitutivo de su certeza de sí, sino que ya está siempre en el mundo junto a las cosas*, pues ¿acaso el mundo no está constituido por el conjunto de los correlatos de nuestros poderes subjetivos? A este propósito, con el fin de describir la intencionalidad de la conciencia, Sartre ofrece una expresiva imagen: si pudiésemos montarnos sobre una conciencia nos encontraríamos instantáneamente lanzados y aplastados contra la cosa que ella nos revela, contra la pared que ella percibe, por ejemplo. La “interioridad” supuesta de la conciencia o del sujeto es pues, en esta perspectiva, un mito: la conciencia es pura exterioridad sin espesor. La idea de un autoconocimiento por introspección parece en adelante desprovista de sentido.

La intencionalidad de la conciencia, su estar atada a aquello que ella revela, hace que el hombre no se descubra en el mundo como una cosa contenida dentro de una caja. Es más correcto decir que el mundo, el conjunto de lo revelado por la conciencia, es constitutivo de ésta. No hay pues, nos dicen los herederos contemporáneos de Descartes (Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, entre otros), conciencia sin mundo: la conciencia y el mundo nacen y mueren a la vez.

¿Cómo se ha pasado de la perfecta intimidad e interioridad sin fallas de la conciencia-sujeto descubierta por Descartes a la conciencia atada al mundo de Husserl?

Es en la filosofía trascendental de Kant, hacia fines del siglo XVIII, que el tiempo viene a interponerse entre la conciencia y ella misma y con ello introduce un misterio en el corazón de la inmediatez del sujeto cartesiano. En efecto, el tiempo, sostiene Kant, es la condición última e insuperable para la manifestación *de todos* los fenómenos. Incluso del Yo. Si bien Descartes tuvo razón al reconocer en el *Ego cogito* el comienzo seguro e indudable de la ciencia y de todo filosofar, no vio que el Yo sólo puede aprehenderse a sí mismo y decir “pienso”, sobre fondo de tiempo. *Todo* aparece, sin excepción, en el tiempo, vuelto de este modo condición de la conciencia.

Esta intromisión del tiempo en el devenir fenomenal va a tener una notable consecuencia en cuanto a la comprensión del sujeto. El Yo, autoaprehendido en el tiempo no es el comienzo sino más bien un fenómeno condicionado, tanto como cualquier otro fenómeno; no el punto inicial sino el punto de llegada. Este Yo que se manifiesta, este Yo consciente, será llamado por Kant “Yo empírico” y opuesto a otro Yo no manifiesto, no sometido al tiempo. Este último es el “Yo trascendental”, el verdadero sujeto que piensa cada vez que el Yo empírico piensa, cada vez que “Yo” pienso. Un Yo no fenoménico ajeno al tiempo que, garantizando el devenir consciente del Yo empírico y de los fenómenos, se mantiene, él mismo, en una total inconsciencia. De este modo, con la filosofía de Kant, el origen de lo manifiesto es comprendido, en oposición radical a Descartes, como inconsciente.

B) Inconsciente

La primera gran objeción a la afirmación cartesiana del recubrimiento entre la conciencia y el alma –hoy diríamos siguiendo a Descartes, “todo lo psíquico es consciente”– se encuentra en la teoría de las “pequeñas percepciones” del filósofo alemán G. W. Leibniz (1646-1716). El estruendo del mar no es sino el ruido producido por una infinidad de gotas que resuenan simultáneamente y que así imprime una marca consciente en nuestra alma. Basta con alejarnos suficientemente para que el ruido disminuya hasta transformarse en un murmullo y para que, *pasado cierto umbral*, desaparezca por completo. Del mismo modo que el conjunto de los números reales es continuo –entre dos números hay una infinidad de otros números y nunca una nada (Leibniz es el creador de la teoría de los límites en el análisis matemático)– así nuestra alma es un continuo que va sin ruptura desde lo infinitamente poco consciente hasta lo consciente. Contra la cartesiana idea de que “nada puede haber en mi alma de lo que ella no sea consciente” surge así la tesis de Leibniz de que “percibimos sin apercebirnos”. “Hay mil marcas que permiten juzgar –escribe Leibniz– que en todo momento hay una infinidad de percepciones en nosotros pero sin apercepción y sin reflexión, es decir, cambios en el alma misma de cuya existencia no nos apercebimos.” (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, “Prefacio”).

Entre lo inconsciente leibniziano y lo consciente, lo vemos, sólo existe una diferencia *cuantitativa*. Basta con superar un límite *para que uno se convierta en el otro*, para que lo inconsciente se vuelva consciente.

Es Arthur Schopenhauer quien, en el siglo XIX, sostiene por primera vez la idea de una *heterogeneidad absoluta entre conciencia e inconsciente* y, por consiguiente, *la imposibilidad de que uno se transforme en el otro o de que entre ellos se instituya algún intercambio*.

No sólo el inconsciente es de otra naturaleza que la conciencia –el primero es fuerza pura, poder puro carente de toda inteligencia y de toda inteligibilidad, la segunda es representación impotente– sino que además *el inconsciente constituye la materia de la realidad*. En efecto, el mundo –afirma Schopenhauer– es Voluntad inconsciente que, como le cabe a una voluntad, no cesa de hacer lo único que puede hacer, esto es, querer. Este querer inconsciente constituye un acto tan eterno como inútil. Eterno, pues siendo la Voluntad el único elemento en que consiste la realidad, nada hay fuera de ella que pudiera haberle dado origen o en lo que pueda transformarse y dejar de ser lo que es. Inútil, pues no habiendo en el universo otra cosa que la Voluntad, nada podrá saciar su doloroso querer.

Por este motivo es que la existencia es sufrimiento sin fin. En cuanto a la inconsciencia de la Voluntad, ésta debe ser comprendida de un modo radical; significa que, no sólo la Voluntad no sabe *qué* quiere, sino que además ni siquiera sabe *que* quiere.

El mundo es también representación, afirma Schopenhauer; es decir, la voluntad refractada en el tiempo –como en Kant, condición de toda manifestación– y expuesta en él bajo la forma de infinitos fragmentos irreales que figuran aquello que sólo es real como fuerza inconsciente.

La absoluta heterogeneidad ontológica propia al dualismo de fuerza y representación que propone el filósofo alemán no sólo afirma el carácter eficaz que posee lo inconsciente sino también su absoluta no reversibilidad: lo inconsciente nunca se podrá volver consciente, lo consciente tampoco se ha de volver inconsciente. El significado más notable de esta tesis (contraria a la intuición griega que anima a la tradición filosófica) es que lo inconsciente es por completo ajeno e *irreductible al elemento de la significación*. Por ello, a diferencia de lo que sucederá con uno de los herederos más importantes de Schopenhauer –Sigmund Freud– la realidad, pensada como inconsciente, no está teleológicamente orientada, no busca ni está a la espera de su realización en la luz de la conciencia y bajo la forma del sentido.

Con Friedrich Nietzsche (1844-1900), es la dignidad de lo inconsciente lo que cambia respecto de Schopenhauer: precisamente su carácter irracional es reconocido como la gran condición de la vida. El sufrimiento no va por otra parte, separado del placer sino que son dos nombres de lo mismo como lo atestigua el carácter doloroso que asume toda experiencia placentera cuando es llevada hasta su extremo.

Que la realidad sea esencialmente inconsciente significa con Nietzsche que el campo de fuerzas y pulsiones donde la vida encuentra toda su materia no requiere de ningún modo de la luz de la conciencia y del sentido. La conciencia es, por añadidura, la facultad más joven de la naturaleza, la última en haberse desarrollado y por ello, la más falible. La posibilidad de la vida reside en su “inocencia”, en el hecho de que,

hecha de fuerzas y poderes, no se representa nada y para operar necesita olvidar: el olvido, afirma Nietzsche, es una condición de la vida.

El inconsciente, que Nietzsche asocia indistintamente a lo instintivo, a lo biológico y a lo pulsional, será recogido en su primera filosofía bajo el nombre del dios Dionisos, transformado en un concepto, y opuesto a la conciencia, a la forma, al equilibrio y a la medida que encarna la figura del dios Apolo.

Si bien el concepto de inconsciente es, de un modo general, revestido hacia finales del siglo XIX con la función de principio explicativo –tras el idealismo alemán y su sujeto inconsciente lo encontramos cumpliendo esta función no sólo en las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche sino también en, por ejemplo, Von Hartmann y Bergson– es sin duda Freud quien, a través de la notable difusión del psicoanálisis, ha quedado asociado a la problemática del inconsciente.

La idea de que la conciencia no es coextensiva con el psiquismo y de que la parte más importante de los procesos psíquicos tiene lugar de un modo inconsciente no constituye respecto de las filosofías de Nietzsche y de Schopenhauer una novedad. La originalidad de Freud reside más bien en la explicación que ofrece sobre el ineludible problema *de la articulación e intercambio entre las diversas instancias del psiquismo*. ¿Cómo lo consciente deviene inconsciente? ¿Cómo lo inconsciente deviene consciente? Si bien, como es sabido, Freud propone sucesivamente dos configuraciones típicas del psiquismo (inconsciente-preconsciente-consciente y Ello-Superyó-Yo) en ambas, es el fenómeno de la *represión* el que opera el clivaje entre lo consciente y lo inconsciente³.

Si el inconsciente se deja leer en la conciencia a través de una hermenéutica de los actos fallidos, de los lapsus y, ante todo, de los sueños –“vía real al inconsciente”– que ha sabido descubrir en los mecanismos de condensación, desplazamiento y sustitución, por ejemplo, la clave que organiza la mágica incoherencia de sus figuras y ha podido así reemplazar el sentido manifiesto por su sentido latente, el problema de la posibilidad de un inconsciente y de su reversibilidad en conciencia subsiste.

En efecto, la afirmación de un inconsciente psíquico, la idea anticartesiana de que el “Yo no es dueño en su propia morada” (Freud) debe ser fundada y no sólo ejemplificada a través de los *síntomas* de un hecho supuesto, pues, dirán los cartesianos contemporáneos, mostrar no es demostrar.

En Jean-Paul Sartre (1905-1980) encontramos precisamente un fecundo cuestionamiento de la posibilidad del inconsciente que muestra toda la potencia del análisis cartesiano. El fenómeno de la represión, en tanto es la pieza fundamental en la transformación del contenido consciente en contenido inconsciente constituye el centro del cuestionamiento sartriano. ¿Cuál es la instancia en el psiquismo encargada de reprimir el contenido consciente –se pregunta Sartre– de modo tal que por esta represión el contenido sea vuelto y mantenido en la inconsciencia? Sin duda no es

³ Con excepción hecha de un elemento inconsciente originario que nunca fue constituido por internalización (el Ello), y que por este motivo se mantiene en la inconsciencia independientemente del fenómeno de la represión.

el inconsciente quien reprime, pues precisamente se trata de un no saber. Tampoco la conciencia, si es cierto que el fenómeno de la represión cumple un papel en la economía del psiquismo que es justamente el de evitar a la conciencia un sufrimiento intolerable que provendría de conocer aquello que se debe reprimir. En la primera tópica, Freud responde que es el preconscious. Para poder operar esta represión, el preconscious ha de saber qué es aquello que debe reprimir. Nos encontramos en este caso *ante una conciencia*, es decir, ante quien debía ignorar todo sobre lo reprimido. El análisis sartriano busca, más allá de la ingeniería de instancias psíquicas y de su mutuo comercio, mostrar la aporía de lo inconsciente.

Para explicar aquello mismo que se debía explicar, Sartre acuñará el concepto de “mala fe”: la conciencia, afirma el filósofo francés, no se encuentra fatalmente ofrecida a una fuerza inconsciente e incontrolable sino confrontada consigo misma, *fingiendo no saber*. Podría decirse, “mala fe” es una alternativa cartesiana a la explicación por el inconsciente freudiano.

Otra observación inspirada en las premisas del análisis cartesiano apunta a la constitución misma de este inconsciente. El inconsciente, afirma Freud en la primera tópica, se encuentra constituido por representaciones que han sido reprimidas y retiradas de la fenomenalidad (la escena traumática: el sonido de las gomas del auto que frena, su imagen, su sentido, etc.). Por el contrario, el afecto asociado a esta situación, el terror por ejemplo, provocado en el niño por la llegada del auto, permanece en la conciencia pero, separado de aquello que representa, escindido *por la represión* de su propio sentido, vira progresivamente a la angustia. La angustia es, en efecto, la tonalidad última en que se diluyen los afectos cuya significación original ha sido reprimida. Y el objeto de la terapia psicoanalítica, como se sabe, es restablecer los lazos entre estas representaciones inconscientes y sus tonalidades afectivas correspondientes. ¿Cómo, sin embargo, se pregunta un cartesiano (Michel Henry, 1922-2002) es posible mantener una representación –un sonido, por ejemplo– separado del poder que lo constituye, es decir, de la audición y conservarlo en un inconsciente? ¿El sonido, no consiste precisamente en ser escuchado, el color no consiste en ser visto, es decir, *en ser consciente*? Es en este caso la idea de “representaciones inconscientes”, o lo que es lo mismo, de representaciones que nadie se representa, aquello que cuestiona el análisis del filósofo.

SELECCIÓN DE TEXTOS

RENÉ DESCARTES, *MEDITACIONES METAFÍSICAS*.

Traducción de José Antonio Mígues.

Tomado de <http://www.philosophia.cl>

Primera de las meditaciones sobre la metafísica, en las que se demuestra la existencia de Dios y la distinción del alma y del cuerpo

Ya me percaté hace algunos años de cuántas opiniones falsas admití como verdaderas en la primera edad de mi vida y de cuán dudosas eran las que después construí sobre aquéllas, de modo que era preciso destruirlas de raíz para comenzar de nuevo desde los cimientos si quería establecer alguna vez un sistema firme y permanente; con todo, parecía ser esto un trabajo inmenso, y esperaba yo una edad que fuese tan madura que no hubiese de sucederle ninguna más adecuada para comprender esa tarea. Por ello, he dudado tanto tiempo, que sería ciertamente culpable si consumo en deliberaciones el tiempo que me resta para intentarlo. Por tanto, habiéndome desembarazado oportunamente de toda clase de preocupaciones, me he procurado un reposo tranquilo en apartada soledad, con el fin de dedicarme en libertad a la destrucción sistemática de mis opiniones.

Para ello no será necesario que pruebe la falsedad de todas, lo que quizá nunca podría alcanzar; sino que, puesto que la razón me persuade a evitar dar fe no menos cuidadosamente a las cosas que no son absolutamente seguras e indudables que a las abiertamente falsas, me bastará para rechazarlas todas encontrar en cada una algún motivo de duda. Así pues, no me será preciso examinarlas una por una, lo que constituiría un trabajo infinito, sino que atacaré inmediatamente los principios mismos en los que se apoyaba todo lo que creí en un tiempo, ya que, excavados los cimientos, se derrumba al momento lo que está por encima edificado.

Todo lo que hasta ahora he admitido como absolutamente cierto lo he percibido de los sentidos o por los sentidos; he descubierto, sin embargo, que éstos engañan de vez en cuando y es prudente no confiar nunca en aquellos que nos han engañado aunque sólo haya sido por una sola vez. Con todo, aunque a veces los sentidos nos engañan en lo pequeño y en lo lejano, quizás hay otras cosas de las que no se puede dudar aun cuando las recibamos por medio de los mismos, como, por ejemplo, que estoy aquí, que estoy sentado junto al fuego, que estoy vestido con un traje de invierno, que tengo este papel en las manos y cosas por el estilo. ¿Con qué razón se

puede negar que estas manos y este cuerpo sean míos? A no ser que me asemeje a no sé qué locos cuyos cerebros ofusca un pertinaz vapor de tal manera atrabiliario que aseveran en todo momento que son reyes, siendo en realidad pobres, o que están vestidos de púrpura, estando desnudos, o que tienen una jarra en vez de cabeza, o que son unas calabazas, o que están creados de vidrio; pero ésos son dementes, y yo mismo parecería igualmente más loco que ellos si me aplicase sus ejemplos.

Perfectamente, como si yo no fuera un hombre que suele dormir por la noche e imaginar en sueños las mismas cosas y a veces, incluso, menos verosímiles que esos desgraciados cuando están despiertos. ¡Cuán frecuentemente me hace creer el reposo nocturno lo más trivial, como, por ejemplo, que estoy aquí, que llevo puesto un traje, que estoy sentado junto al fuego, cuando en realidad estoy echado en mi cama después de desnudarme! Pero ahora veo ese papel con los ojos abiertos, y no está adormilada esta cabeza que muevo, y consciente y sensiblemente extendiendo mi mano, puesto que un hombre dormido no lo experimentaría con tanta claridad; como si no me acordase de que he sido ya otras veces engañado en sueños por los mismos pensamientos. Cuando doy más vueltas a la cuestión veo sin duda alguna que estar despierto no se distingue con indicio seguro del estar dormido, y me asombro de manera que el mismo estupor me confirma en la idea de que duermo.

Pues bien: soñemos, y que no sean, por tanto, verdaderos esos actos particulares; como, por ejemplo, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos; pensemos que quizá ni tenemos tales manos ni tal cuerpo. Sin embargo, se ha de confesar que han sido vistas durante el sueño como unas ciertas imágenes pintadas que no pudieron ser ideadas sino a la semejanza de cosas verdaderas y que, por lo tanto, estos órganos generales (los ojos, la cabeza, las manos y todo el cuerpo) existen, no como cosas imaginarias, sino verdaderas; puesto que los propios pintores ni aun siquiera cuando intentan pintar las sirenas y los sátiros con las formas más extravagantes posibles, pueden crear una naturaleza nueva en todos los conceptos, sino que entremezclan los miembros de animales diversos; incluso si piensan algo de tal manera nuevo que nada en absoluto haya sido visto que se le parezca ciertamente, al menos deberán ser verdaderos los colores con los que se componga ese cuadro. De la misma manera, aunque estos órganos generales (los ojos, la cabeza, las manos, etc.) puedan ser imaginarios, se habrá de reconocer al menos otros verdaderos más simples y universales, de los cuales como de colores verdaderos son creadas esas imágenes de las cosas que existen en nuestro conocimiento, ya sean falsas, ya sean verdaderas.

A esta clase parece pertenecer la naturaleza corpórea en general en su extensión, al mismo tiempo que la figura de las cosas extensas. La cantidad o la magnitud y el número de las mismas, el lugar en que estén, el tiempo que duren, etc. En consecuencia, deduciremos quizá sin errar de lo anterior que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás disciplinas que dependen de la consideración de las cosas compuestas, son ciertamente dudosas, mientras que la aritmética, la geometría y otras de este tipo, que tratan sobre las cosas más simples y absolutamente generales,

sin preocuparse de si existen en realidad en la naturaleza o no, poseen algo cierto e indudable, puesto que, ya esté dormido, ya esté despierto, dos y tres serán siempre cinco y el cuadrado no tendrá más que cuatro lados; y no parece ser posible que unas verdades tan obvias incurran en sospecha de falsedad.

No obstante, está grabada en mi mente una antigua idea, a saber, que existe un Dios que es omnipotente y que me ha creado tal como soy yo. Pero, ¿cómo puedo saber que Dios no ha hecho que no exista ni tierra, ni magnitud, ni lugar, creyendo yo saber, sin embargo, que todas esas cosas no existen de otro modo que como a mí ahora me lo parecen? ¿E incluso que, del mismo modo que yo juzgo que se equivocan algunos en lo que creen saber perfectamente, así me induce Dios a errar siempre que sumo dos y dos o numero los lados del cuadrado o realizo cualquier otra operación si es que se puede imaginar algo más fácil todavía? Pero quizá Dios no ha querido que yo me engañe de este modo, puesto que de él se dice que es sumamente bueno; ahora bien, si repugnase a su bondad haberme creado de tal suerte que siempre me equivoque, también parecería ajeno a la misma permitir que me engañe a veces; y esto último, sin embargo, no puede ser afirmado.

Habrán quizás algunos que prefieran negar a un Dios tan potente antes que suponer todas las demás cosas inciertas; no les refutemos, y concedamos que todo este argumento sobre Dios es ficticio; pero ya imaginen que yo he llegado a lo que soy por el destino, ya por casualidad, ya por una serie continuada de cosas, ya de cualquier otro modo, puesto que engañarse y errar parece ser una cierta imperfección, cuanto menos potente sea el creador que asignen a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me equivoque. No sé qué responder a estos argumentos, pero finalmente me veo obligado a reconocer que de todas aquellas cosas que juzgaba antaño verdaderas no existe ninguna sobre la que no se pueda dudar, no por inconsideración o ligereza, sino por razones fuertes y bien meditadas. Por tanto, no menos he de abstenerme de dar fe a estos pensamientos que a los que son abiertamente falsos, si quiero encontrar algo cierto.

Con todo, no basta haber hecho estas advertencias, sino que es preciso que me acuerde de ellas; puesto que con frecuencia y aun sin mi consentimiento vuelven mis opiniones acostumbradas y atenazan mi credulidad, que se halla como ligada a ellas por el largo y familiar uso; y nunca dejaré de asentir y confiar habitualmente en ellas en tanto que las considere tales como son en realidad, es decir, dudosas en cierta manera, como ya hemos demostrado anteriormente, pero, con todo, muy probables, de modo que resulte mucho más razonable creerlas que negarlas. En consecuencia, no actuaré mal, según confío, si cambiando todos mis propósitos me engaño a mí mismo y las considero algún tiempo absolutamente falsas e imaginarias, hasta que al fin, una vez equilibrados los prejuicios de uno y otro lado, mi juicio no se vuelva a apartar nunca de la recta percepción de las cosas por una costumbre equivocada; ya que estoy seguro de que no se seguirá de esto ningún peligro de error, y de que yo no puedo fundamentar más de lo preciso una desconfianza, dado que me ocupo, no de actuar, sino solamente de conocer.

Supondré, pues, que no un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino algún genio maligno de extremado poder e inteligencia pone todo su empeño en hacerme errar; creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todo lo externo no son más que engaños de sueños con los que ha puesto una celada a mi credulidad; consideraré que no tengo manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, sino que lo debo todo a una falsa opinión mía; permaneceré, pues, asido a esta meditación y de este modo, aunque no me sea permitido conocer algo verdadero, procuraré al menos con resuelta decisión, puesto que está en mi mano, no dar fe a cosas falsas y evitar que este engañador, por fuerte y listo que sea, pueda inculcarme nada. Pero este intento está lleno de trabajo, y cierta pereza me lleva a mi vida ordinaria; como el prisionero que disfrutaba en sueños de una libertad imaginaria, cuando empieza a sospechar que estaba durmiendo, teme que se le despierte y sigue cerrando los ojos con estas dulces ilusiones, así me deslizo voluntariamente a mis antiguas creencias y me aterra el despertar, no sea que tras el plácido descanso haya de transcurrir la laboriosa velada no en alguna luz, sino entre las tinieblas inextricables de los problemas suscitados.

Segunda meditación. Sobre la naturaleza del alma humana y del hecho de que es más cognoscible que el cuerpo

He sido arrojado a tan grandes dudas por la meditación de ayer, que ni puedo dejar de acordarme de ellas ni sé de qué modo han de solucionarse; por el contrario, como si hubiera caído en una profunda vorágine, estoy tan turbado que no puedo ni poner pie en lo más hondo ni nadar en la superficie. Me esforzaré, sin embargo, en adentrarme de nuevo por el mismo camino que ayer, es decir, en apartar todo aquello que ofrece algo de duda, por pequeña que sea, de igual modo que si fuera falso; y continuaré así hasta que conozca algo cierto, o al menos, si no otra cosa, sepa de un modo seguro que no hay nada cierto. Arquímedes no pedía más que un punto que fuese firme e inmóvil, para mover toda la tierra de su sitio; por lo tanto, he de esperar grandes resultados si encuentro algo que sea cierto e inconcuso.

Supongo, por tanto, que todo lo que veo es falso; y que nunca ha existido nada de lo que la engañosa memoria me representa; no tengo ningún sentido absolutamente: el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras. ¿Qué es entonces lo cierto? Quizá solamente que no hay nada seguro. ¿Cómo sé que no hay nada diferente de lo que acabo de mencionar, sobre lo que no haya ni siquiera ocasión de dudar? ¿No existe algún Dios, o como quiera que le llame, que me introduce esos pensamientos? Pero, ¿por qué he de creerlo, si yo mismo puedo ser el promotor de aquéllos? ¿Soy, por lo tanto, algo? Pero he negado que yo tenga algún sentido o algún cuerpo; dudo, sin embargo, porque, ¿qué soy en ese caso? ¿Estoy de tal manera ligado al cuerpo y a los sentidos, que no puedo existir sin ellos? Me he persuadido, empero, de que no existe nada en el mundo, ni cielo ni tierra, ni mente ni cuerpo; ¿no significa esto, en resumen, que yo no existo? Ciertamente existía si me persuadí de

algo. Pero hay un no sé quién engañoso sumamente poderoso, sumamente listo, que me hace errar siempre a propósito. Sin duda alguna, pues, existo yo también, si me engaña a mí; y por más que me engañe, no podrá nunca conseguir que yo no exista mientras yo siga pensando que soy algo. De manera que, una vez sopesados escrupulosamente todos los argumentos, se ha de concluir que siempre que digo “Yo soy, yo existo” o lo concibo en mi mente, necesariamente ha de ser verdad. No alcanzo, sin embargo, a comprender todavía quién soy yo, que ya existo necesariamente; por lo que he de procurar no tomar alguna otra cosa imprudentemente en lugar mío, y evitar que me engañe así la percepción que me parece ser la más cierta y evidente de todas. Recordaré, por tanto, qué creía ser en otro tiempo antes de venir a parar a estas meditaciones; por lo que excluiré todo lo que, por los argumentos expuestos, pueda ser combatido, por poco que sea, de manera que sólo quede en definitiva lo que sea cierto e inconcuso. ¿Qué creí entonces ser? Un hombre, naturalmente. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, puesto que se habría de investigar qué es animal y qué es racional, y así me deslizaría de un tema a varios y más difíciles, y no me queda tiempo libre como para gastarlo en sutilezas de este tipo. Con todo, dedicaré mi atención en especial a lo que se me ocurría espontáneamente siguiendo las indicaciones de la naturaleza siempre que consideraba que era. Se me ocurría, primero, que yo tenía cara, manos, brazos y todo este mecanismo de miembros que aún puede verse en un cadáver, y que llamaba cuerpo. Se me ocurría además que me alimentaba, que comía, que sentía y que pensaba, todo lo cual lo refería al alma. Pero no advertía qué era esa alma, o imaginaba algo ridículo, como un viento, o un fuego, o un aire que se hubiera difundido en mis partes más imperfectas. No dudaba siquiera del cuerpo, sino que me parecía conocer definitivamente su naturaleza, la cual, si hubiese intentado especificarla tal como la concebía en mi mente, la hubiera descrito así: como cuerpo comprendo todo aquello que está determinado por alguna figura, circunscrito en un lugar, que llena un espacio de modo que excluye de allí todo otro cuerpo, que es percibido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olor, y que es movido de muchas maneras, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que le toque; ya que no creía que tener la posibilidad de moverse a sí mismo, de sentir y de pensar, podía referirse a la naturaleza del cuerpo; muy al contrario, me admiraba que se pudiesen encontrar tales facultades en algunos cuerpos.

Pero, ¿qué soy ahora, si supongo que algún engañoso potentísimo, y si me es permitido decirlo, maligno, me hace errar intencionadamente en todo cuanto puede? ¿Puedo afirmar que tengo algo, por pequeño que sea, de todo aquello que, según he dicho, pertenece a la naturaleza del cuerpo? Atiendo, pienso, doy más y más vueltas a la cuestión: no se me ocurre nada, y me fatigo de considerar en vano siempre lo mismo. ¿Qué acontece a las cosas que atribuía al alma, como alimentarse o andar? Puesto que no tengo cuerpo, todo esto no es sino ficción. ¿Y sentir? Esto no se puede llevar a cabo sin el cuerpo, y además me ha parecido sentir muchas cosas en sueños que he advertido más tarde no haber sentido en realidad. ¿Y pensar? Aquí encuéntome lo siguiente: el pensamiento existe, y no puede serme

arrebatao; yo soy, yo existo: es manifiesto. Pero ¿por cuánto tiempo? Sin duda, en tanto que pienso, puesto que aún podría suceder, si dejase de pensar, que dejase yo de existir en absoluto. No admito ahora nada que no sea necesariamente cierto; soy por lo tanto, en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón, vocablos de un significado que antes me era desconocido. Soy, en consecuencia, una cosa cierta, y a ciencia cierta existente. Pero, ¿qué cosa? Ya lo he dicho, una cosa que piensa.

¿Qué más? Supondré que no soy aquella estructura de miembros que se llama cuerpo humano; que no soy un cierto aire impalpable difundido en mis miembros, ni un viento, ni un fuego, ni un vapor, ni un soplo, ni cualquier cosa que pueda imaginarme, puesto que he considerado que estas cosas no son nada. Mi suposición sigue en pie, y, con todo, yo soy algo. ¿Sucederá quizá que todo esto que juzgo que no existe porque no lo conozco no difiera en realidad de mí, de ese yo que conozco? No lo sé, ni discuto sobre este tema: ya que solamente puedo juzgar aquello que me es conocido. Conozco que existo; me pregunto ahora ¿quién, pues, soy yo que he advertido que existo? Es indudable que este concepto, tomado estrictamente así, no depende de las cosas que todavía no sé si existen, y por lo tanto de ninguna de las que me figuro en mi imaginación. Este verbo “figurarse” me advierte de mi error; puesto que me figuraría algo en realidad en el caso de que imaginase que yo soy algo, puesto que imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o la imagen de una cosa corpórea. Pero sé ahora con certeza que yo existo, y que puede suceder al mismo tiempo que todas estas imágenes y, en general, todo lo que se refiere a la naturaleza del cuerpo no sean sino sueños. Advertido lo cual, no me parece que erraré menos si digo: “imaginaré, para conocer con más claridad quién soy”, que si supongo: “ya estoy despierto, veo algo verdadero, pero puesto que no lo veo de un modo definido, me dormiré intencionadamente para que los sueños me lo representen con más veracidad y evidencia”. Por lo tanto, llego a la conclusión de que nada de lo que puedo aprehender por medio de la imaginación atañe al concepto que tengo de mí mismo, y de que se ha de apartar la mente de aquello con mucha diligencia, para que ella misma perciba su naturaleza lo más definidamente posible.

¿Qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente. No son pocas, ciertamente, estas cosas si me atañen todas. Pero ¿por qué no han de referirse a mí? ¿No dudo acaso de casi todas las cosas; no conozco algo, sin embargo, y afirmo que esto es lo único cierto y niego lo demás; no deseo saber algo, aunque no quiero engañarme; no imagino muchas cosas aun sin querer, y no advierto que muchas otras proceden como de los sentidos? ¿Qué hay entre estas cosas, aunque siempre esté dormido, y a pesar de que el que me ha creado me haga engañarme en cuanto pueda, que no sea igualmente cierto que el hecho de que existo? ¿Qué es lo que se puede separar de mi pensamiento? ¿Qué es lo que puede separarse de mí mismo? Tan manifiesto es que yo soy el que dudo, el que conozco y el que quiero, que no se me ocurre nada para explicarlo más claramente. Por otra parte, yo

soy también el que imagino, dado que, aunque ninguna cosa imaginada sea cierta, existe con todo el poder de imaginar, que es una parte de mi pensamiento. Yo soy igualmente el que pienso, es decir, advierto las cosas corpóreas como por medio de los sentidos, como, por ejemplo, veo la luz, oigo un ruido y percibo el calor. Todo esto es falso, puesto que duermo; sin embargo, me parece que veo, que oigo y que siento, lo cual no puede ser falso, y es lo que se llama en mí propiamente sentir; y esto, tomado en un sentido estricto, no es otra cosa que pensar.

A partir de lo cual empiezo a conocer un poco mejor quién soy; sin embargo, me parece (y no puedo dejar de creerlo) que las cosas corpóreas, cuyas imágenes forma el pensamiento, son conocidas con mayor claridad que este no sé qué mío que no se halla bajo mi imaginación, aunque sea en absoluto asombroso que pueda aprehender con mayor evidencia las cosas desconocidas, ajenas a mí, y que reconozco que son falsas, que lo que es verdadero, lo que es conocido, que yo mismo, en definitiva. Pero ya veo lo que ocurre: mi mente se complace en errar y no soporta estar circunscrita en los límites de la verdad. Sea, pues, y dejémosle todavía las riendas sueltas para que pueda ser dirigida si se recogen oportunamente poco después.

Pasemos a las cosas que, según la opinión general, son aprehendidas con mayor claridad entre todas: es decir, los cuerpos que tocamos y vemos; no los cuerpos en general, ya que estas percepciones generales suelen ser un tanto más confusas, sino tan sólo en particular. Tomemos, por ejemplo, esta cera: ha sido sacada de la colmena recientemente, no ha perdido todo el sabor de su miel y retiene algo del olor de las flores con las que ha sido formada; su color, su figura y su magnitud son manifiestos; es dura, fría, se toca fácilmente y si se la golpea con un dedo emitirá un sonido; tiene todo lo que en resumidas cuentas parece requerirse para que un cuerpo pueda ser conocido lo más claramente posible. Pero he aquí que mientras hablo se la coloca junto al fuego; desaparecen los restos de sabor, se desvanece la figura, su magnitud crece, se hace líquida y cálida; apenas puede tocarse y no emitirá un sonido si se la golpea. ¿Queda todavía la misma cera? Se ha de confesar que sí: nadie lo niega ni piensa de manera distinta. ¿Qué existía, por tanto, en aquella cera que yo aprehendía tan claramente? Con seguridad, nada de lo que aprecié con los sentidos, puesto que todo lo que excitaba nuestro gusto, el olfato, la vista, el tacto y el oído se ha cambiado; pero con todo, la cera permanece.

Quizás era lo que pienso ahora: que la cera misma no consiste en la dulzura de la miel, en la fragancia de las flores ni en su blancura, ni en su figura ni en el sonido, sino que es un cuerpo que hace poco se me mostraba con unas cualidades y ahora con otras totalmente distintas. ¿Qué es estrictamente eso que así imagino? Pongamos nuestra atención y, dejando aparte todo lo que no se refiera a la cera, veamos qué queda: nada más que algo extenso, flexible y mudable. ¿Qué es ese algo flexible y mudable? ¿Quizá lo que imagino, es decir, que esa cera puede pasar de una forma redonda a una cuadrada y de ésta a su vez a una triangular? De ningún modo, puesto que me doy cuenta de que la cera es capaz de innumerables mutaciones de este tipo y de que yo, sin embargo, no puedo imaginarlas todas; por tanto, esa aprehensión

no se realiza por la facultad de imaginar. ¿Qué es ese algo extenso? ¿No es también su extensión desconocida? Puesto que se hace mayor si la cera se vuelve líquida, mayor todavía si se la hace hervir, y mayor aún si el calor aumenta; y no juzgaría rectamente qué es la cera si no considerase que ésta admite más variedades, según su extensión, de las que yo haya jamás abarcado con la imaginación. Hay que conceder, por tanto, que yo de ninguna manera imagino qué es esta cera, sino que la percibo únicamente por el pensamiento. Me refiero a este pedazo de cera en particular, ya que ello es más evidente todavía en la cera en general. Así pues, ¿qué es esta cera que no se percibe sino mediante la mente? La misma que veo, que toco, que imagino, la misma finalmente que creía que existía desde un principio. Pero lo que se ha de notar es que su percepción no es visión, ni tacto, ni imaginación, ni lo ha sido nunca, sino solamente una inspección de la razón, que puede ser imperfecta o confusa como era antes, o clara y definida como ahora, según atiendo más o menos a los elementos de que consta.

Me admira ver cuán propensa es mi mente a los errores, porque, aunque piense esto calladamente y sin emitir sonidos, me confundo sin embargo en los propios vocablos y me engaño en el uso mismo de la palabra. Afirmamos, en efecto, que nosotros vemos la cera en sí si está presente, y que no deducimos que está presente por el color o la figura; de donde yo concluiría al punto que la cera es aprehendida por los ojos y no únicamente por la razón, si no viese desde la ventana los transeúntes en la calle, que creo ver no menos usualmente que la cera. Pero, ¿qué veo excepto sombreros y trajes en los que podrían ocultarse unos autómatas? Sin embargo, juzgo que son hombres. De este modo lo que creía ver por los ojos lo aprehendo únicamente por la facultad de juzgar que existe en mi intelecto.

Pero un hombre que desea saber más que el vulgo debe avergonzarse de encontrar duda en las maneras de hablar del vulgo; atendamos, por tanto, a la pregunta: ¿En qué momento percibí la cera más perfecta y evidentemente, cuando la vi por primera vez y creí que la conocía por el mismo sentido externo o al menos por el sentido común, es decir, por la potencia imaginativa, o cuando investigué con más diligencia no sólo qué era sino de qué modo era conocida? Dudar de esto sería necio, pues ¿qué hubo definido en la primera percepción? ¿Y qué hubo que no se admita que lo pueda tener otro animal cualquiera? Por el contrario, cuando separo la cera de las formas externas y la considero como desnuda y despojada de sus vestiduras, entonces, aunque todavía pueda existir algún error en mi juicio, no la puedo percibir sin el espíritu humano.

¿Qué diré por último de ese mismo espíritu, es decir, de mí mismo? En efecto, no admito que exista otra cosa en mí a excepción de la mente. ¿Qué diré yo, por tanto, que creo percibir con tanta claridad esa cera? ¿Es que no me conozco a mí mismo no sólo con mucha más certeza y verdad sino también más definida y evidentemente? Pues si juzgo que la cera existe a partir del hecho de que la veo, mucho más evidente será que yo existo a partir del mismo hecho de que la veo. Puede ser que lo que veo no sea cera en realidad; puede ser que ni siquiera tenga ojos con los que vea algo,

pero no puede ser que cuando vea o –lo que ya no distingo– cuando yo piense que vea, yo mismo no sea algo al pensar. Del mismo modo, si juzgo que la cera existe del hecho de que la toco, se deducirá igualmente que yo existo. Lo mismo se concluye del hecho de imaginar de cualquier otra causa. Esto mismo que he hecho constar de la cera es posible aplicarlo a todo lo demás que está situado fuera de mí. Por tanto, si la percepción de la cera parece ser más clara una vez que me percaté de ella no sólo por la vista y por el tacto sino por más causas, ¡con cuánta mayor evidencia se ha de reconocer que me conozco a mí mismo, puesto que no hay ningún argumento que pueda servirme para la percepción, ya de la cera, ya de cualquier otro cuerpo, que al mismo tiempo no pruebe con mayor nitidez la naturaleza de mi mente! Ahora bien, existen tantas cosas en la propia mente mediante las cuales se puede percibir con mayor claridad su naturaleza, que todo lo que emana del cuerpo apenas parece digno de mencionarse.

He aquí que he vuelto insensiblemente a donde quería, puesto que, conociendo que los mismos cuerpos no son percibidos en propiedad por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino tan sólo por el intelecto, y que no son percibidos por el hecho de ser tocados o vistos, sino tan sólo porque los concebimos, me doy clara cuenta de que nada absolutamente puede ser conocido con mayor facilidad y evidencia que mi mente; pero, puesto que no se puede abandonar las viejas opiniones acostumbradas, es preferible que profundice en esto para que ese nuevo concepto se fije indeleblemente en mi memoria por la reiteración del pensamiento.

Tercera meditación. De Dios, que existe

Cerraré ahora los ojos, tamaré los oídos, apartaré mis sentidos, destruiré en mi pensamiento todas las imágenes aun de las cosas corporales, o, al menos, puesto que eso difícilmente puede conseguirse, las consideraré vanas y falsas, y hablándome, observándome con atención, intentaré conocer y familiarizarme progresivamente conmigo mismo. Yo soy una cosa que piensa, esto es, una cosa que duda, afirma, niega, que sabe poco e ignora mucho, que desea, que rechaza y aun que imagina y siente. Porque, en efecto, he comprobado que por más que lo que siento y lo que imagino no tenga quizás existencia fuera de mí, estoy seguro, sin embargo, de que estos modos de pensar que llamo sentimientos e imaginaciones, existen en mí en tanto son solamente modos de pensar.

Con todo esto he pasado revista a lo que realmente conozco, o al menos a lo que hasta ahora he notado que sabía. Ahora veré con más diligencia si existen todavía otros conocimientos que aún no haya yo divisado. Estoy seguro de ser una cosa que piensa: ¿no sé también, por ende, qué se precisa para estar yo seguro de algo? En este primer conocimiento no existe nada más que una cierta percepción clara y determinada de lo que afirmo; lo cual no me bastaría para asegurarme de la certeza de una cosa si pudiese suceder que fuese falso lo que percibo de un modo claro y

determinado. Por lo tanto, pareceme poder establecer como una regla general que todo lo que percibo muy clara y determinadamente es verdadero.

Con todo, he admitido antes muchas cosas como absolutamente ciertas y manifiestas que, sin embargo, hallé más adelante ser falsas. ¿Qué cosas eran éstas? La tierra, el cielo, los astros y todo aquello a lo que llego por los sentidos. Pero, ¿qué es lo que percibía claramente acerca de esas cosas? Pues que las ideas o los pensamientos de tales cosas se presentaban a mi mente. Pero tampoco ahora niego que estas ideas existan en mí. Pero aún afirmaba otra cosa, que me parecía aprehender por estar acostumbrado a creerla, pero que en realidad no percibía, a saber, que existen ciertas cosas fuera de mí de las que procedían estas ideas, y a las que eran del todo semejantes. Y en esto era en lo que me equivocaba precisamente, o por lo menos, si yo estaba en lo cierto, ello no ocurría en virtud de ningún conocimiento mío. Cuando consideraba algo muy fácil y sencillo sobre la aritmética o la geometría, por ejemplo, que dos y tres son cinco o algo por el estilo, ¿no lo veía suficientemente claro para afirmar que era verdadero? Con todo, no por otra razón he pensado que se debía dudar sobre su certeza que porque se me ocurría que quizás algún Dios me había podido dar una naturaleza tal, que pudiese yo engañarme incluso en aquellas cosas que tengo por las más evidentes. Siempre que me viene a la mente la opinión expresada antes sobre la suprema omnipotencia de Dios, me veo obligado a confesar que, siempre que quiera, le es fácil conseguir que me equivoque, aun en aquello que creo divisar de modo evidentísimo con los ojos del entendimiento. Sin embargo, siempre que me vuelvo a las cosas que creo percibir clarísimamente, me persuaden con tal evidencia, que me digo yo mismo: quienquiera que me engañe, nunca podrá conseguir que no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, o que sea cierto que yo no haya existido, cuando ya es cierto que existo, o que dos y tres sumados den un número mayor o menor que cinco, o cosas por el estilo, en las que veo una manifiesta contradicción. Ahora bien, puesto que no tengo ningún motivo para creer que algún Dios sea engañoso, y ni siquiera ahora sé a ciencia cierta si existe algún Dios, es muy sutil y –por llamarla así metafísica– una causa de duda que depende solamente de tal opinión.

Para eliminarla también, debo examinar, tan pronto como se me presente ocasión, la cuestión de si Dios existe, y, en el caso de que exista, si puede ser engañoso, puesto que, si se dejan de lado estas cuestiones, pareceme que no puedo cerciorarme de ninguna otra cosa.

El orden de mi trabajo me obliga a distribuir todos mis pensamientos en diversos géneros, y a averiguar en cuáles hay propiamente verdad o falsedad. Unos pensamientos son como imágenes de cosas, que son los únicos a los que conviene el nombre de idea, como cuando pienso un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o Dios.

Otros tienen además otras formas, como cuando deseo, temo, afirmo, niego; entonces aprehendo siempre alguna cosa como sujeto de mi reflexión, pero concibo algo más extenso que la simple similitud de esta cosa; unos se llaman voluntades o afectos, y los otros juicios.

En lo que se refiere a las ideas, si se consideran en sí mismas y no las refiero a alguna otra cosa, no pueden ser propiamente falsas; puesto que si me imagino una cabra o una quimera, es cierto que imagino tanto la una como la otra. Tampoco hay que temer falsedad alguna en la misma voluntad o en los afectos, puesto que, aunque pueda desear cosas malas o que no existan, está fuera de duda que yo deseo. Por lo tanto, nos restan solamente los juicios, en los que me he de esforzar por no engañarme. El principal error y el más común que se puede encontrar en ellos, consiste en juzgar las ideas que existen en mí iguales o parecidas a las cosas que existen fuera de mí; puesto que si considerase tan sólo las ideas como maneras de mi pensamiento y no las refiriere a otras cosas, no podrían apenas ofrecer ocasión para errar. De estas ideas, unas son innatas, otras adventicias y otras hechas por mí; puesto que la facultad de aprehender qué son las cosas, qué es la verdad y qué es el pensamiento, no parece provenir de otro lugar que no sea mi propia naturaleza; en cuanto al hecho de oír un estrépito, ver el sol, sentir el fuego ya he indicado que procede de ciertas cosas colocadas fuera de mí; y finalmente las sirenas, los hipogrifos y cosas parecidas son creados por mí. O aun quizá las puedo juzgar todas adventicias, o todas innatas, o todas creadas, puesto que todavía no he percibido claramente su origen.

He de examinar ahora, en relación a las ideas que considero tomadas de las cosas que existen fuera de mí, qué causa me mueve a juzgarlas parecidas a esas cosas. Ciertamente, así parece enseñármelo la naturaleza; además experimento en mí mismo que no dependen de mi voluntad y, por lo tanto, de mí mismo; frecuentemente se presentan aun sin mi consentimiento, ya que, quiera o no, siento el calor y por lo tanto considero que aquel sentido, o la idea del calor, procede de una cosa que no soy yo, es decir, del calor del fuego junto al cual estoy sentado. Y no hay nada más razonable que juzgar que es esa cosa la que me envía su semejanza, más bien que alguna otra.

Voy a ver ahora si estas razones son suficientemente firmes. Cuando digo que he sido enseñado así por la naturaleza, quiero decir tan sólo que algún ímpetu espontáneo me impulsa a creerlo, y no que alguna luz natural me muestre que ello es verdadero. Estos dos conceptos son muy diferentes entre sí, puesto que las ideas que me son mostradas por la luz natural (por ejemplo, que del hecho de que dude, se deduzca que yo existo) de ningún modo pueden ser dudosas, dado que no puede haber ninguna otra facultad a la que me confíe tanto como a esta luz, ni que me pueda demostrar que aquello no sea verdadero; pero en lo que se refiere a los ímpetus naturales, ya he observado con frecuencia que he sido arrastrado por ellos a la peor parte cuando se trataba de elegir bien, y por lo tanto no veo razón alguna para confiarme a ellos en cualquier otra materia. Finalmente, aunque estas ideas no dependan de mi voluntad, no por ello es seguro que procedan de cosas colocadas fuera de mí. De igual manera que aquellos ímpetus, sobre los que hablaba hace un momento, parecen existir ajenos a mi voluntad, así quizás hay también en mí alguna facultad, que no me es conocida todavía claramente, creadora de estas ideas, del

mismo modo que hasta ahora me ha venido pareciendo que, mientras duermo, tales ideas se forman en mí sin intervención alguna de cosas externas.

Por último, aunque procedan de cosas ajenas a mí, no por ello se sigue que hayan de ser parecidas a ellas. Muy al contrario, me parece haber encontrado en muchas gran diferencia; como, por ejemplo, existen en mi mente dos ideas del sol, una adquirida por medio de los sentidos, que, según creo, debe incluirse entre las ideas adventicias, en la que se me aparece muy pequeño, y otra tomada del estudio astronómico, es decir, de ciertas nociones que me son innatas o formadas por mí de cualquier otro modo, y en la que el sol aparece muchas veces mayor que la tierra. Ambas ideas no pueden ser iguales al sol que existe fuera de mí, y el cálculo demuestra que es precisamente la más ajena a la realidad aquella que parece proceder más directamente del sol mismo.

Todo lo cual demuestra que yo, no por razonamiento seguro, sino por un ciego impulso, he creído que existían cosas diferentes de mí que me enviaban sus ideas o sus imágenes por los órganos de los sentidos o por cualquier otro medio.

Otro camino se me ocurre para investigar si hay fuera de mí ciertas cosas, cuyas ideas existen dentro de mí. En cuanto estas ideas son sólo modos de pensar, no encuentro en ellas ninguna diferencia y todas parecen provenir de mí de igual manera. Pero en tanto en cuanto una representa una cosa y otra otra, está claro que son entre sí totalmente diversas. Sin duda las que me presentan las sustancias son algo más, y por decirlo así tienen más realidad objetiva, que aquellas que tan sólo representan los modos o los accidentes. De este modo, tiene más realidad objetiva la idea por la que concibo a Dios como un ser eterno, infinito, omnisciente, omnipotente, creador de todas las cosas que existen, excepto de sí mismo, que aquellas por las que se presentan las sustancias finitas.

Es manifiesto, por tanto, que debe de haber al menos igual realidad en una causa total y eficiente que en el efecto de dicha causa. Porque ¿de dónde podría tomar su realidad el efecto a no ser de la causa? ¿Y de qué modo la causa puede otorgarla al efecto, a no ser que la posea? De lo que se deduce que la nada no puede crear algo, ni lo que es menos perfecto a lo que es más perfecto, es decir, lo que contiene en sí más realidad. Todo lo cual no sólo se aplica a los afectos, cuya realidad es actual o formal, sino también a las ideas, en las que se considera tan sólo la realidad objetiva. Es decir, una piedra, por ejemplo, que no existía antes, no puede empezar a existir si no es producida por alguna cosa en la que exista formal o eminentemente todo aquello de lo que está compuesta la piedra. Y no se puede producir calor en un sujeto que antes no lo tenía sino a partir de una cosa que sea al menos de un orden igualmente perfecto que el calor, y así indefinidamente. Por otra parte, no puede existir en mí la idea de calor o de una piedra a no ser que haya sido introducida en mí por una causa en la que exista al menos igual realidad que a mi juicio poseen el calor o la piedra. Pues, aunque esta causa no transmita su realidad actual o formal a mi idea, no se debe pensar en consecuencia que es por ello menos real; sino que la naturaleza de la misma idea es tal, que no exige en sí ninguna otra realidad formal

excepto aquella que toma de mi pensamiento, del cual es un modo. Por otra parte, el hecho de que una idea tenga esta o aquella realidad en vez de otra cualquiera debe provenir de alguna causa en la que exista al menos tanta realidad formal cuanto realidad objetiva tiene la idea. Porque si suponemos que existe algo en la idea que no se encuentra en la causa, entonces esto lo posee de la nada; ahora bien, por muy imperfecto que sea ese modo de ser por el que una cosa se encuentra de un modo objetivo en nuestro entendimiento mediante la idea, no por eso, sin embargo, no es absolutamente nada, y no puede, por lo tanto, existir de la nada.

No debo suponer, por otra parte, que, puesto que la realidad que considero en mis ideas es tan sólo objetiva, no es necesario que la misma realidad exista de un modo formal en las causas de las mismas, sino que basta que exista en las causas también de un modo objetivo. Puesto que, como el modo objetivo de ser corresponde a las ideas según su propia naturaleza, así el modo formal de ser corresponde a las causas de las ideas, al menos a las primeras y principales, según su propia naturaleza. Y aunque una idea pueda proceder de otra, no se da, sin embargo, una sucesión hasta el infinito, sino que se debe llegar a alguna primera idea, cuya causa sea equivalente a un original, en el cual esté contenida formalmente toda la realidad que sólo existe en la idea de un modo objetivo. De manera que es evidente por la luz natural que las ideas son en mí como unas imágenes; que pueden fácilmente degenerar de la perfección de las cosas de las que han sido tomadas, pero de ninguna manera contener algo mayor o más perfecto.

Cuanto más larga y más detenidamente considero estas cosas, con tanta mayor claridad y distinción conozco que son ciertas. Pero, ¿qué conclusión se ha de obtener de todo esto? Sin duda la de que, si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal que esté yo seguro de que ella no existe en mí ni formal ni eminentemente, y de que por lo tanto no puedo ser yo mismo la causa de tal idea, se sigue necesariamente que no soy yo el único ser existente, sino que existe también alguna otra cosa que es la causa de esa idea. Por el contrario, si no existe en mí una idea tal, no tengo ningún otro argumento para asegurarme de la existencia de otra cosa diferente de mí, puesto que, a pesar de haberlo buscado cuidadosamente, no he podido encontrar otro todavía.

Ahora bien; entre estas ideas mías, además de la que me muestra a mí mismo y sobre la que no puede haber aquí ninguna dificultad, existe una que representa a Dios, otra a las cosas corpóreas e inanimadas, otra a los ángeles y otra a los hombres parecidos a mí. En lo que se refiere a las ideas que representan a los demás hombres, a los animales o a los ángeles, veo fácilmente que han podido ser creadas de las ideas que tengo de mí mismo, de las cosas corporales y de Dios, aun cuando, a excepción de mí, no existiese en el mundo ningún hombre, ni ningún animal, ni ningún ángel.

En lo que respecta a las ideas de las cosas corporales, no hay nada en ellas tan considerable que no parezca que podría proceder de mí mismo; puesto que, si las considero con más atención y las examino una por una del mismo modo que he

examinado antes la idea de la cera, advierto que es poco lo que puedo percibir clara y diferenciadamente: a saber, su magnitud, es decir, su extensión en longitud, anchura y profundidad; su figura, que proviene de la determinación de esa extensión; la situación que respectivamente ocupan las cosas que tienen diversas figuras; el movimiento o la mutación de esa situación; a lo que se podría añadir la substancia, la duración y el número. Lo demás, por el contrario, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor y el frío y las restantes cualidades del tacto, no lo pienso sino confusa y obscuramente, de manera que hasta ignoro si son verdaderas o falsas, esto es, si las ideas que tengo de aquéllas son ideas de ciertas cosas o no. Aunque la falsedad propiamente dicha o formal solamente se pueda encontrar en los juicios, como he hecho notar hace poco, hay sin embargo una cierta falsedad material en las ideas, cuando representan una no-cosa como cosa. Así, por ejemplo, las ideas que tengo del calor y el frío son tan poco claras y tan poco diferenciadas, que no puedo saber por ellas si el frío es la privación del calor o el calor la privación del frío, o si ambos o ninguno son una cualidad real. Dado que no puede existir ninguna idea que no contenga la pretensión de representar alguna cosa, si es cierto que el frío es la privación del calor, la idea que me lo representa como algo real y positivo, será tachada de falsa no sin razón; y así de las demás.

No es necesario que asigne a estas ideas otro autor que yo mismo. Puesto que, si son falsas, es decir, no representan ninguna cosa, conozco por la luz natural que proceden de la nada, es decir, que existen en mí no por otra razón que porque falta algo a mi naturaleza y no es totalmente perfecta; pero si, por el contrario, son ciertas, dado que me presentan una realidad tan exigua que ni siquiera puedo distinguirla de la no-cosa, no veo por qué no podrían proceder de mí mismo.

Respecto a las cosas que aparecen en las ideas de los seres corporales de un modo claro y definido, hay algunas, a saber, la substancia, la duración, el número y todo lo que es de este género, que me parece que las he podido tomar de la idea de mí mismo, puesto que cuando pienso que la piedra es una substancia, o bien una cosa que puede existir por sí misma, y al mismo tiempo que yo soy también una substancia, aunque me conciba como una cosa que piensa y que no es extensa, y a la piedra, por el contrario, como extensa e irracional, y por tanto exista la mayor diferencia entre los dos conceptos, parecen sin embargo convenir ambos en lo que se refiere a la substancia. Así cuando me doy cuenta de que existo, y recuerdo haber existido hace algún tiempo, y cuando tengo varios pensamientos y alcanzo a discernir su número, adquiero las ideas de la duración y del número, que luego puedo transferir a cualquier otra cosa. Todas las demás cosas de las que se componen las ideas de los seres corpóreos, a saber, la extensión, la figura, el lugar, el movimiento, etc., no están contenidas en mí formalmente en tanto que soy solamente una cosa que piensa; pero como son tan sólo ciertos modos de la substancia y yo soy substancia, parece ser posible que estén contenidas en mí eminentemente.

Por lo tanto, sólo queda la idea de Dios, en la que se ha de considerar si es algo que no haya podido proceder de mí mismo. Bajo la denominación de Dios

comprendo una substancia infinita, independiente, que sabe y puede en el más alto grado, y por la cual he sido creado yo mismo con todo lo demás que existe, si es que existe algo más. Todo lo cual es de tal género que cuanto más diligentemente lo considero, tanto menos parece haber podido salir sólo de mí. De lo que hay que concluir que Dios necesariamente existe.

Porque aun cuando exista en mí la idea de substancia por el mismo hecho de que soy substancia, no existiría la idea de substancia infinita, siendo yo finito, si no procediese de alguna substancia infinita en realidad.

No debo pensar que yo no percibo el infinito por una idea verdadera, sino tan sólo por la negación de lo finito, como percibo la quietud y las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz. Al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita, y por lo tanto existe primero en mí la percepción de lo infinito, es decir, de Dios, que de lo finito, es decir, de mí mismo. ¿Cómo podría saber que yo dudo, que deseo, es decir, que me falta algo, y que no soy en absoluto perfecto, si no hubiese una idea de un ser más perfecto en mí, por cuya comparación conociese mis defectos?

No se puede afirmar que quizás esta idea de Dios sea materialmente falsa, y que por lo tanto pueda existir de la nada, como hace poco he señalado en las ideas del calor y del frío y de cosas similares. Muy al contrario, siendo absolutamente clara y definida y conteniendo más realidad objetiva que ninguna otra, no hay ninguna idea más verdadera por sí, ni en la que se encuentre menor sospecha de falsedad. Esta idea, repito, de un ente totalmente perfecto e infinito es absolutamente cierta; puesto que, aunque quizá se pueda pensar que no exista un ser así, no se puede pensar, sin embargo, que su idea no me muestre nada real, como he dicho poco ha sobre la idea del frío. Es también por completo clara y definida, ya que todo lo que percibo clara y definidamente que es real y verdadero y que encierra alguna perfección, está contenido en su totalidad en esta idea. No obsta a ello que no pueda yo aprehender lo infinito, ni que existan en Dios innumerables otras cosas que ni puedo aprehender, ni tampoco alcanzar siquiera con el pensamiento; puesto que es propio de lo infinito no poder ser concebido por mí, que soy finito. Me basta, pues, concebir esto mismo, y juzgar que todas aquellas cosas que percibo claramente y que sé que encierran alguna perfección, e incluso quizás otras innumerables que ignoro, existen formal o eminentemente en Dios, de manera que la idea que tengo de él es la más verdadera, clara y definida de todas.

Quizá soy algo más de lo que yo mismo alcanzo a ver, y todas las perfecciones que atribuyo a Dios existen en cierto modo potencialmente en mí, aunque no se manifiesten ni lleguen al acto. Veo, en efecto, que mi conocimiento aumenta paulatinamente y que nada se opone a que crezca más y más hasta el infinito, ni tampoco a que, aumentado así el conocimiento, pueda aprehender las restantes perfecciones de Dios, ni, por último, a que la potencia para estas perfecciones, si ya existe en mí, no baste a producir la idea de aquéllas.

Al contrario, nada de esto puede ocurrir; en primer lugar, porque aunque sea cierto que mi conocimiento aumenta paulatinamente y que existen en mí muchas

cosas en potencia que no están todavía en acto, nada de esto atañe, sin embargo, a la idea de Dios, en la que no hay nada en absoluto en potencia, puesto que esto mismo, ir conociendo poco a poco, es una prueba certísima de la imperfección. Además, aunque mi conocimiento se engrandezca siempre más y más, nunca, no obstante, será infinito en acto, puesto que nunca llegará a un extremo tal en que ya no sea capaz de un incremento mayor todavía. Por el contrario, juzgo a Dios infinito en acto de tal modo que nada puede añadirse a su perfección. Finalmente, considero que el ser objetivo de una idea no puede provenir únicamente de un ser potencial, que en realidad no es nada, sino tan sólo de un ser actual o formal.

No hay nada en lo que acabo de decir que no sea evidente por la luz natural, para todo el que piense con cuidado; pero puesto que, cuando relajo mi atención y las imágenes de las cosas sensibles obnubilan la vista de la mente, no veo con facilidad por qué la idea de un ser más perfecto que yo procede necesariamente de algún ente que sea en realidad más perfecto, parece oportuno investigar si yo podría existir teniendo la idea de Dios, si un ente tal no existiera en realidad.

Entonces, ¿de quién existiría? De mí, sin duda alguna, o de mis padres, o de otros entes cualesquiera menos perfectos que Dios, puesto que nada hay más perfecto que Él mismo, ni se puede pensar o idear un ser igualmente perfecto.

Si mi existencia procediese de mí mismo, no dudaría, no desearía, ni me faltaría nada en absoluto; puesto que todas las perfecciones cuyas ideas existen en mi mente me las habría dado a mí mismo, y de tal manera yo sería Dios. No debo imaginarme que las cosas que me faltan pueden ser más difíciles de adquirir que las cosas que existen ya en mí, puesto que, por el contrario, está claro que es mucho más difícil que yo, es decir, una cosa o una substancia que piensa, haya salido de la nada, que adquirir el conocimiento de las muchas cosas que desconozco, que son tan sólo accidentes de esa substancia. Ciertamente, si tuviese de mí mismo aquello que es mayor, no sólo no me hubiera negado lo que se puede conseguir más fácilmente, sino tampoco ninguna otra cosa de entre las que advierto que están contenidas en la idea de Dios. En efecto, ninguna me parece más difícil de lograr; y si algunas fuesen más difíciles de lograr, me parecerían en verdad más difíciles (en el caso de que lo demás que tengo lo tuviese de mí), puesto que experimentaré que mi potencia se termina en ellas.

Y no escapo a la fuerza de estas argumentaciones si imagino que yo he sido tal como soy ahora, como si de esto se siguiese que no se ha de buscar ningún autor de mi existencia. Dado que todo el tiempo de la vida se puede dividir en innumerables partes, las cuales no dependen entre sí de ninguna manera, del hecho de que haya existido hace poco no se sigue que deba existir ahora, a no ser que alguna causa me cree de nuevo, es decir, me conserve. Si se atiende a la naturaleza del tiempo, es obvio que para conservar una cosa cualquiera en cada momento que dura, se precisa la misma fuerza y acción que para crearla de nuevo, si no existiese. De este modo una de las cosas manifiestas por la luz natural es el hecho de que la conservación difiere de la creación sólo según el pensamiento.

Por tanto, debo interrogarme a mí mismo si tengo algún poder, por el que consiga que yo, que existo ahora, exista un poco después; por que, no siendo sino una cosa que piensa, o mejor dicho, tratando estrictamente de esa parte mía que es una cosa que piensa, si existiera un tal poder en mí, estaría consciente de él; pero veo que no hay ninguno, y por esto concluyo evidentemente que yo dependo de algún ser diferente de mí.

Quizás aquel ser no es Dios, y he sido engendrado, ya por mis padres, ya por causas cualesquiera menos perfectas que Dios.

Como ya he dicho antes, es manifiesto que por lo menos tanto debe existir en la causa como en el efecto; por tanto, siendo yo una cosa que piensa, y que tiene una cierta idea de Dios, sea cual sea mi causa, se ha de reconocer que ella es también una cosa que piensa, y que posee la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios. Se puede investigar nuevamente si ella existe por sí o por otra causa. Si existe por sí es manifiesto, por lo anteriormente dicho, que es ella misma Dios, dado que, teniendo el poder de existir por sí tiene sin duda alguna la facultad de poseer en acto todas las perfecciones cuyas ideas tiene, es decir, todas las que concibo que existen en Dios; si existe por otra causa, se interrogará nuevamente del mismo modo si ésta existe por sí o por otra causa, hasta que se llegue así a la última, que será Dios. Está bastante claro que no puede haber en este caso una sucesión hasta el infinito, especialmente tratándose aquí no sólo de la causa que me ha creado en un tiempo, sino en particular de aquella que me conserva en el momento presente.

No se puede alegar que hayan concurrido varias causas parciales para crearme, y que así he recibido de una la idea de una de las perfecciones que atribuyo a Dios, de otra la idea de otra, de manera que se encuentren todas esas perfecciones en conjunto en alguna parte, pero no estén unidas en un solo ser que sea Dios; por el contrario, la unidad, la simplicidad, o la inseparabilidad de todo lo que en Dios existe es una de las más principales perfecciones que, según creo, posee Dios. Ni, por otra parte, la idea de la unidad de todas sus perfecciones pudo ser puesta por ninguna causa de la que no haya recibido además las ideas de las demás perfecciones; pues tampoco hubiera podido hacer que las concibiese juntas e inseparables sin hacer al mismo tiempo que reconociera cuáles eran.

En lo que se refiere a los padres, aunque sea verdad todo lo que haya pensado sobre ellos, no me conservan, sin embargo, ni me han creado de ninguna manera, en tanto que soy una cosa que piensa, sino que han puesto tan sólo ciertas disposiciones en una materia en la cual he juzgado que yo, es decir, mi mente, que acepto ahora únicamente por mí, me encuentro comprendido. Por lo tanto, no puede haber aquí ninguna dificultad, sino que se ha de concluir que del hecho solamente de que exista, y de que posea una cierta idea de un ser perfecto, es decir, Dios, se demuestra evidéntísimamente que Dios existe.

Resta tan sólo examinar de qué modo he recibido esta idea de Dios, porque ni la he recibido con los sentidos, ni me viene a las mientes cuando no atiendo a ella, como suelen (o al menos lo parecen) las ideas de las cosas sensibles; ni ha

sido imaginada por mí, puesto que no puedo sustraer nada de ella ni añadirle algo; hemos de reconocer, por tanto, que su idea no es en mí innata como me es innata la idea de mí mismo.

No es de extrañar que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea, como el signo del artífice impreso en su obra, y no es necesario que ese signo sea una cosa diferente de la obra en sí. Sólo del hecho de que Dios me haya creado, es muy verosímil que haya sido hecho en cierto modo a su imagen y semejanza, y esa semejanza, en la que está contenida la idea de Dios, la perciba por la misma facultad con que me percibo a mí mismo: es decir, cuando concentro mi atención en mí, no solamente considero que soy una cosa incompleta y dependiente de otra, una cosa que aspira indefinidamente a lo mayor o mejor, sino que también reconozco que aquel de quien dependo posee estas cosas mayores no indefinidamente y en potencia, sino en realidad y en grado infinito, y que, por tanto, es Dios. Toda la fuerza del argumento reside en admitir que no puede ser que yo exista, siendo de tal naturaleza como soy, a saber, teniendo en mí la idea de Dios, si Dios no existiera también en realidad, Dios, repito, cuya idea poseo, es decir, que tiene todas las perfecciones (que no puedo comprender, si bien las alcanzo en cierto grado con el pensamiento), sin estar sujeto a ninguna imperfección.

Pero antes de pasar a examinarlo más atentamente y de averiguar las demás verdades que se pueden deducir de aquí, paréceme apropiado pararme algún tiempo en la contemplación de Dios mismo, considerar sus atributos, y mirar, admirar y adorar la belleza de tal luz, en tanto cuanto lo permita la capacidad de mi entendimiento cubierto de sombras. Del mismo modo que creemos por la fe que la suprema felicidad de la otra vida consiste en la única contemplación de la divina majestad, así consideramos que de esta otra contemplación, aun que sea mucho menos perfecta, puede percibirse el máximo placer de que somos capaces en esta vida.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) La fundación del conocimiento. 2) La conciencia, el fenómeno que se muestra por sí mismo. 3) Significación ontológica: ser es aparecer. 4) Los caracteres de la conciencia: transparencia, indivisibilidad, inmediatez, ausencia de extensión. Su función en el sistema cartesiano. 5) Intuicionismo y sus límites. 6) Evidencia y certeza.

Problemas

1) ¿La suspensión de las verdades racionales, en virtud de la supuesta existencia del genio maligno, no torna inválida toda implicación (por ejemplo que $2+3$ es 5

o que *si* pienso *entonces* existo)? ¿No se vuelve inaplicable el principio de causalidad por el que se demuestra la existencia de Dios en la Tercera meditación?

2) ¿La *res cogitans* es objeto de una intuición evidente? Descartes escribe en la Segunda meditación, cuando el mundo ha sido declarado inexistente: “ver, oír, sentir calor, (...) es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, *no es otra cosa que “pensar”*. ¿Qué es lo que ver, oír, etc., es decir, pensar, significa *cuando, precisamente, ya no hay nada para ver, oír ni percibir*? ¿Es seguro que soy Yo quien piensa?

WILLIAM JAMES, *LOS PRINCIPIOS DE LA PSICOLOGÍA*, CAP. IX, NEW YORK, DOVER PUBLICATIONS, 1950, PP. 254-255. Traducción de Mario Lipsitz

De todos los hechos que nos presenta la vida interior, el primero y más concreto es sin contradicción el siguiente: *estados de conciencia avanzan y se suceden sin tregua en nosotros*. Para expresar este hecho dinámico en toda su simplicidad y con el mínimo de postulados sería necesario poder decir en castellano: “piensa” como se dice “llueve” o “hay viento”. A falta de este excelente barbarismo debemos contentarnos con decir que “la conciencia va y no cesa de avanzar”.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Compare esta concepción no egoica de la conciencia con la de Descartes.

Problemas

1) ¿Qué significa la expresión “estados de conciencia avanzan y se suceden sin tregua en nosotros”? 2) ¿Es posible concebir un Yo sin conciencia y una conciencia sin Yo?

EDMUND HUSSERL, *MEDITACIONES CARTESIANAS.*

Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México, Fondo de Cultura Económica, 2005

Segunda meditación, párrafos 14 y 19.

1. *Todo estado de conciencia es conciencia de algo.*

Hay una cosa que la epojé de la existencia del mundo no podría cambiar; es que las múltiples *cogitaciones* que se refieren al “mundo” llevan en ellas mismas esta referencia. Así, por ejemplo, la percepción de esta mesa es, antes como después, percepción de esta mesa. Así, todo estado de conciencia en general es, en sí mismo, conciencia de algo, sea lo que fuere de la existencia real de este objeto y la abstención que yo pudiera hacer, en la actitud trascendental que me es propia, de la posición de esta existencia y de todos los actos de la actitud natural. Por consiguiente, será necesario ampliar el contenido del *ego cogito* trascendental, añadirle un nuevo elemento y decir que todo cogito o todo estado de conciencia “menta” una cosa y que lleva en él mismo, a título de “mentado” (en tanto que objeto de una intención), su respectivo *cogitatum*. Por otra parte, cada cogito lo hace a su manera. La percepción de la “casa”, “menta” (se refiere a, apunta a) una casa –o más exactamente, tal casa particular– de modo perceptivo; el recuerdo de la casa “menta” la casa como recuerdo; la imaginación como imagen; un juicio predicativo cuyo objeto es la casa “situada ahí adelante” la menta al modo propio del juicio predicativo; un juicio de valor sobreañadido la mentaría a su manera y así sucesivamente. Estos estados de conciencia son denominados estados intencionales. El término intencionalidad sólo significa esta particularidad radical y general que posee la conciencia de ser conciencia de algo, de llevar, en su calidad de cogito, su *cogitatum* en ella misma.

2. *Los horizontes intencionales.*

Cada estado de conciencia posee un “horizonte” que varía conformemente a la modificación de sus conexiones con otros estados y con sus propias fases de deslizamiento. Es un horizonte intencional cuya propiedad es remitir a potencialidades de la conciencia que pertenecen a este mismo horizonte. Así, por ejemplo, en cada percepción exterior, los lados del objeto que son “realmente percibidos” refieren a los lados que aun no lo son y que sólo son anticipados de un modo no intuitivo como aspectos por venir en la percepción. Esto es una “protensión” continua que, para cada nueva fase perceptiva, ofrece un sentido nuevo [...]. Por otra parte, a cada percepción le pertenece siempre un halo de percepciones pasadas que se deben con-

cebir como una potencialidad de recuerdos susceptibles de ser recordados y a cada recuerdo le pertenece, en tanto que “halo”, la intencionalidad mediata y continua de recuerdos posibles (realizables por mí activamente), recuerdos que se escalonan hasta el instante de mi percepción actual [...].

A toda conciencia que es conciencia de algo le pertenece pues esta propiedad esencial: no sólo ella puede, de un modo general, transformarse en modos de conciencia siempre nuevos, mientras permanece siendo conciencia de un mismo objeto, [...] sino que además puede hacerlo y sólo puede hacerlo gracias a estos horizontes de intencionalidad.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) La intencionalidad de la conciencia. 2) Renovación de la comprensión del lazo entre el sujeto y el objeto: la conciencia y el mundo nacen juntos. 3) Los horizontes intencionales como halos de potencialidades.

Problemas

1) ¿Es posible una evidencia apodíctica si todo objeto viene dado con un horizonte de potencialidades todavía no actualizadas? 2) ¿Cómo explicar el privilegio que, para el conocimiento, posee el Ego?

SIGMUND FREUD, “JUSTIFICACIÓN DE LO INCONSCIENTE”. **Traducción de José L. Etcheverry. Tomado de <http://temas-estudio.com>**

I. Justificación de lo inconsciente

Desde muy diversos sectores se nos ha discutido el derecho de aceptar la existencia de un psiquismo inconsciente y de laborar científicamente con esta hipótesis. Contra esta opinión podemos argüir, que la hipótesis de la existencia de lo inconsciente es necesaria y legítima, y además, que poseemos múltiples pruebas de su exactitud. Es necesaria, porque los datos de la conciencia son altamente incompletos. Tanto en los sanos como en los enfermos surgen con frecuencia actos psíquicos, cuya explicación presupone otros de los que la conciencia no nos ofrece testimonio alguno. Actos de este género son, no sólo los fallos y los sueños de los individuos sanos, sino también todos aquellos que calificamos de síntomas y de fenómenos obsesivos en los enfermos.

Nuestra cotidiana experiencia personal nos muestra ocurrencias, cuyo origen desconocemos, y resultados de procesos mentales, cuya elaboración ignoramos. Todos estos actos conscientes resultarán faltos de sentido y coherencia si mantenemos la teoría de que la totalidad de nuestros actos psíquicos ha de ser dada a conocer por nuestra conciencia y, en cambio, quedarán ordenados dentro de un conjunto coherente e inteligible si interpolamos entre ellos los actos inconscientes, deducidos. Esta adquisición de sentido y coherencia constituye, de por sí, motivo justificado para traspasar los límites de la experiencia directa. Y si luego comprobamos, que tomando como base la existencia de un psiquismo inconsciente podemos estructurar una actividad eficazísima, por medio de la cual influimos adecuadamente sobre el curso de los procesos conscientes, tendremos una prueba irrefutable de la exactitud de nuestra hipótesis. Habremos de situarnos, entonces, en el punto de vista de que no es sino una pretensión insostenible el exigir que todo lo que sucede en lo psíquico haya de ser conocido a la conciencia.

También podemos aducir, en apoyo de la existencia de un estado psíquico inconsciente, el hecho de que la conciencia sólo integra en un momento dado, un limitado contenido, de manera que la mayor parte de aquello que denominamos conocimiento consciente tiene que hallarse, de todos modos, durante extensos períodos, en estado de latencia, vale decir, en un estado de inconsciencia psíquica. La negación de lo inconsciente resulta incomprensible en cuanto volvemos la vista a todos nuestros recuerdos latentes. Se nos opondrá aquí la objeción de que estos recuerdos latentes no pueden ser considerados como psíquicos, sino que corresponden a restos de procesos somáticos, de los cuales puede volver a surgir lo psíquico. No es difícil argüir a esta objeción, que el recuerdo latente es, por lo contrario, un indudable residuo de un proceso psíquico. Pero es aún más importante darse cuenta de que la objeción discutida reposa en una asimilación de lo consciente a lo

psíquico. Y esta asimilación es, o una petición de principio, que no deja lugar a la interrogación de si todo lo psíquico tiene también que ser consciente, o una pura convención. En este último caso resulta, como toda convención, irrefutable, y sólo nos preguntamos si resulta en realidad tan útil y adecuada, que hayamos de agregarnos a ella. Pero podemos afirmar que la equiparación de lo psíquico con lo consciente es por completo inadecuada. Destruye las continuidades psíquicas, nos sume en las insolubles dificultades del paralelismo psicofísico, sucumbe al reproche de exagerar sin fundamento alguno la misión de la conciencia, y nos obliga a abandonar prematuramente el terreno de la investigación psicológica, sin ofrecernos compensación ninguna en otros sectores.

Por otra parte, es evidente que la discusión de si hemos de considerar como estados anímicos inconscientes o como estados físicos los estados latentes de la vida anímica, amenaza convertirse en una mera cuestión de palabras. Así, pues, es aconsejable situar en primer término aquello que de la naturaleza de tales estados nos es seguramente conocido. Ahora bien los caracteres físicos de estos estados nos son totalmente inaccesibles; ninguna representación fisiológica ni ningún proceso químico pueden darnos una idea de su esencia. En cambio, es indudable que representan amplio contacto con los procesos anímicos conscientes. Una cierta elaboración permite incluso transformarnos en tales procesos o sustituirlos por ellos y pueden ser descritos por medio de todas las categorías que aplicamos a los actos psíquicos conscientes tales como representaciones, tendencias, decisiones, etc. De muchos de estos estados podemos incluso decir, que sólo la ausencia de la conciencia los distingue de los conscientes. No vacilaremos, pues, en considerarlos como objetos de la investigación psicológica, íntimamente relacionados con los actos psíquicos conscientes.

SIGMUND FREUD, *NUEVAS LECCIONES INTRODUCTORIAS AL PSICOANÁLISIS*. Traducción de Luis López Ballesteros. Tomado de <http://librosgratisweb.com>

Lección XXXI

Disección de la personalidad psíquica

Tornemos ahora al super-yo. Le hemos atribuido las funciones de auto-observación, conciencia moral e ideal. De nuestras observaciones sobre su génesis resulta que tiene por premisas un hecho biológico importantísimo y un hecho psicológico decisivo para los destinos del individuo –la prolongada dependencia del sujeto bajo la autoridad de sus padres y el complejo de Edipo–, hechos que, a su vez, se hallan

íntimamente enlazados entre sí. El super-yo es para nosotros la representación de todas las restricciones morales, el abogado de toda aspiración a un perfeccionamiento; en suma: aquello que de lo que llamamos más elevado en la vida del hombre se nos ha hecho psicológicamente aprehensible. Siendo en sí procedente de la influencia de los padres, los educadores, etc., el examen de estas fuentes nos ilustrará sobre su significación. Por lo regular, los padres y las autoridades análogas a ellos siguen en la educación del niño las prescripciones del propio super-yo. Cualquiera que en ellos haya sido la relación del yo con el super-yo, en la educación del niño se muestran severos y exigentes. Han olvidado las dificultades de su propia niñez y están satisfechos de poder identificarse ya plenamente con sus propios padres, que tan duras restricciones les impusieron en su tiempo. De este modo, el super-yo del niño no es construido, en realidad, conforme al modelo de los padres mismos, sino al del super-yo parental; recibe el mismo contenido, pasando a ser el substrato de la tradición de todas las valoraciones permanentes que por tal camino se han transmitido a través de las generaciones. Adivinaréis fácilmente qué importantes auxilios para la comprensión de la conducta social de los hombres, y acaso también qué indicaciones prácticas para la educación, resultan de la consideración del super-yo. La concepción materialista de la Historia peca probablemente en no estimar bastante este factor. Lo aparta a un lado con la observación de que las “ideologías” de los hombres no son más que el resultado y la superestructura de sus circunstancias económicas presentes. Lo cual es verdad, pero probablemente no toda la verdad. [...]

En el año 1921 intenté aplicar la diferenciación del yo y el super-yo al estudio de la psicología colectiva y llegué a la fórmula siguiente: Un grupo psicológico es una reunión de individuos que han introducido a una misma persona en sus respectivos superyós, y que, a causa de esta comunidad se han identificado unos con otros en su yo. Fórmula que, naturalmente, no sirve más que para aquellos grupos que tienen un jefe. Si contásemos con más aplicaciones de este género, la hipótesis del super-yo perdería para nosotros lo que aún tiene de singular y nos sentiríamos libres ya por completo de aquella aprensión que, acostumbrados como estamos a la atmósfera abisal, nos asalta cuando nos movemos en los estratos más superficiales del aparato anímico. Naturalmente, con la diferenciación del super-yo no creemos haber dicho la última palabra en cuanto a la psicología del yo. [...]

Ahora se nos plantea otra labor y, por decirlo así, en el extremo opuesto del yo. Surge de una observación que hacemos en el curso del análisis, observación por cierto muy antigua. Sólo que, como a veces sucede, se ha tardado mucho en concederle la atención debida. Como sabéis, toda la teoría psicoanalítica se basa propiamente en la percepción de la resistencia que el paciente opone a nuestra tentativa de hacerle consciente su inconsciente. La señal objetiva de la resistencia es el agotamiento de sus asociaciones espontáneas o su alejamiento del tema tratado. El paciente mismo puede también reconocer subjetivamente la resistencia en la aparición en él de sensaciones penosas al aproximarse al tema. Pero este último signo puede faltar. Entonces comunicamos al paciente que su conducta nos revela que se encuentra en estado de

resistencia, a lo cual replica que nada sabe de ella, advirtiendo tan sólo la dificultad de producir nuevas asociaciones. Y como nuestra afirmación demuestra luego ser exacta, resulta, pues, que su resistencia era también inconsciente, tan inconsciente como lo reprimido que intentábamos hacer surgir en la conciencia. Hubiéramos debido, pues, plantearnos tiempo ha la interrogación siguiente: ¿De qué parte de su vida anímica proviene tal resistencia inconsciente? El principiante en psicoanálisis os responderá en seguida: es la resistencia misma de lo inconsciente. Pero esta solución es tan equívoca como inútil. Si quiere decir que la resistencia emana de lo reprimido, habremos de rebatirla decididamente. Lo reprimido entraña más bien un impulso intensísimo a surgir en la conciencia. La resistencia no puede ser más que una manifestación del yo, el cual llevó a cabo en su día la represión y quiere ahora mantenerla. Así lo hemos creído ya desde un principio. Y desde que admitimos la existencia en el yo de una instancia especial que representa las exigencias restrictivas y prohibitivas –el super-yo–, podemos decir que la represión es obra de este super-yo, el cual la lleva a cabo por sí mismo o por medio del yo, obediente a sus mandatos. Y si la resistencia no se hace consciente al sujeto en el análisis, quiere decir que el super-yo y el yo pueden obrar inconscientemente en situaciones importantísimas o, cosa mucho más significativa, que partes determinadas del super-yo y el yo mismo son inconscientes. En ambos casos hemos de reconocer, mal que nos pese, que el (super-) yo y lo consciente, por un lado, y lo reprimido y lo inconsciente, por otro, no coinciden en modo alguno. [...]

No necesitamos discutir a qué hemos de llamar consciente, pues está fuera de toda duda. La significación más antigua y mejor de la palabra “inconsciente” es la descriptiva; llamamos inconsciente a un proceso psíquico cuya existencia nos es obligado suponer, por cuanto deducimos de sus efectos, pero del que nada sabemos. Estamos entonces con él en la misma relación que con un proceso psíquico de otra persona, con la sola diferencia de que es en nosotros donde se desarrolla.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Ruptura de la identidad clásica entre psiquismo y conciencia. 2) Carácter secundario y dependiente del hombre respecto de la fuerza inconsciente (Ver supra, “Lo Irracional”). 3) Las dos “tópicas” propuestas por Freud. 4) Situación de la pulsión entre lo somático y lo psíquico.

Problemas

1) Si una representación consiste en ser representada –un sonido consiste, por ejemplo, en ser escuchado– ¿puede existir una *representación latente* o

CAPÍTULO III. CONCIENCIA E INCONSCIENTE

inactual? 2) ¿Todo lo consciente se reduce a lo representado o representable?
3) ¿Un sentimiento inconsciente es un sentimiento que nadie siente? 4) ¿Tanto lo inconsciente como lo consciente *poseen sentido*?

CAPÍTULO IV

LIBERTAD Y NECESIDAD

INTRODUCCIÓN

Se entiende por libertad, en general, la ausencia de obstáculos o coerción para actuar. En tal sentido, decimos que un ser humano es libre cuando puede elegir por sí mismo tanto los fines que quiere alcanzar con su acción como los medios que considera adecuados para alcanzarlos.

Esta noción general de libertad se especifica según cuál sea el ámbito donde se ejerza la elección. Así podemos hablar, por ejemplo, de “libertad moral”, cuando podemos elegir sin coacción un determinado tipo de conducta personal; de “libertad política”, cuando elegimos cómo y por quién queremos que esté regulada nuestra vida en común; o de “libertad económica”, cuando podemos elegir qué tipo de trabajo queremos hacer y cómo queremos utilizar el dinero que ganamos.

Los tipos específicos de libertad mencionados (y muchos otros que podrían agregarse: “libertad de pensamiento”, “libertad religiosa”, etc.) se encuentran íntimamente relacionados entre sí. A lo largo de la historia, sin embargo, se han ido acentuando de manera diferente, y en consecuencia, también han sido diferentes los tipos de necesidad que sirvieron de punto de referencia o de oposición para definirlos.

En la Grecia antigua, la libertad, si es que corresponde utilizar el término, es inseparable del concepto de *destino*, orden eterno del que nadie, ni siquiera los dioses, puede escapar. La vida humana, en principio, también parece completamente integrada en ese orden cósmico establecido desde siempre y que sólo cabe cumplir. En tal sentido, el hombre se concibe a sí mismo como un títere en manos de fuerzas superiores a él, fuerzas divinas que se imponen en la violencia de su deseo cegándole otras posibilidades. Así lo expresa el poeta Homero, cuando hace decir a Agamenón “no soy yo el culpable, sino Zeus, el Destino y la Erinis, vagabunda de la bruma, que en la asamblea infundieron en mi mente una feroz ofuscación aquel día en que yo en persona arrebaté a Aquiles el botín. Mas ¿qué podría haber hecho? La divinidad todo lo cumple” (*Iliada*, XIX, 85-90). Siendo imposible vencer las fuerzas divinas, la libertad sólo podría consistir entonces en aceptar sin resistencia lo que ellas decidan. O, dicho de otro modo, sería “libre” quien se abandonara piadosamente a la parte que le ha sido asignada en la vida.

Ahora bien, Homero hace decir asimismo a Zeus: “Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos los que traen por sus propias locuras su exceso de penas” (*Odisea*, I, 32-34). O sea,

que la omnipresencia del destino no parece haber sido para los antiguos griegos contradictoria con la acción del hombre, aunque sea con la acción transgresora de la ley, con la insolencia o desmesura que ellos denominaron *hybris*. Esto parecen pensar también los primeros filósofos, es decir, aquellos que buscaron reemplazar las incognoscibles fuerzas divinas por un principio racional inmanente a la naturaleza misma en la explicación del origen y regularidad del mundo: Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Parménides, Heráclito, Anaxágoras. También ellos afirman, por un lado, que cada momento de la existencia humana está determinado por una ley implacable, ley que, según un fragmento atribuido a Heráclito, “es también la voluntad del Uno” (fragmento 33). Pero, por otro lado, critican a quienes “se dejan arrastrar, sordos y ciegos, atontados, muchedumbre sin discernimiento para la que ser y no-ser es lo mismo y no es lo mismo” (Parménides, 6), conducta que parece posible evitar y que, por lo tanto, resulta de algún modo independiente del destino. Así, aunque de manera oscura y negativa, se reconoce cierta autonomía al hombre respecto de los poderes celestiales que servirá de semilla para otras concepciones posteriores de libertad. Entre éstas se destaca la del sofista Protágoras (nacido entre 491 y 481 a.C.), quien dirá que “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son” (Diógenes Laercio, IX, 51), desplazando así a la voluntad de los dioses del centro de la escena para poner en su lugar las opiniones y los deseos particulares del ser humano.

Sea como fuere, la primera concepción positiva de libertad no se da en el terreno individual sino en el terreno político. Dicho de otra manera, los filósofos griegos de la época clásica entendieron que la libertad era un estado propio de la ciudad (*polis*) y que los hombres eran libres más en tanto ciudadanos, por formar parte de una ciudad no sometida, que en tanto individuos, por decidir autónomamente un modo propio de vida. Más aún, Platón (427-347 a. C.) llegó a pensar que el lugar propio de cada ser humano en la ciudad era reflejo de la ley cósmica y que, por lo tanto, era esa verdad eterna, y no los deseos individuales, los que debían regir la ciudad si ésta deseaba mantenerse libre, es decir, independiente y unida. Por ello estableció que cada ciudadano debía ejercer el “oficio que le es propio [...] durante toda su vida, con exclusión de los demás oficios” (*República*, 374b), que los guardianes tenían que ser cuidadosamente seleccionados y educados para que estuvieran “dispuestos a cumplir con todo celo y durante toda su vida lo que juzguen útil para la ciudad” (*República*, 412e) y, sobre todo, que las naturalezas filosóficas, es decir, aquellas que aman la ciencia con pasión y “entienden que la ciencia es la única que algo puede revelarles de la esencia inmutable de las cosas” (*República*, 485b) debían ser los encargados de gobernar, ordenando la ciudad de acuerdo al modelo que hubieran contemplado en la Idea.

De esta manera, es decir, realizando en los hechos en la medida de lo posible la eterna y necesaria verdad que el filósofo reconocía en el orden cósmico, Platón pensaba que la independencia de la ciudad estaba asegurada. La libertad de la *polis*, pues, no era sino el reflejo terrenal del orden que la razón humana reconocía en el

cosmos, reflejo que a su vez aseguraba la libertad, es decir, el orden interno (cabeza que gobierna, corazón que ordena, vientre que obedece) en cada individuo. Sólo así, a su criterio, era posible vivir una vida realmente humana, opuesta tanto a la necesidad en que vivían los esclavos, condenados a la repetición inconsciente del ciclo biológico, como a la que vivían los no griegos, los “bárbaros”, condenados a obedecer las órdenes irracionales de un tirano a quien a su vez dominaban los propios miedos y apetitos.

Esta atención por la libertad política se nota también en Aristóteles (380-322 a. C.), el cual, al manifestar su preferencia por la forma democrática de gobierno, afirma que “un principio fundamental de las constituciones democráticas es la libertad” (*Política*, VII, 1), porque permite gobernar y ser gobernado por turnos y porque permite que los ciudadanos vivan a su agrado, es decir, sin estar obligados a obedecer a un amo, tal como lo hacen los esclavos, y sólo obedeciendo temporalmente a otros ciudadanos. Sin embargo, la concepción aristotélica de democracia difiere mucho de la nuestra, sobre todo porque no concibe que los fines particulares de los ciudadanos puedan ser diferentes a los fines del Estado, pues, dice él, “es un error grave creer que cada ciudadano sea dueño de sí mismo, siendo así que todos pertenecen al Estado, puesto que constituyen sus elementos y que los cuidados de que son objeto las partes deben concordar con aquellos de que es objeto el conjunto” (*Política*, VI, 1). Aristóteles, por lo tanto, al igual que Platón, no reconoce la libertad personal o individual en el sentido más extendido del término (que es herencia, como veremos, del cristianismo).

Esto se observa, asimismo, en sus escritos sobre filosofía moral, donde Aristóteles recurre a dos términos, “voluntad” (*boúlesis*) y “elección” (*proairesis*), para explicar la acción humana que hoy llamaríamos “libre”. Así, sostiene que no puede llamarse “voluntaria” una cosa que se hace por fuerza o por ignorancia, “por ejemplo, que a uno lo lleve a alguna parte el viento o bien hombres que lo tienen en su poder” (*Ética Nicomáquea*, 1110a). Para que se obre voluntariamente es necesario, en cambio, que una acción concuerde en alguna medida con el deseo y sea “llevada a cabo en un cierto estado de conocimiento” (*Ética Eudemia*, 1224a), o sea, que quien la lleve a cabo sea consciente en el momento que la realiza. Está claro que aquí “voluntario” no es lo mismo que “indeterminado” (da lo mismo hacer esto o lo contrario), pero tampoco debe confundirse con “necesario”, concepto que para Aristóteles quedaba excluido del mundo terrenal o sublunar, “contingente”, donde las cosas podían ser así pero también de otra manera.

En conclusión, en el mundo sublunar hay espacio para la acción (y para la suerte), según Aristóteles, porque no está gobernado por el destino o “hado”. Esta figura, sin embargo, no desaparece ni mucho menos del horizonte filosófico; poco después la recuperarán los estoicos (escuela filosófica fundada por Zenón de Citio en torno al año 300 a. C.), quienes distinguen tajantemente entre “actuar conforme a la Naturaleza”, es decir, acatar gozosa y serenamente la necesidad o el destino, y “actuar conforme al deseo”, es decir, abandonarse caprichosamente al azar. Al

respecto, Epicteto dirá (ya en el siglo I d. C.), que “desear que se produzca lo que me place, puede no sólo no ser bello, sino ser lo más horrendo que hay”, pues sería como desear escribir el nombre de Dios como me place y no como debe hacerse y me han enseñado. Por el contrario, “instruirse consiste precisamente en querer que cada cosa suceda como sucede. ¿Y cómo sucede? Como lo ha mandado el Ordenador” (*Conversaciones*, I, 12).

La aparición del cristianismo, y el pensamiento que lo acompaña, provocó cambios importantes respecto del concepto griego de libertad. La esclavitud política dejó de ser el foco de contraste y su lugar pasó a ser ocupado por la esclavitud interior o moral, consecuencia del pecado original. Por otra parte, el resorte principal de la acción (y la deficiencia moral) ya no se ubica a la manera platónica en el intelecto (ser consciente o no de lo que se hace) sino en la voluntad (poder llevar a cabo aquello que se reconoce como bueno), considerándose que ésta, por su debilidad, sólo es capaz de ser libre cuando puede escaparse de la concupiscencia movida o auxiliada por la gracia divina. Lo dice San Pablo: “Pues bien sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero. Y, si hago lo que no quiero, no soy yo quien lo obra, sino el pecado que habita en mí” (*Romanos*, 7, 18-20). El pecado, en todo caso, es el representante por excelencia de la necesidad a la que ha quedado sometido el hombre, y las discusiones teológico-filosóficas se centrarán en las fuerzas con que contamos para combatirlo.

Teniendo en cuenta esta relación entre voluntad y pecado, San Agustín (354-430) distinguirá entre “libertad” (*libertas*) como acción de la gracia divina que nos lleva exclusivamente a realizar el bien y “libre albedrío” (*liberum arbitrium*), como posibilidad de elección entre el bien y el mal (que siempre tiende hacia el mal como consecuencia del pecado). Santo Tomás de Aquino (1221-1274), por su parte, buscará rehabilitar la naturaleza humana estableciendo en el hombre “una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad” (*Suma teológica*, q. 94, a. 2), es decir, afirmando que a pesar del pecado existe una ley natural que es “participación de la ley eterna en la criatura racional”. De todas maneras, también admite que “en el estado de corrupción, el hombre ya no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza, y por eso no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde [...] Es como un enfermo, que puede ejecutar por sí mismo algunos movimientos, pero no logra la perfecta soltura del hombre sano mientras no sea curado con la ayuda de la medicina” (*Suma teológica*, q. 109, a. 2). Esa medicina es, claro, la gracia de Dios.

“Libre albedrío” y “gracia divina” aparecen en el Medioevo, pues, como dos nociones claves cuya reunión no es fácil, más aún cuando se observa que Dios es la causa primera de todos los actos humanos, incluso de los malvados. El punto conflictivo es entonces la conciliación de la autodeterminación de la criatura con la omnipotencia, omnisciencia y providencia del Creador. En efecto, ¿cómo puedo yo

autodeterminarme, ser libre, ante un Dios que todo lo puede, todo lo sabe y todo lo ha previsto? ¿Cómo puedo hacerlo, además, como criatura ante un Creador que me ha hecho y que me conserva o recrea a cada instante en virtud de su única decisión?

Este problema, que lleva en definitiva al problema del mal, será recurrente en la filosofía posterior. Antes de ir a ella, sin embargo, subrayemos, tal como lo dijimos a propósito de la filosofía griega, que el hecho de poner el acento sobre un aspecto de la libertad (en el caso de la filosofía medieval, la noción de libertad moral en su relación con el pecado y la gracia), no implicó que estos autores olvidaran por completo otros aspectos del tema. Así, la reflexión sobre la libertad política no desaparece por completo, sobre todo a partir de Tomás de Aquino, quien retomando a Aristóteles condenará las formas tiránicas de gobierno (“Si el gobierno injusto se realiza por uno solo, que busca en él su propio interés y no el bien de la comunidad que le está encomendada, ese tal se llama tirano, nombre derivado de ‘fuerza’, porque oprime con violencia y no gobierna con justicia”, dice en *La monarquía*, I, 2) y considerará que el poder de los gobernantes no proviene directamente de Dios sino más bien a través del consenso popular. Estas ideas serán de gran importancia; en primer lugar, porque rechazan la teoría teocrática del poder (según la cual toda autoridad civil derivaría de Dios a través del Papa) y, en segundo lugar, porque, como consecuencia de lo anterior, inauguran una distinción entre la soberanía espiritual del poder religioso y la soberanía temporal del poder civil.

El racionalismo filosófico moderno se presenta en principio como continuación de la tradición medieval en tanto concibe la libertad principalmente en su dimensión interior e individual y la identifica, en cuanto libre albedrío, con la voluntad. René Descartes (1596-1650), más precisamente, define la libertad como la acción sin constreñimiento exterior: “consiste sólo en que podemos hacer o no hacer una cosa (esto es: afirmar o negar, pretender algo o evitarlo); o, por mejor decir, consiste sólo en que al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior” (*Meditaciones metafísicas*, Cuarta meditación). En tal sentido, la distingue de la *indiferencia*, o sea, de la ausencia de razones para inclinarse por una u otra opción, y subraya en cambio que cuanto más me inclino por una de ellas (sea porque encuentro en ella el bien y la verdad, sea porque Dios me orienta hacia ella), más libremente la elijo. En consecuencia, para Descartes, como para el estoicismo antiguo, la libertad consistiría en el reconocimiento de la necesidad: “pues, de conocer yo siempre lo bueno y verdadero, nunca me tomaría el trabajo de deliberar acerca de mi elección o juicio, y así sería por completo libre, sin ser nunca indiferente” (*Meditaciones metafísicas*, Cuarta meditación).

Como consecuencia de lo anterior, se adivina en Descartes una posición ambigua frente a la noción cristiana de pecado. Por un lado, la reconoce, explicándola filosóficamente a partir de la desproporción del poder infinito de la voluntad (que nos asemeja a Dios) con lo limitado de nuestros conocimientos y vinculándola pre-

cisamente a la indiferencia: “¿De dónde nacen pues, mis errores? Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe y peque” (*Meditaciones metafísicas*, Cuarta meditación). Por el otro, sin embargo, atribuye al yo el poder de fundarse a sí mismo mediante la duda y de evitar tanto el error como el vicio moral; considera que podrá hacerlo en la medida en que la voluntad se deje guiar exclusivamente por los conceptos o los fines que el entendimiento concibe claramente y que, por lo tanto, no pueden engañar. De esta manera, aun cuando la voluntad pueda ocasionalmente desbocarse y caer en la indiferencia, el hombre parece no requerir ya del poder de la gracia divina y encontrar en sí mismo la fuerza para dirigirse hacia el bien y la verdad. Por ello, Descartes pudo decir que “incluso los que tienen las almas más débiles, podrían adquirir un imperio muy absoluto sobre todas sus pasiones, si se empleara bastante trabajo en adiestrarlos y guiarlos”, una afirmación que, por supuesto, no habrían aceptado San Agustín o San Pablo.

Con Baruch Spinoza, la ruptura con el cristianismo iniciada por Descartes se profundiza notablemente. Para Spinoza, en efecto, sólo Dios, por ser sustancia y causa de sí, puede ser llamado “libre”; la libertad individual, por el contrario, es inconcebible: el hombre no es más que un modo (podríamos decir, “un accidente”) de la sustancia y del reconocimiento de tal pertenencia depende su felicidad. Apoyado en esta teoría, Spinoza rechaza el “sentimiento interior” de libertad propio del hombre que reivindicaba Descartes y afirma que también podría sentirlo una piedra que cayera siendo consciente de su movimiento: también ella cree que es totalmente libre porque desconoce qué causas la han hecho caer: “Y ésta es la famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados” (Carta 58, a J. H. Schuller).

Estamos, como anunciábamos, ante una reaparición poderosa del destino griego y estoico (“la libertad como conciencia de la necesidad”), algo que causó alarma en “defensores de la causa de Dios” como Gottfried Wilhelm Leibniz. Leibniz, en efecto, al igual que Descartes, niega la “libertad de indiferencia”, a la que identifica con la ausencia de causas, con el azar, es decir, con algo imposible en la naturaleza (“Todos los sabios están de acuerdo que el azar no es más que algo aparente, como la fortuna: es la ignorancia de las causas la que lo inventa”, dice en *Teodicea*, 303), pero también busca revitalizar el concepto cristiano de libertad como elección voluntaria de lo mejor fundada en razones y con el auxilio de la gracia. Por ello distingue la “necesidad metafísica o absoluta” (según la cual todo lo que sucede debe suceder) de la “necesidad moral” que lleva al alma a elegir siempre lo mejor en caso de conocerlo: “La sustancia libre se determina por sí misma, y esto, según el motivo del bien percibido por el entendimiento, que la inclina sin necesitarla; y todas las condiciones están comprendidas en estas pocas palabras” (*Teodicea*, 288). Considera que basta

esa diferencia conceptual para no confundir al hombre que actúa de la piedra que cae y para probar que no somos producto de un mecanismo ciego sino de un Creador bueno que ha elegido el mejor de los mundos posibles. Leibniz, sin embargo, como Descartes y a diferencia de Spinoza, se enfrentará nuevamente al problema de conciliar esa idea de Dios con el pecado del hombre y sus consecuencias, pecado que, o bien Dios no quiso que sucediera, y por lo tanto es impotente, pues sucedió a su pesar, o bien sí quiso que sucediera, y del cual entonces es el verdadero autor, no pudiendo pensarse al hombre como libre: el talón de Aquiles del racionalismo nutrido de la religión cristiana.

Pero no siempre los filósofos modernos intentaron fundamentar metafísicamente la libertad. El materialista Thomas Hobbes (1588-1679), por ejemplo, consideró libre cualquier cosa que pudiera moverse sin impedimentos (sea un hombre o un curso de agua). La libertad se opone así a la coacción externa, pero no a la necesidad interna con que obra el agente conforme a su naturaleza o a sus deseos (estaría perfectamente de acuerdo con Spinoza en este sentido). En todo caso, para Hobbes nada hay que no esté sometido a leyes, y el conocimiento de estas leyes es imprescindible para entender su comportamiento como cuerpo (natural o político).

La ciencia de Hobbes incluye así en su desarrollo el estudio de los movimientos propios del cuerpo político, reflexionando sobre un aspecto de la libertad que, como vimos, había dominado en la antigua Grecia. Sin embargo, de acuerdo con la estricta legalidad natural que Hobbes defiende, esa libertad no es para él más que la fuerza que tienen los Estados para defenderse o invadir otros Estados, algo que no depende del régimen particular de gobierno que hayan adoptado. Y respecto de los súbditos, la libertad que conservan es aquella a que se ven coaccionados por su natural deseo de autopreservación: resistir ante quien desee impedirles la vida.

Seguramente fueron los inconvenientes que generaron las tradiciones racionalistas y empiristas en sus concepciones de la libertad las que llevaron a Immanuel Kant (1724-1804) a establecer una tajante separación entre mundo de la experiencia o fenoménico y mundo de la libertad. Así, Kant considera que el hombre puede pensarse como una cosa más entre las cosas, sometido a la legalidad natural (tal como lo pensaron Hobbes o Spinoza); pero también puede pensarse “como determinable por leyes que se da a sí mismo mediante la razón, y en esta su existencia nada precede para él a su determinación de la voluntad” (*Crítica de la razón práctica*, “Conclusión”), esto es, como *noúmeno*. Sin embargo, para concebir esta segunda posibilidad es preciso reconocer un hecho que independiza al hombre de la animalidad e incluso del mundo sensible; ese hecho es la ley moral, que me obliga a actuar por deber y me enseña que si *debo* actuar así, entonces puedo entenderme como algo más que mero efecto de una cadena de causas. La libertad para Kant, por lo tanto, no es un conocimiento (únicamente hay conocimiento de fenómenos y conocer un fenómeno en conocerlo como determinado por otras causas), sino un *postulado práctico* que adquiere realidad objetiva sólo porque somos capaces de reconocer y cumplir prohibiciones y mandatos.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), aunque valoraba el pensamiento kantiano, entendió que esta concepción de libertad era insuficiente. Dicho de otra manera, Hegel entendió que Kant había mostrado un momento abstracto de la libertad, el momento subjetivo, que debía ser reintegrado al conjunto de las instituciones políticas y a la historia para ser adecuadamente comprendido. En el primer sentido, respecto de las instituciones políticas y sociales, Hegel observó que el individuo no crece ni vive aislado, y que sólo en el Estado tiene y goza su libertad en tanto las leyes así se lo permiten; por eso, “en el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente” (*Filosofía de la historia*, “Introducción”). En el segundo sentido, respecto de la historia, para Hegel la libertad, es decir, la conciliación de lo particular (los deseos individuales) con lo universal (la ley jurídica), debe ser entendida como una conquista política encarnada en el Estado moderno cuya génesis se remonta a los orígenes de la humanidad. En Hegel, por tanto, la libertad es algo que compete a los individuos sólo en cuanto éstos son ciudadanos capaces de buscar la satisfacción de sus deseos personales pero también de reconocerse y hacer propios los fines del Estado en que viven. Su escenario no es la secreta intimidad de las conciencias sino la vida de los pueblos, y su verdadero protagonista, en última instancia, es la Razón inmanente a la historia que necesita de la participación (casi siempre dolorosa) de esos pueblos o figuras del espíritu para alcanzar su cumplimiento. En tal sentido, la libertad no es un hecho contingente, que pueda o no darse; por el contrario, Hegel sostiene que “la historia universal [...] es [...] el desarrollo *necesario* de los momentos de la razón y por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad” (*Principios de la filosofía del derecho*, 383), tesis en la que resuenan los ecos de Spinoza y del estoicismo: la libertad como necesidad reconocida.

Con Hegel, de todos modos, la libertad vuelve a tener el significado político propio de la antigua Grecia, aunque integrando también la imprescindible libertad económica característica de la sociedad moderna. En esa línea lo seguirá Karl Marx (1818-1883), quien sin embargo se distanciará de Hegel al entender que las bases del proceso histórico no son ideales sino materiales, puesto que, como dice Marx, “son los hombres los que producen sus representaciones, sus ideas, etc., pero los hombres reales, activos, condicionados para un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y de las relaciones correspondientes” (*La ideología alemana*, II). Libertad, o emancipación, es así para Marx el proceso por el cual la humanidad cumple su desarrollo económico, político y social, superando el hambre, la guerra y la lucha de clases y permitiendo por fin a los productores asociados, regular *conscientemente* sus vidas (el tiempo, el producto del trabajo, el disfrute). Esto se logrará en el comunismo, asociación libre de individuos sin clases y sin Estado donde cada uno recibe según sus necesidades y aporta según sus capacidades.

Ahora bien, para Marx, el comunismo también parece formar parte de una legalidad histórica que se escapa a la voluntad individual de sus protagonistas y en tal sentido podría entenderse como un hecho inexorable, necesario. Su posición al respecto es menos rotunda que la de Hegel, ya que tiene conciencia del carácter

hipotético de las leyes de la historia y defiende la *práctica revolucionaria*, pero de todas maneras en su pensamiento tampoco hay oposición entre libertad y necesidad, al menos porque, como dice, “el verdadero reino de la libertad [...] sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad” (*El Capital*, III), es decir, el del trabajo racionalmente organizado.

En cualquier caso, la crítica más directa a la necesidad hegeliana llegará de un contemporáneo de Marx, el danés Sören Kierkegaard (1813-1855), quien rechaza aquella doctrina por privar al individuo de toda originalidad e iniciativa personal. Él, por el contrario, reivindica la elección individual, apoyada en el poder que lo ha creado, es decir, en Dios, como fundadora de la existencia humana. Cada hombre no es producto de la historia sino que se hace a sí mismo; esto es motivo de desesperación, pero también oportunidad para tomar conciencia de ello y elegirse: ese instante absoluto (y contingente) por el cual el hombre se transforma en “subjetividad singular existente” es la libertad.

Las ideas de Kierkegaard influyeron profundamente en el existencialismo del siglo XX y, en especial, en Jean-Paul Sartre (1905-1980). Sartre, sin embargo, desestima el fondo religioso de las mismas e intenta sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente: si Dios no existe no hay una naturaleza humana ni una esencia previa a la existencia. El hombre no es más que “proyecto” (puro impulso hacia el porvenir) y será lo que decida ser; por lo tanto, está condenado a ser libre, es decir, a elegirse en cada momento de su vida y a hacerse responsable (ante toda la humanidad) de las decisiones que haya tomado. Para Sartre, entonces, la libertad nace de la necesidad, pero de la necesidad entendida como carencia de ser: nada soy, por eso no tengo más remedio que ser libre.

SELECCIÓN DE TEXTOS

PLATÓN, *LA REPÚBLICA*, TRADUCCIÓN DE JOSÉ MANUEL PABÓN Y MANUEL FERNÁNDEZ GALIANO, MADRID, INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS, 1969.
Tomado de <http://www.librodot.com>

Libro IV, 433a-434b.

X. –Oye, pues –le advertí–, por si digo algo que valga. Aquello que desde el principio, cuando fundábamos la ciudad, afirmábamos que había que observar en toda circunstancia, eso mismo o una forma de eso es a mi parecer la justicia. Y lo que establecimos y repetimos muchas veces, si bien te acuerdas, es que cada uno debe atender a una sola de las cosas de la ciudad: a aquello para lo que su naturaleza esté mejor dotada.

–En efecto, eso decíamos.

–Y también de cierto oíamos decir a otros muchos y dejábamos nosotros sentado repetidamente que el hacer cada uno lo suyo y no multiplicar sus actividades era la justicia.

–Así de cierto lo dejamos sentado.

[...]

–Mira, por tanto, si opinas lo mismo que yo: el que el carpintero haga el trabajo del zapatero o el zapatero el del carpintero o el que tome uno los instrumentos y prerrogativas del otro o uno solo trate de hacer lo de los dos trocando todo lo demás ¿te parece que podría dañar gravemente a la ciudad?

–No de cierto –dijo.

–Pero, por el contrario, pienso que, cuando un artesano u otro que su índole destine a negocios privados, engreído por su riqueza o por el número de los que le siguen o por su fuerza o por otra cualquier cosa semejante, pretenda entrar en la clase de los guerreros, o uno de los guerreros en la de los consejeros o guardianes, sin tener mérito para ello, y así cambien entre sí sus instrumentos y honores, o cuando uno solo trate de hacer a un tiempo los oficios de todos, entonces creo, como digo, que tú también opinarás que semejante trueque y entrometimiento ha de ser ruinoso para la ciudad.

–En un todo.

–Por tanto, el entrometimiento y trueque mutuo de estas tres clases es el mayor daño de la ciudad y más que ningún otro podría ser con plena razón calificado de crimen.

–Plenamente.

–¿Y al mayor crimen contra la propia ciudad no habrás de calificarlo de injusticia?

–¿Qué duda cabe?

Libro VIII, 562a-564a.

XIV –Veamos entonces, mi querido amigo, ¿con qué carácter nace la tiranía? Porque, por lo demás, parece evidente que nace de la transformación de la democracia.

–Evidente.

[...]

–¿Y no es también el ansia de aquello que la democracia define como su propio bien lo que disuelve a ésta?

–¿Y qué es eso que dices que define como tal?

–La libertad –repliqué. En un Estado gobernado democráticamente oírás decir, creo yo, que ella es lo más hermoso de todo y que, por tanto, sólo allí vale la pena de vivir a quien sea libre por naturaleza.

–En efecto –observó–, estas palabras se repiten con frecuencia.

–¿Pero acaso –y esto es lo que iba a decir ahora– el ansia de esa libertad y la incuria de todo lo demás no hace cambiar a este régimen político y no lo pone en situación de necesitar de la tiranía? –dije yo.

–¿Cómo? –preguntó.

–Pienso que, cuando una ciudad gobernada democráticamente y sedienta de libertad tiene al frente a unos malos escanciadores y se emborracha más allá de lo conveniente con ese licor sin mezcla, entonces castiga a sus gobernantes, si no son totalmente blandos y si no le procuran aquélla en abundancia, tachándolos de malvados y oligárquicos.

–Efectivamente, eso es lo que hacen –dijo.

–Y a quienes se someten a los gobernantes –dije– les injuria como a esclavos voluntarios y hombres de nada; y a los gobernantes que se asemejan a los gobernados y a los gobernados que parecen gobernantes los encomia y honra así en público como en privado. ¿No es, pues, forzoso que en una tal ciudad la libertad se extienda a todo?

–¿Cómo no?

–Y que se filtre la indisciplina, ¡oh, querido amigo!, en los domicilios privados –dije– y que termine por imbuirse hasta en las bestias.

–¿Cómo ha de entenderse eso que dices? –preguntó.

–Pues que el padre –dije– se acostumbra a hacerse igual al hijo y a temer a los hijos, y el hijo a hacerse igual al padre y a no respetar ni temer a sus progenitores

a fin de ser enteramente libre; y el meteco se iguala al ciudadano y el ciudadano al meteco y el forastero ni más ni menos.

–Sí, eso ocurre –dijo.

–Eso y otras pequeñeces por el estilo –dije–: allí el maestro teme a sus discípulos y les adula; los alumnos menosprecian a sus maestros y del mismo modo a sus ayos; y, en general, los jóvenes se equiparan a los mayores y rivalizan con ellos de palabra y de obra, y los ancianos, condescendiendo con los jóvenes, se hinchan de buen humor y de jocosidad, imitando a los muchachos, para no parecerles agrios ni despóticos.

–Así es en un todo –dijo.

[...]

XV –He aquí, ¡oh, amigo! –dije–, el principio, tan bello y hechicero, de donde, a mi parecer, nace la tiranía.

–Hechicero, en efecto –replicó–; pero ¿qué es lo que viene después?

–Que la misma enfermedad –dije– que, produciéndose en la oligarquía, acabó con ella, esa misma se hace aquí aún más grave y poderosa, a causa de la licencia que hay, y esclaviza a la democracia. Pues en realidad todo exceso en el obrar suele dar un gran cambio en su contrario lo mismo en las estaciones que en las plantas que en los cuerpos y no menos en los regímenes políticos.

–Es natural –dijo.

–La demasiada libertad parece, pues, que no termina en otra cosa sino en un exceso de esclavitud lo mismo para el particular que para la ciudad.

–Así parece, ciertamente.

–Y por lo tanto –proseguí– es natural que la tiranía no pueda establecerse sino arrancando de la democracia; o sea que, a mi parecer, de la extrema libertad sale la mayor y más ruda esclavitud.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) La justicia constituye la perfección de la ciudad. 2) La justicia consiste en que cada uno ejerza únicamente el oficio al que la naturaleza lo ha destinado. 3) Quien infringe esto comete una injusticia y provoca la ruina de la ciudad. 4) El exceso de libertad conduce a la esclavitud, pues todo exceso conduce al exceso contrario. 5) La democracia está en el origen de la tiranía.

Problemas

1) Platón establece una rígida jerarquía entre los seres humanos fundada en el oficio que cada uno ejerce "por naturaleza", ¿cómo se podría justificar racionalmente esta afirmación? 2) ¿Puede admitirse una "perfección" de la ciudad fundada sobre la inmovilidad, y en muchos casos el sufrimiento, de sus habitantes?

SAN AGUSTÍN, *LA CIUDAD DE DIOS*.

Tomado de <http://www.iglesiareformada.com>

Libro V, Capítulo 9.

En los libros de la *Adivinación*, hablando por él mismo, [Cicerón] refuta claramente la presciencia de lo futuro por no conceder que hay hado y echar por tierra la libertad de la voluntad o libre albedrío; pues estaba imbuido en el error de que concediendo la ciencia de lo venidero se seguía necesariamente conceder la influencia del hado. Mas como quiera que sean las prolijas y perplejas disputas y conferencias de los filósofos, nosotros, así como confesamos que hay un sumo y verdadero Dios, así también confesamos su voluntad divina, sumo poder y presciencia; y no por eso tememos que hacemos involuntariamente lo que practicamos con libre voluntad, porque sabía ya que lo habíamos de ejecutar Aquél cuya presciencia es infalible.

Esta justa repulsa temió Cicerón por el mismo hecho de combatir la presciencia, y los estoicos igualmente, por no verse precisados a confesar sinceramente ni decir que todas las cosas se hacían necesariamente, no obstante que al mismo tiempo sostenían que todas se hacían por el hado. Pero especialmente, ¿qué fue lo que temió Cicerón en la presciencia de los futuros para que así procurase derribarla y destruirla con un raciocinio tan impío? Es, a saber, porque si se saben todas las cosas venideras, con el mismo orden que se sabe sucederán han de acontecer; y si han de acontecer con este orden, Dios, que lo sabe, *ab aeterno*, observa cierto y determinado orden; y si hay cierto orden en las cosas, necesariamente lo hay también en las causas, ya que no puede ejecutarse operación alguna a que no preceda la causa eficiente, y si hay cierto orden de causas con que se efectúa todo cuanto se hace, “con el hado”, dice, se hacen todas las cosas que se hacen, lo cual, si fuese cierto, nada está en nuestra potestad, y no hay libre albedrío en la voluntad; y si esto lo concedemos, prosigue, todas las acciones de la vida humana se derrumban. En vano se promulgan leyes, en vano se aplican reprensiones, elogios, ignominias y exhortaciones, y sin justicia se prometen premios a los buenos y penas a los malos.

[...]

Nosotros confesamos sinceramente contra esta sacrílega e impía presunción, que Dios sabe todas las cosas antes de que se hagan, y que nosotros ejecutamos voluntariamente todo lo que sentimos, y conocemos que lo hacemos queriéndolo así. Pero no decimos que todas las cosas se hacen fatalmente, antes afirmamos que nada se hace fatalmente, porque el nombre de hado probamos y demostramos que nada significa.

Libro V, Capítulo 10.

[...] Y si se define por necesidad aquella por la cual decimos es necesario que alguna cosa sea así o no se haga, no sé por qué hemos de temer que ésta nos quite la libertad de la voluntad, pues no ponemos la vida de Dios y su presencia debajo de esta necesidad al decir que es necesario que Dios siempre viva y que lo sepa todo, así como no se disminuye su poder cuando decimos que no puede morir ni engañarse: porque de tal manera no puede esto, que si lo pudiese, sin duda, sería menos poderoso. [...]

Así también, cuando decimos es necesario que cuando queremos sea con libre albedrío sin duda, decimos verdad, y no por eso sujetamos el libre albedrío a la necesidad que quita la libertad. Así que las voluntades son nuestras, y ellas hacen todo lo que queriendo hacemos, lo que no se haría si no quisiésemos; y en todo aquello que cada uno padece, no queriendo, por voluntad de otros hombres, también vale la voluntad, aunque no es voluntad de aquel hombre, sino potestad de Dios; porque si fuera sólo voluntad, y no pudiese lo que quisiese, quedaría impedida con otra voluntad más poderosa. Con todo, aun entonces, habiendo querer habría voluntad, y no sería de otro, sino de aquel que quisiese, aunque no lo pudiese lograr; y así todo lo que padece el hombre fuera de su voluntad no lo debe atribuir a las voluntades humanas o angélicas o de algún otro espíritu creador, sino a la de Aquel que da potestad a los que quiere. Luego, no porque Dios quisiese lo que había de depender de nuestra voluntad deja de haber algo para nuestra libre determinación. Por otra parte, si que previó lo que había de suceder en nuestra voluntad vio verdaderamente algo, se sigue que aun conociéndolo Él, hay cosas de que puede disponer nuestra voluntad, por lo cual de ningún modo somos forzados, aunque admitimos la presciencia de Dios, a quitar el albedrío de la voluntad, ni aún cuando admitamos el libre albedrío, a negar que Dios (impiedad sería imaginarlo) sabe los futuros, sino que lo uno y lo otro tenemos, y lo uno y lo otro fiel y verdaderamente confesamos: lo primero, para que creamos con firmeza, y lo segundo, para que vivamos bien; y mal se vive si no se cree bien de Dios, por lo cual este gran Dios nos libre de negar su presciencia intentando ser libres, con cuyo soberano auxilio somos libres o lo seremos. Y así no son en vano las leyes, las reprensiones, exhortaciones, alabanzas y vituperios; porque también sabía que habían de ser útiles, y valen tanto cuanto sabía ya que habían de valer; las oraciones sirven para alcanzar las gracias que sabía ya había de conceder a los que acudiesen a él con sus ruegos: y por eso, justamente, están establecidos premios a las obras buenas, y castigos a los pecados. Ni tampoco peca el hombre, porque sabía ya Dios que había de pecar, antes por lo mismo, no se duda de que peca cuando peca, pues Aquel a cuya presciencia es infalible y no se puede engañar, sabía ya que no el hado, ni la fortuna, ni otra causa, sino él, había de pecar. El cual, si no quiere, sin duda, no peca; pero si no quisiese pecar, también sabía ya Dios de este su buen pensamiento.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Que Dios sepa de antemano lo que vamos a hacer no implica negar la libertad de nuestra voluntad. 2) Cicerón prefirió negar la presciencia divina antes que la libertad del albedrío, porque entendió que esta noción era imprescindible para la vida en sociedad. 3) Dios es creador de todas las naturalezas y de todas las potestades, pero las malas voluntades no proceden de Él por ser contrarias a su naturaleza. 4) Dios, por su naturaleza, no puede morir ni engañarse; esas imposibilidades no niegan su libertad. 5) Dios previó nuestras voluntades; éstas, por lo tanto, existen. 6) Los cristianos afirmamos al mismo tiempo la presciencia divina y la libertad humana: aquella verdad es necesaria para creer bien; ésta, para vivir bien. 7) Es el propio pecador quien decide pecar, aunque Dios lo sepa de antemano.

Problemas

1) Si Dios es creador de todas las naturalezas y de Él proviene todo poder que tengamos para obrar, ¿cómo no hacerlo responsable también del mal obrar de las voluntades de sus criaturas? 2) ¿Basta con no saber qué es lo que conoce Dios acerca de mi obrar futuro para considerarme libre?

THOMAS HOBBS, “MI OPINIÓN SOBRE LA LIBERTAD Y NECESIDAD”, EN *LIBERTAD Y NECESIDAD, Y OTROS ESCRITOS*. Traducción de Bartomeu Forteza Pujol, Barcelona, Nexos, 1991, pp. 164-167

En primer lugar, yo pienso que cuando se le ocurre a alguien la idea de hacer o no hacer una determinada acción, si no tiene tiempo de *deliberar*, la realización o la abstención de dicha acción siguen *necesariamente* al pensamiento *presente* que él tiene sobre las *buenas o malas* consecuencias que se derivarán para él. Así, por ejemplo, en la *ira* repentina, la acción seguirá al pensamiento de *venganza*; en el *miedo* repentino, al pensamiento de *fuga*. También cuando alguien tiene tiempo de *deliberar* pero no lo hace porque no ha surgido nada nunca que haya podido hacerle dudar de las consecuencias, la *acción* seguirá a su opinión acerca de la bondad o el daño de la acción. Estas acciones yo las llamo *voluntarias* [...] porque aquellas *acciones* que siguen inmediatamente al *último* apetito son voluntarias y aquí, donde sólo hay un apetito, éste es el último.

Además, creo que es razonable castigar una acción *precipitada* que no podría ser hecha de tal manera por un hombre a menos que *fuera voluntaria*. Pues de ninguna acción humana puede afirmarse que se hace sin *deliberación*, por repentina que pueda ser, porque se supone que el autor tuvo tiempo de *deliberar* a lo largo de toda su vida anterior acerca de si debería realizar esta clase de acción o no. Por consiguiente, el que mata en un ataque repentino de *ira*, será sin embargo justamente condenado a *muerte* porque todo el tiempo que fue capaz de considerar si matar era bueno o malo deberá entenderse como una continua *deliberación* y, en consecuencia, el asesinato será juzgado como procedente de una elección.

En segundo lugar, pienso que cuando un hombre *delibera* sobre si hará una acción o no, no hace sino considerar si será mejor para él hacerla o no hacerla. Y *considerar* una acción es imaginar sus consecuencias, tanto las buenas como las malas. De donde se deduce que la *deliberación* no es sino una imaginación alternada de las *buenas y malas* consecuencias de una acción o, lo que es lo mismo, la esperanza y el miedo alternados, o el *apetito* alternado de hacer o abandonar la acción sobre la cual *delibera*.

En tercer lugar, yo pienso que en todas las *deliberaciones*, es decir, en toda sucesión alterna de *apetitos* contrarios, el último es el que nosotros llamamos *voluntad* y es inmediatamente anterior a la realización de la acción o inmediatamente anterior a que su realización se haga imposible. Todos los demás apetitos de hacer o no hacer que le sobrevienen al hombre durante sus deliberaciones se llaman *intenciones e inclinaciones*, pero no voluntades, pues sólo hay una *voluntad* que en este caso puede ser llamada también *última voluntad* ya que las *intenciones* cambian a menudo.

En cuarto lugar, pienso que aquellas acciones que se dice que un hombre hace bajo *deliberación*, se dice que son *voluntarias* y hechas bajo *opción* y *elección*, dado que acción *voluntaria* y acción procedente de una *elección* son lo mismo; y que de un *agente voluntario* es lo mismo decir que es *libre* y decir que no ha finalizado su *deliberación*.

En quinto lugar, pienso que la *libertad* se define rectamente así: “Libertad es la ausencia de cualquier impedimento para la acción que no esté contenido en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente.” Por ejemplo, se dice que el agua descende *libremente* o que tiene libertad de descender por el lecho del río porque no hay ningún impedimento en esta dirección, pero no así de través, porque los márgenes suponen un impedimento. Y aunque el agua no puede ascender, sin embargo nadie dirá nunca que carece de la *libertad* de ascender, sino de la *facultad* o *poder*, porque el impedimento está en la naturaleza del agua y es intrínseco. Igualmente, decimos que quien está atado carece de la libertad de marcharse, porque el impedimento no está en él sino en sus ataduras, mientras que no lo decimos de quien está enfermo o cojo porque el impedimento está en él.

En sexto lugar, pienso que nada toma comienzo *de sí mismo*, sino de la acción de algún otro *agente* inmediato situado fuera de él. Y que por tanto, en cuanto un hombre tiene *apetito* o *voluntad* de algo de lo que inmediatamente antes no tenía apetito o voluntad, la *causa* de su *voluntad* no es la misma voluntad sino *alguna otra cosa* que no está en su propio poder. Así, mientras está fuera de discusión que la *voluntad* es la causa *necesaria* de las acciones voluntarias y que, por lo que se ha dicho, la *voluntad* está también *causada* por otras cosas sobre las que no dispone, se sigue que las acciones *voluntarias* tienen todas ellas causas *necesarias* y por tanto están *determinadas*.

En séptimo lugar, sostengo que *causa suficiente* es aquella a la que no le falta nada que sea necesario para la producción del *efecto*. Y eso mismo es también la causa *necesaria*. Pues si fuera posible que una causa suficiente no generase el *efecto*, ello se debería a que le faltaría algo necesario para su producción, y así la *causa* no sería *suficiente*; pues si es imposible que una causa *suficiente* no produzca el *efecto*, entonces una causa *suficiente* es una causa *necesaria*, pues se dice que produce un efecto *necesariamente* aquella causa que no puede dejar de producirlo. De ahí queda claro que todo cuanto se produce, se produce *necesariamente*, pues todo cuanto se produce ha tenido una causa *suficiente* para producirlo, de lo contrario no se hubiera dado; y por tanto también las acciones *voluntarias* se producen *necesariamente*.

Por último, que la definición ordinaria de *libre agente*, es decir, que “un libre agente es aquel que, cuando está presente todo cuanto es necesario para producir el efecto, puede sin embargo dejar de producirlo”, implica una contradicción y es absurda, pues es como si se dijese que la causa puede ser *suficiente*, es decir, *necesaria*, y sin embargo no seguirse el *efecto*.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Acciones voluntarias son las que siguen inmediatamente al último apetito. 2) Decir que alguien es libre es decir que todavía no ha terminado su proceso de deliberación. 3) La libertad es la ausencia de cualquier impedimento, y por ello se puede decir de un curso de agua que es libre lo mismo que de una acción humana. 4) Las acciones voluntarias tienen causas necesarias y por ello están determinadas. 5) Es contradictorio pensar una causa necesaria de la cual no se siga su efecto, es decir, una acción “libre” tal como comúnmente se define.

Problemas

1) Si todo lo que se produce se produce necesariamente y por causas que no están en nuestro poder, en esa necesidad general debemos incluir también cada paso del proceso de deliberación al que Hobbes se refiere en el segundo párrafo y mediante el cual justifica el castigo al asesino. 2) Las intenciones, aunque no se traduzcan en acción, ¿carecen de todo valor al momento de juzgar la acción humana?

GOTTFRIED WILHELM VON LEIBNIZ, *TEODICEA. ENSAYOS SOBRE LA BONDAD DE DIOS, LA LIBERTAD DEL HOMBRE Y EL ORIGEN DEL MAL.* Tomado de <http://www.elaleph.com>

§ 34. El concurso físico de Dios y de las criaturas con la voluntad contribuye también a las dificultades respecto de la libertad. En mi opinión nuestra voluntad no sólo está exenta de coacción, sino que también está libre de la necesidad. Aristóteles observó que hay dos cosas en la libertad, a saber: la espontaneidad y la elección, y en esto consiste nuestro imperio sobre nuestras acciones. Cuando obramos libremente, no se nos fuerza, como sucedería si nos arrastrasen a un precipicio o si nos arrojasen desde gran altura; no deja de ser libre el espíritu cuando deliberamos, como sucedería si nos diesen un brebaje que nos privara del juicio. La contingencia se encuentra en mil acciones de la naturaleza, pero cuando no hay juicio en el que obra, no hay libertad, y si tuviéramos un juicio que no fuera acompañado de ninguna inclinación a obrar, nuestra alma sería un entendimiento sin voluntad.

§ 35. No hay que imaginarse, sin embargo, que nuestra libertad consiste en una indiferencia de equilibrio, como si pudiésemos inclinarnos igualmente del lado afirmativo o del negativo o del lado de diferentes resoluciones cuando sean muchas las que puedan tomarse. Este equilibrio en todos sentidos es imposible; porque si nos viéramos igualmente inclinados por las soluciones A, B y C, no podríamos inclinarnos igualmente por A o por no A. Este equilibrio es además absolutamente contrario a la experiencia, y cuando se examina de cerca, se ve que siempre ha habido alguna causa o razón que nos ha inclinado hacia el partido que hemos tomado, aunque muchas veces no nos hagamos cargo de qué es lo que nos mueve; al modo que no nos damos cuenta cuando salimos por una puerta de por qué echamos el pie derecho antes que el izquierdo, o el izquierdo antes que el derecho.

§ 36. Pero pasemos a examinar los argumentos al respecto. Los filósofos convienen en que la verdad de los futuros contingentes está determinada, es decir, que los futuros contingentes son futuros, que serán y sucederán, porque tan seguro es que lo futuro será como que lo pasado ha sido. Era cierto, hace ya cien años, que yo escribiría hoy, como será cierto dentro de cien años que yo he escrito. Así, lo contingente, por ser futuro, no es menos contingente; y la determinación, que se llamaría certidumbre, si fuese conocida, no es incompatible con la contingencia. Se toma muchas veces lo cierto y lo determinado por una misma cosa, porque una verdad determinada está en estado de ser conocida, pudiendo decirse que la determinación es una certidumbre objetiva.

§ 37. Esta determinación nace de la naturaleza misma de la verdad, y no puede dañar a la libertad; pero hay otras determinaciones que vienen de otra parte, y en primera línea de la presciencia de Dios, que muchos han creído contraria a la libertad, porque afirman que lo que está previsto, no puede dejar de existir, y dicen verdad;

pero no se sigue de aquí que sea necesario, porque la verdad necesaria es aquella en que lo contrario es imposible o implica contradicción. Ahora bien; esta verdad que lleva consigo el que yo escribiré mañana, no es de esta naturaleza, no es necesaria. Pero supuesto que Dios la prevé, es necesario que suceda; es decir, la consecuencia es necesaria, porque se sabe que ella existe, porque ha sido prevista, porque Dios es infalible, y esto es lo que se llama una necesidad hipotética. Pero no es ésta la necesidad de que se trata; es una necesidad absoluta la que debe exigirse, para poder decir que una acción es necesaria, que no es contingente, que no es efecto de una elección libre. Y, por otra parte, es muy fácil creer que la presciencia en sí misma no añade nada a la determinación de la verdad de los futuros contingentes, sino sólo en cuanto esta determinación es conocida; lo cual no aumenta la determinación o la futurición (como se la llama) de estos sucesos, cosa en que hemos convenido desde luego.

[...]

§ 50. Por esto, la razón que Descartes aduce para probar la independencia de nuestras acciones libres por un supuesto sentimiento vivo e intenso, no tiene fuerza. Nosotros no podemos sentir propiamente nuestra independencia, ni nos apercebimos siempre de las causas, con frecuencia imperceptibles, de que depende nuestra resolución. Es como si la aguja imantada tuviera gusto en girar hacia el Norte, porque creyera que giraba independientemente de ninguna otra causa, no aperciéndose de los movimientos insensibles de la materia magnética.

[...]

§ 52. Todo es, por lo mismo, cierto, y está determinado de antemano en el hombre, como en todas las demás cosas, y el alma humana es una especie de autó-mata espiritual, aunque las acciones contingentes en general y las acciones libres en particular no sean por esto necesarias por virtud de una necesidad absoluta, que sería verdaderamente incompatible con la contingencia. Y así, ni la futurición en sí misma, por cierta que ella sea, ni la previsión infalible de Dios, ni la predeterminación de las causas, ni la de los decretos de Dios, destruyen esta contingencia ni esta libertad. Se está de acuerdo en esto con respecto a la futurición y a la previsión, según hemos explicado ya; y puesto que el decreto de Dios consiste únicamente en la resolución que ha tomado, después de haber comparado todos los mundos posibles, de escoger el mejor y de darle la existencia por la omnipotente palabra del *Fiat* (hágase), junto con todo lo que este mundo contiene, es claro que este decreto no muda nada en la constitución de las cosas, y que las deja tales como eran en el estado de pura posibilidad, es decir, que no muda nada, ni en su esencia o naturaleza, ni siquiera en sus accidentes, representados ya perfectamente en la idea de este mundo posible. Y así, lo que es contingente y libre, libre y contingente queda, lo mismo bajo los decretos de Dios, que bajo la previsión.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Cuanto no hay juicio en el que obra no hay libertad. 2) La “libertad de indiferencia” es una noción imposible y contraria a la experiencia. 3) La presciencia de Dios no es contraria a la libertad; que Dios sepa algo no significa que ese algo ocurra necesariamente. 4) El sentimiento “vivo e interior” de la libertad que afirma Descartes no vale como prueba. 5) El alma humana es una especie de “autómata espiritual”.

Problemas

1) ¿Basta con negar la necesidad absoluta, esto es, la imposibilidad lógica de que suceda lo contrario, para mantener a salvo la libertad humana? 2) ¿Es compatible la contingencia con la presciencia de Dios, es decir, con el hecho de que Dios conozca todo “de antemano”? 3) Si Dios elige el mejor de los mundos posibles, ¿no es acaso el responsable último de todo lo que pasa en el mundo elegido, también del pecado y del mal?

IMMANUEL KANT, *FUNDAMENTACIÓN PARA UNA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES*. Tomado de <http://www.cervantesvirtual.com>

De los extremos límites de toda filosofía práctica

Todos los hombres se piensan libres en cuanto a la voluntad. Por eso los juicios todos recaen sobre las acciones consideradas como *hubieran debido ocurrir*, aun cuando no *hayan ocurrido*. Sin embargo, esta libertad no es un concepto de experiencia, y no puede serlo, porque permanece siempre, aun cuando la experiencia muestre lo contrario de aquellas exigencias que, bajo la suposición de la libertad, son representadas como necesarias. Por otra parte, es igualmente necesario que todo cuanto ocurre esté determinado indefectiblemente por leyes naturales, y esta necesidad natural no es tampoco un concepto de experiencia, justamente porque en ella reside el concepto de necesidad y, por tanto, de un conocimiento *a priori*. Pero este concepto de naturaleza es confirmado por la experiencia y debe ser inevitablemente supuesto, si ha de ser posible la experiencia, esto es, el conocimiento de los objetos de los sentidos, compuesto según leyes universales. Por eso la libertad es sólo una *idea* de la razón, cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa; la naturaleza, empero, es un *concepto del entendimiento* que demuestra, y necesariamente debe demostrar, su realidad en ejemplos de la experiencia.

De aquí nace, pues, una dialéctica de la razón, porque, respecto de la voluntad, la libertad que se le atribuye parece estar en contradicción con la necesidad natural; y en tal encrucijada, la razón, *desde el punto de vista especulativo*, halla el de la necesidad natural mucho más llano y practicable que el de la libertad; pero *desde el punto de vista práctico* es el sendero de la libertad el único por el cual es posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones; por lo cual ni la filosofía más sutil ni la razón común del hombre pueden nunca excluir la libertad.

[...]

Sin embargo, no puede aún decirse que comience aquí el límite de la filosofía práctica. Pues esa supresión de la contradicción no le compete a la filosofía práctica, sino que ésta exige de la razón especulativa que ponga término al desconcierto en que se enreda ella misma en cuestiones teóricas, para que así la razón práctica goce de paz y de seguridad frente a ataques exteriores que pudieran disputarle el campo en que quiere edificar.

Pero la misma pretensión de derecho que tiene la razón común humana a la libertad de la voluntad fúndase en la conciencia y en la admitida suposición de ser independiente la razón de causas que la determinen sólo subjetivamente, las cuales todas constituyen lo que pertenece solamente a la sensación y, por tanto, se agrupan bajo la denominación de sensibilidad. El hombre que de esta suerte se considera como inteligencia sitúase así en muy otro orden de cosas y en una relación con fundamentos determinantes de muy otra especie, cuando se piensa como inteligencia, dotado

de una voluntad y, por consiguiente, de causalidad, que cuando se percibe como un fenómeno en el mundo sensible (cosa que realmente es) y somete su causalidad a determinación externa según leyes naturales. Pero pronto se convence de que ambas cosas pueden ser a la vez, y aun deben serlo. Pues no hay la menor contradicción en que una *cosa en el fenómeno* (perteneciente al mundo sensible) esté sometida a ciertas leyes, y que esa misma cosa, como *cosa* o ser *en sí mismo*, sea independiente de las tales leyes. Mas si él mismo debe representarse y pensarse de esa doble manera, ello obedece, en lo que a lo primero se refiere, a la conciencia que tiene de sí mismo como objeto afectado por sentidos, y en lo que a lo segundo toca, a la conciencia que tiene de sí mismo como inteligencia, esto es, como independiente de las impresiones sensibles en el uso de la razón (es decir, como perteneciente al mundo inteligible).

[...]

La razón práctica no traspasa sus límites por *pensarse* en un mundo inteligible; los traspasa cuando quiere *intuirse, sentirse* en ese mundo. Lo primero es solamente un pensamiento negativo con respecto al mundo sensible, el cual no da ninguna ley a la razón en determinación de la voluntad; sólo en un punto es positivo, esto es, en que esa libertad, como determinación negativa, va unida al mismo tiempo con una (positiva) facultad y aun con una causalidad de la razón, que llamamos voluntad y que es la facultad de obrar de tal suerte que el principio de las acciones sea conforme a la esencial propiedad de una causa racional, esto es, a la condición de la validez universal de la máxima, como una ley. Pero si además fuera en busca de un *objeto de la voluntad*, esto es, de una causa motora tomada del mundo inteligible, entonces traspasaría sus límites y pretendería conocer algo de que nada sabe. El concepto de un mundo inteligible es, pues, sólo un *punto de vista* que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos, para *pensarse a sí misma como práctica*; ese punto de vista no sería posible si los influjos de la sensibilidad fueran determinantes para el hombre; pero es necesario, si no ha de quitársele al hombre la conciencia de su yo como inteligencia y, por tanto, como causa racional y activa por razón, esto es, libremente eficiente. Este pensamiento produce, sin duda, la idea de otro orden y legislación que el del mecanismo natural referido al mundo sensible, y hace necesario el concepto de un mundo inteligible (esto es, el conjunto de los seres racionales como cosas en sí mismas); pero sin la menor pretensión de pensarlo más que según su condición *formal*, esto es, según la universalidad de la máxima de la voluntad, como ley, y, por tanto, según la autonomía de la voluntad, que es la única que puede compadecerse con la libertad de la voluntad; en cambio, todas las leyes que se determinan sobre un objeto dan por resultado heteronomía, la cual no puede encontrarse más que en leyes naturales y se refiere sólo al mundo sensible.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) La libertad como idea de la razón frente a la naturaleza como concepto del entendimiento. 2) La supuesta contradicción entre necesidad y libertad se debe a una confusión indebida entre uso teórico y el uso práctico de la razón. 3) La libertad no puede ser conocida ni comprendida. 4) La libertad se funda en la conciencia y en la presuposición de la independencia de la razón frente a la sensibilidad. 5) El concepto de mundo inteligible es un punto de vista imprescindible para entendernos como causa racional y activa. 6) El concepto del mundo inteligible conlleva un orden y una legislación propios e independientes del mecanismo natural.

Problemas

1) El punto de vista correspondiente al mundo inteligible, ¿no podría ser interpretado como un subterfugio al que recurre Kant para *desconocer* el necesario sometimiento a la ley natural y por lo tanto creerse libre? 2) Una vez separadas (si es que esto resulta posible) la conciencia que tengo de mí en cuanto objeto afectado por los sentidos y la conciencia que tengo de mí en cuanto inteligencia o razón, ¿pueden reintegrarse ambas en la unidad de mi vida?

KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS, *LA IDEOLOGÍA ALEMANA*.
Traducción de Wenceslao Roces. Tomado de <http://www.marxists.org>

I. 4. *Esencia de la concepción materialista de la historia. El ser social y la conciencia social.*

Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos que se dedican de un determinado modo a la producción, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de embaucamiento y especulación, la relación existente entre la estructura social y política y la producción. La estructura social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.

La producción de las ideas, las representaciones y la conciencia aparece, al principio, directamente entrelazada con la actividad material y el trato material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. La formación de las ideas, el pensamiento, el trato espiritual de los hombres se presentan aquí todavía como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el trato que a él corresponde, hasta llegar a sus formas más lejanas. La conciencia [das *Bewusstsein*] jamás puede ser otra cosa que el ser consciente [das *bewusste Sein*], y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de

vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como si fuera un individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia.

Y este modo de considerar las cosas posee sus premisas. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus premisas son los hombres, pero no tomados en un aislamiento y rigidez fantástica, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. En cuanto se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empíricos, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como lo es para los idealistas.

II.1. *Condiciones de la liberación real de los hombres.*

Como es lógico, no tomaremos el trabajo de ilustrar a nuestros sabios filósofos acerca de que la liberación del “hombre” no ha avanzado todavía un paso siquiera si han disuelto la filosofía, la teología, la sustancia y toda la demás porquería en la “autoconciencia” si han liberado al “hombre” de la dominación de estas frases, a las que jamás ha estado sometido; acerca de que la liberación real no es posible si no es en el mundo real y con medios reales, que no se puede abolir la esclavitud sin la máquina de vapor y la *mule jenny*, que no se puede abolir el régimen de la servidumbre sin una agricultura mejorada, que, en general, no se puede liberar a los hombres mientras no estén en condiciones de asegurarse plenamente comida, bebida, vivienda y ropa de adecuada calidad y en suficiente cantidad. La “liberación” es un acto histórico y no mental, y conducirán a ella las relaciones históricas, el estado de la industria, del comercio, de la agricultura, de las relaciones...

KARL MARX, *EL CAPITAL. CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA*. TOMO III. Tomado de <http://www.librosgratisweb.com>

De hecho, el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen.

La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) La libertad no puede pensarse como un acto individual ya que el hombre real sólo vive en la historia y con otros hombres. 2) La libertad, tal como la concibieron los filósofos, es sólo una liberación verbal y, por tanto, irreal. 3) La liberación es un acto material, no mental, y por tanto necesita de los medios materiales. 4) El verdadero reino de la libertad comienza allí donde termina el reino de la necesidad; sin embargo, no puede darse sino sobre la base de éste, racionalmente organizado.

Problemas

1) ¿Puede aceptarse sin más que la libertad pensada y redefinida por la filosofía ha sido una libertad verbal, irreal, sin consecuencia alguna para la transformación real del mundo? 2) ¿En qué relación se encuentra la noción de “liberación material”, presente en el primer texto, con la noción de “reino de la libertad” que aparece en el segundo? ¿Es aquella el medio y ésta el fin?

JEAN-PAUL SARTRE, *EL EXISTENCIALISMO ES UN HUMANISMO*. Tomado de <http://www.webliboteca.com.ar>

¿Qué significa que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. [...] El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser. No lo que querrá ser. Porque lo que entendemos ordinariamente por querer es una decisión consciente, que para la mayoría de nosotros es posterior a lo que el hombre ha hecho de sí mismo. Yo puedo querer adherirme a un partido, escribir un libro, casarme; todo esto no es más que la manifestación de una elección más original, más espontánea que lo que se llama voluntad. Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. Así, el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres.

[...] Elegir ser esto o aquello, es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos. Si, por otra parte, la existencia precede a la esencia y nosotros quisiéramos existir al mismo tiempo que modelamos nuestra imagen, esta imagen es valedera para todos y para nuestra época entera. Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera. Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia mi acto ha comprometido a la humanidad entera. Y si quiero –hecho más individual– casarme, tener hijos, aun si mi casamiento depende únicamente de mi situación, o de mi pasión o de mi deseo, con esto no me encamino yo solamente, sino que encamino a la humanidad entera en la vía de la monogamia. Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo eligiéndome, elijo al hombre.

Esto permite comprender lo que se oculta bajo palabras un tanto grandilocuentes como angustia, desamparo, desesperación. Como verán ustedes, es sumamente sencillo. Ante todo, ¿qué se entiende por angustia? El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que

es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. Ciertamente hay muchos que no están angustiados; pero nosotros pretendemos que se enmascaran su propia angustia, que la huyen; en verdad, muchos creen al obrar que sólo se comprometen a sí mismos y cuando se les dice: pero ¿si todo el mundo procediera así? se encogen de hombros y contestan: no todo el mundo procede así. Pero en verdad hay que preguntarse siempre: ¿qué sucedería si todo el mundo hiciera lo mismo? Y no se escapa uno de este pensamiento inquietante sino por una especie de mala fe. El que miente y se excusa declarando: todo el mundo no procede así, es alguien que no está bien con su conciencia, porque el hecho de mentir implica un valor universal atribuido a la mentira. Aun cuando la angustia se enmascara, aparece. [...]

Todo ocurre como si, para todo hombre, toda la humanidad tuviera los ojos fijados en lo que hace y se ajustara a lo que hace. Y cada hombre debe decirse: ¿soy yo quien tiene derecho a obrar de tal manera que la humanidad se ajuste a mis actos? Y si no dice esto es porque se enmascara su angustia. [...] Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. El existencialista no cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que por consecuencia es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión. El existencialista tampoco pensará que el hombre puede encontrar socorro en un signo dado sobre la tierra que lo oriente; porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como prefiere. Piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) No hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla. 2) El hombre se hace a sí mismo, y eso incluye mucho más que el “querer” consciente. 3) Eligiéndome, consciente o inconscientemente, elijo al hombre y soy por lo tanto universalmente responsable de mi elección. 4) Esa responsabilidad implica angustia, que se suele enmascarar tras una falsa defensa de la individualidad. 5) La libertad es la condena del hombre.

Problemas

1) La defensa de la individualidad de mi acción y mi vida, ¿es siempre una máscara de la mala fe o puede ser también conciencia del carácter *situado* (biográfica e históricamente) de toda elección? 2) Para hacer concebible la moral dentro de una teoría explícitamente atea, ¿es necesario colocar a la humanidad en el lugar tradicionalmente atribuido al Dios “que todo lo ve”, tal como parece hacer Sartre?

CAPÍTULO V

ALMA Y CUERPO

INTRODUCCIÓN

El término “alma” proviene del latín *anima* que significa “aire” y también “aliento”. Como parte del léxico filosófico clásico, nombra el principio vital del ser viviente y, más específicamente, el principio de la vida consciente del hombre. “Cuerpo” es en cambio todo ente extenso y que puede percibirse por medio de los sentidos: una noción en sí misma no problemática que se vuelve objeto de controversia cuando se trata del organismo humano (o, eventualmente, animal) y se intenta explicar su distinción o su relación con el primer principio, el principio anímico.

En la filosofía griega antigua dicha relación tuvo principalmente dos interpretaciones. La primera cree que cuerpo y alma son entes separados y heterogéneos que se encuentran en profunda enemistad. Quienes primero la sostuvieron entre los filósofos fueron, al parecer, los pitagóricos, y éstos la habrían recibido del orfismo, religión legendariamente fundada por el poeta Orfeo. Su representante más conocido es Platón, para quien el alma es un ser celestial, anterior (preexistente) al cuerpo e inmortal, cuyo lugar propio, aunque haya caído circunstancialmente a la tierra, es el mundo de las Ideas. En cuanto al cuerpo, Platón coincide con quienes dicen que es la “tumba del alma” (*Crátilo*, 400c), es decir, una estructura externa, terrenal y opresiva que la mantiene encerrada e incomunicada con su verdadera patria.

La segunda es la concepción aristotélica, que define el alma como *forma* (*entelechéia*) del cuerpo, es decir, lo que le da vida y lo hace funcionar como cuerpo. Éste, en cuanto organismo, debe entenderse por su parte como *materia* que tiene la vida en potencia. Ahora bien, dado que para Aristóteles el alma es lo que mantiene vivo a un cuerpo, lo que lo “realiza” como cuerpo, no puede entenderse a la manera de un principio con vida propia e independiente: “Por eso podemos descartar por completo como innecesaria la cuestión de si el alma y el cuerpo constituyen una sola entidad; esto carece de sentido, como preguntar si la cera y la figura a ella dada por el sello son una sola cosa, o, si en general, lo es la materia de un objeto y aquello de lo cual es la materia” (*Acerca del alma*, 412b 5).

Observando las diferencias entre estas posiciones, entendemos que Platón pudo explicar fácilmente por qué la existencia del alma no depende de la muerte del cuerpo; es más, la muerte del cuerpo no es para Platón más que el final de la condena del alma, su liberación. A partir de ese momento, le es posible volver a la patria celestial y recuperar los bienes perdidos antes de caer en el cuerpo, cuando,

como dice Sócrates, “éramos admitidos a contemplar las esencias perfectas, simples, llenas de calma y felicidad, y las visiones irradiaban del seno de la más pura luz” (*Fedro*, 250c).

Para Aristóteles, por el contrario, explicar cómo es posible que el alma exista con independencia del cuerpo parece en principio muy difícil o imposible, tan difícil o imposible como explicar el caminar separado de los pies. De todas maneras, Aristóteles atribuye al alma funciones *vegetativas* (generación, nutrición, crecimiento), *sensitivas* (percepción, movimiento) e *intelectivas* (concepción, pensamiento); y, respecto de estas últimas dice que “tampoco es razonable admitir que el intelecto está mezclado con el cuerpo” (*Acerca del alma*, 429a 25). Tal afirmación, junto a la que sostiene que hay dos intelectos (paciente y agente) y que el intelecto agente “es separado, impasible y sin mezcla [...] y esta esencia sola es inmortal y sin mezcla” (*Acerca del alma*, 430a 15), han oscurecido su doctrina y llevado a pensar que también Aristóteles defendía la inmortalidad puesto que reconoció algunas funciones del alma como independientes del cuerpo.

En el pensamiento de los primeros siglos cristianos la filosofía que triunfa es la platónica, por estar más en consonancia con las enseñanzas religiosas. Así, por ejemplo, San Agustín negó que el alma pueda ser entendida como la “organización del cuerpo” y la concibió en cambio como una sustancia que “recibe antes que el cuerpo, y no sólo antes sino más que el cuerpo, la impresión de estas razones sublimes y eternas cuya existencia es inmutable y que ciertamente no están contenidas en el espacio” (*Sobre la inmortalidad del alma*, XV, 24). Por lo demás, para Agustín, como para Platón, el cuerpo es un obstáculo para el conocimiento, pues, el alma “cuando quiere entender se aparta del cuerpo” (*Sobre la inmortalidad del alma*, I, 1), esto es, se aparta de lo mudable y perecedero, volviéndose sobre sí misma y reconociendo en sí su vínculo con las ideas eternas contenidas en la inteligencia divina.

Las enseñanzas aristotélicas sin embargo no se pierden, y reaparecerán varios siglos después, adecuadamente adaptadas al cristianismo, de la mano de Santo Tomás de Aquino. Para éste, en efecto, el alma en cuanto principio vital es forma del cuerpo, pero en el hombre, a diferencia de los animales, esa forma es incorpórea y *subsistente*. Lo prueba argumentando “que el hombre puede conocer por su entendimiento las naturalezas de todos los cuerpos; y lo que puede conocer algunas cosas, nada de ellas debe tener en su naturaleza, porque lo que naturalmente estuviese en ella impediría el conocimiento de lo demás: así vemos que la lengua de un enfermo impregnada de bilis y de humor acre no puede percibir sabores dulces y todo le sabe amargo” (*Suma teológica*, I, q. 75, a. 2). Dicho de otra manera: si el alma fuera *mera* forma de un cuerpo o tuviera la naturaleza de algún cuerpo no podría alcanzar el conocimiento universal o ciencia, conocería las cosas *desde* ese cuerpo y en relación con él, no tal como son en sí mismas. Por ello, Santo Tomás, a pesar de defender la unidad cuerpo-alma y el valor del conocimiento sensible (“pues los sentidos, como toda facultad cognoscitiva, son de algún modo entendimiento”, afirma en *Suma teológica*, I, q. 5, a. 4), concluye “que el primer principio intelectual, al que damos los nombres de

mente o entendimiento tiene *per se* su operación propia sin participación del cuerpo” (*Suma teológica*, I, q. 75, a. 2) y en cuanto tal no puede corromperse.

Las antiguas doctrinas seguirán dominando la escena filosófica durante el Renacimiento de la mano de autores neoplatónicos y neoplatónicos. Entre los primeros destaca Marsilio Ficino (1433-1499), que renueva la antigua idea de la reflexión filosófica y la contemplación estética como caminos por los que el alma se libera del peso del cuerpo y asciende a la belleza-bondad celestial; entre los segundos, Pietro Pomponazzi (1462-1525), quien critica la interpretación de Aristóteles existente en la doctrina de Tomás de Aquino negando que el alma pueda desprenderse de las imágenes sensibles para alcanzar directamente lo universal y, por lo tanto, que en el conocimiento haya una prueba de su inmaterialidad e inmortalidad. Pero no todos los filósofos renacentistas podrían ser calificados de “platónicos” o “aristotélicos”; hay algunos muy importantes que se mantienen al margen de ese debate, tal es el caso de Michel de Montaigne (1533-1592).

Montaigne, en efecto, no quiere ser filósofo ni buscar razones que apoyen una u otra posición; sólo pretende observar su propio yo (“Cualquiera que sea, pues, el fruto que podamos obtener de la experiencia, apenas servirá gran cosa a nuestra institución el que saquemos de los ejemplos extraños si tan mal aprovechamos el que tenemos de nosotros mismos, el cual nos es más familiar y ciertamente suficiente para instruirnos en lo que nos hace falta. Yo me estudio más que ningún otro tema: es mi metafísica, es mi física”, *Ensayos*, III, 13). Por este camino, empero, critica muchas de las enseñanzas clásicas, y sobre todo una que era poco menos que connatural a la filosofía, a saber, la idea de que el cuerpo es incapaz de guiarse a sí mismo y debe obedecer a los mandatos de la razón. Contra ese dogma reivindica en cambio un saber del cuerpo, más sabio que el de la propia razón por estar apoyado en acontecimientos siempre particulares (los que se dan en mí mismo a cada momento), y aconseja abandonarse con indolencia a los movimientos de ese maestro capaz de cuidarse y curarse sin la constante presencia de un yo autoconsciente. Una jerarquía interior muy consolidada se pone así en duda, y con ella la superioridad del hombre sobre los otros animales: “Dejemos que corran las cosas: el orden que cuida de las pulgas y de los topos cuida también de los hombres que tienen la misma paciencia que las pulgas y los topos para dejarse gobernar” (*Ensayos*, II, 37).

En el siglo XVII se inaugura una etapa filosófica con la aparición del nuevo dualismo fundado por René Descartes (1596-1650). Para Descartes, lo que llamamos “cuerpo” y lo que llamamos “alma” apuntan a dos sustancias finitas que se definen por atributos fundamentales radicalmente heterogéneos: por un lado, la extensión; por otro lado, el pensamiento. A la realidad de la cosa pensante tengo acceso inmediato, en el mismo acto de pensar, y por eso resulta indubitable; a la realidad de la cosa extensa, en cambio, sólo tengo un acceso mediato: a través de mis ideas. Lo que se concibe comúnmente como “ser humano”, por lo tanto, pertenece a dos órdenes en principio incompatibles: en cuanto cuerpo, ocupa un lugar en el espacio, puede ser percibido por los sentidos y obedece a las leyes de la mecánica; en cuanto

pensamiento, no está en sitio alguno y es perfectamente libre. Está claro que para Descartes yo soy mi pensamiento, no mi cuerpo; de todas maneras, admite que ese yo tiene con un cuerpo en particular (a saber, el suyo) una relación íntima y que, aunque filosóficamente no pueda explicarse, mi pensamiento y mi cuerpo se experimentan en la vida cotidiana en una “unidad de composición” indiscutible.

Este dualismo, aunque podía ayudar para la defensa de la inmortalidad del alma, puso en graves aprietos a la filosofía. ¿Cómo explicar, en efecto, que la mente, incorpórea por definición, pueda influir e incluso dirigir los movimientos del cuerpo? O, al revés, ¿cómo explicar que el cuerpo pueda hacer llegar sus demandas a la mente, demandas que sin embargo son esenciales para conservar la vida pues nos indican las fuentes de dolor y placer? Descartes, consciente de las dificultades de su propia teoría, intentó resolverla otorgando al alma “como sede principal una pequeña glándula que está en el centro del cerebro” (*Las pasiones del alma*, art. 34) y se encuentra suspendida de tal modo entre sus cavidades que puede ser movida tanto por los espíritus animales (es decir, por el cuerpo) como por el alma. Sin embargo, semejante solución mediante el recurso a la famosa “glándula pineal” no podía satisfacer a nadie. Los adversarios de Descartes se burlaron de ella e incluso los filósofos que aceptaban la heterogeneidad de las sustancias la olvidaron rápidamente elaborando nuevas respuestas.

Así, Nicolas Malebranche (1638-1715) elaboró al respecto una teoría ocasionalista, según la cual no hay influencia directa alguna entre el alma y el cuerpo sino que los acontecimientos que se dan en un orden (el del cuerpo, por ejemplo) son sólo *ocasión* para que Dios, la única verdadera causa, produzca la modificación correspondiente en el otro orden (en este caso, el del alma): “Así, es claro que en la unión del alma y el cuerpo no hay otro lazo que la eficacia de los decretos divinos [...] Dios ha querido pues, y quiere siempre, que las diversas conmociones del cerebro sean seguidas siempre de los diversos pensamientos del espíritu que le está unido. Y esta voluntad constante y eficaz del Creador es la que propiamente realiza la unión de estas dos sustancias” (*Conversaciones sobre metafísica y religión*, IV, 11)

Gottfried Wilhelm von Leibniz, por su parte, propuso otra teoría según la cual el cuerpo y el alma no ejercen influencia alguna entre sí, pero fueron creados por Dios de tal manera que a cada actividad del cuerpo corresponda exactamente una actividad del alma: como si fueran dos relojes perfectos que marcaran exactamente la misma hora de manera independiente. Cada sustancia sigue sus propias leyes; el alma, las leyes de las causas finales por apetitos, fines y medios; el cuerpo, las leyes de las causas eficientes o movimientos. A veces es el “reloj” del alma el que suena más fuerte, y entonces actuamos; a veces es el “reloj” del cuerpo, y entonces padecemos. Pero en cualquier caso se da la absoluta correspondencia, pues es “la *vía de la armonía preestablecida* por un artífice divino previsor que desde el principio ha formado cada una de estas sustancias de un modo tan perfecto y las ha regulado con tal precisión que, recibiendo solamente sus propias leyes recibidas con su ser, se halla, sin embargo, concertada con la otra” (*Carta a M. D. L.*).

La teoría de Baruch Spinoza (1632-1677) es aún más novedosa y no recurre a la intervención original o continua de un Dios creador. Para Spinoza, Descartes se equivocó al afirmar que el pensamiento y la extensión eran sustancias. Él, en cambio, sostiene que la única sustancia es Dios y que pensamiento y extensión son atributos de esa sustancia (los únicos dos que conocemos entre sus infinitos atributos infinitos). En cuanto atributos, expresan a su manera la esencia eterna e infinita de la sustancia, es decir, Dios aparece como extenso (cuerpo) según el atributo de la extensión y como pensamiento (espíritu) según el atributo del pensamiento. No hay influencia entre cuerpo y alma, pues, dado que “el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, concebida ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el de la Extensión. De donde resulta que el orden o encadenamiento de las cosas es uno solo, ya se conciba la Naturaleza bajo este atributo, ya bajo aquél” (*Ética*, III, 2, escolio).

Uno de los argumentos que había utilizado Descartes para separar tajantemente las funciones del alma de las funciones del cuerpo era que había cosas que podían ser *entendidas* (por ejemplo, la naturaleza de Dios o una figura geométrica de mil lados), pero no *imaginadas*. Entender era para Descartes, pues, algo propio de la mente; en el imaginar, en cambio, intervenía de alguna manera el cuerpo (más precisamente, el cerebro), y por ello era limitado. Otros filósofos contemporáneos a él, como Thomas Hobbes o Pierre Gassendi (1592-1655), afirmaron en cambio que el entendimiento y la imaginación no podían distinguirse, dado que las ideas no eran más que imágenes de las cosas y que cualquier daño en el cerebro significaba un obstáculo en el proceso de conocer. Este incipiente *materialismo* tendrá continuidad en John Locke (1632-1704) y su sugerencia de que Dios podría hacer a la materia capaz de pensar, “puesto que ignoramos en qué consiste el pensamiento y a qué especie de sustancia ese Ser todopoderoso ha decidido concederle tal poder” (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, 3, 6). De tal modo, bajo la forma de un argumento a favor de la omnipotencia y libertad divinas, se reabría la posibilidad de explicar el pensamiento como un producto exclusivo de la actividad del cuerpo.

El siglo XVIII reafirmará esta hipótesis, pero ya separándola de su apariencia piadosa. Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), en primer lugar, niega que la materia deba entenderse como puramente pasiva (a la manera cartesiana), atribuyéndole en cambio fuerza motriz y capacidad de sentir. Una vez que ha afirmado, así, que no es necesario apelar a ninguna entidad incorpórea para dar cuenta del movimiento y de la sensación, explica la vida, y en particular el pensamiento, como frutos de las diversas maneras de organización material. Esta línea será continuada por Denis Diderot (1713-1784), quien en su escrito *El sueño de D’Alembert*, además de afirmar la sensibilidad general de la materia, concibe el mundo como “una rápida sucesión de seres que se entrecruzan, se empujan y desaparecen” y explica el pensamiento como resultado de “infinidad de organizaciones y desarrollos” en el curso de “millones de años”, es decir, nos pone sobre la pista de nociones (“lucha por la existencia”, “evolución”, “variación azarosa de las especies”) que en el siglo XIX comenzarán a difundirse con las obras de Charles Darwin (1809-1882).

A partir de estos autores, por lo tanto, las ciencias biológicas empezaron poco a poco a ocupar el lugar privilegiado que tuvieron un siglo antes la matemática y la física como modelo de conocimiento para la filosofía. Pero el nuevo concepto de vida, al englobar la sensibilidad y el pensamiento, amenazaba con hacer caer en el olvido la distinción entre cuerpo y alma, y con ella los argumentos para probar la inmortalidad de ésta. Con el final del siglo XVIII, pues, recobró sentido y fuerza una misteriosa frase de Spinoza: “nadie ha determinado hasta aquí lo que puede un cuerpo” (*Ética*, III, 2).

En el siglo XIX la clásica discusión acerca de la relación cuerpo-alma cambia sus actores y sus categorías filosóficas. El problema de la inmortalidad del alma abandona en buena medida la escena y queda limitado casi definitivamente a una cuestión de fe. El cuerpo, por su parte, comienza a ser observado como algo más que un soporte orgánico; él mismo se ha vuelto un enigma. Lo vemos, por ejemplo, en Arthur Schopenhauer (1788-1860), quien sostiene que en cuanto sujetos cognoscentes podemos tener dos perspectivas sobre el cuerpo: una “externa”, según la cual el cuerpo se presenta como objeto entre los objetos sometidos a leyes, y otra “interna” según la cual el cuerpo, “mi” cuerpo, me es inmediatamente conocido como encarnación (“objetivación”) de un principio *unitario e irracional* que aparece en toda la naturaleza al que denomina “voluntad”. Para Schopenhauer, entonces, mi cuerpo es la vía de acceso a la otra cara del mundo, *la más profunda*, la que no vemos como objeto de conocimiento pero *padecemos* como deseo insaciable y sin propósito específico; el cuerpo expresa, traduce en movimiento, ese deseo del que muchas veces no somos conscientes: el cuerpo es, dirá, el conocimiento *a posteriori* (es decir, empírico) de la voluntad.

Estas enseñanzas de Schopenhauer tuvieron gran impacto en el pensamiento posterior. Primero en Friedrich Nietzsche, quien llega a concebir el yo —clásico sinónimo de “mente” o “alma racional” — como *efecto* del cuerpo y al cuerpo como expresión de una voluntad de poder (de superación y de dominio) que determina todo lo existente. “Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, a la que llamas ‘espíritu’, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. Dices ‘yo’ y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo” (*Así habló Zaratustra*, “De los despreciadores del cuerpo”). Y después en Sigmund Freud (1856-1939), quien profundizará en la intuición de Schopenhauer acerca del instinto sexual como “punto de incandescencia” o núcleo central de la voluntad con su concepto de “ello”, representación psíquica del cuerpo a través del cual éste impone sus necesidades como pulsiones o deseos y a las cuales el “yo” (instancia psíquica cronológicamente posterior) debe responder de alguna manera.

Schopenhauer, Nietzsche y Freud hicieron inviable la identidad cartesiana entre alma y conciencia al mostrar que en nuestros pensamientos intervienen fuerzas, motivaciones e impulsos que desconocemos por completo. La filosofía del siglo XX se vio obligada a asumir esta ruptura y, al mismo tiempo, insistió en la necesidad

de una teoría propia sobre el cuerpo, independiente de la exclusivamente biológica. Una de las líneas más fructíferas al respecto proviene de la escuela fenomenológica. Su fundador, Edmund Husserl (1859-1938), distinguió entre el cuerpo-objeto de la explicación científica y el cuerpo-sujeto del mundo de la vida, cuerpo que siento como “calor en el dorso de la mano, frío en los pies, sensaciones de contacto en la punta de los dedos” (*Ideas*, II). De la misma manera, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) critica la tradición cartesiana por habituarnos a “purificar” las nociones comunes de cuerpo y alma, “definiendo al cuerpo como una suma de partes sin interior, y el alma como un ser totalmente presente a sí mismo sin distancia” (*Fenomenología de la percepción*, I, IV). Él, por su parte, observa que la experiencia del cuerpo nos enseña un modo de existencia más ambiguo, algo que no es objeto y del cual, por no poder descomponerlo y recomponerlo, tampoco puedo formarme una idea clara. El cuerpo humano es, pues, algo que sólo puedo conocer “desde dentro”, es decir, viviéndolo. Por eso, Merleau Ponty afirma que “soy mi cuerpo” y que ese mi cuerpo es la condición permanente de la experiencia, el eje central por el cual yo estoy en el mundo, puesto que constituye mi apertura *perceptiva* al mundo desde un lugar y una historia particulares. En la percepción, por lo tanto, se pondría de relieve la corporalidad de la conciencia, corporalidad que en lugar de alejarme de las cosas es el único medio de que dispongo para alcanzar el corazón de ellas, “convirtiéndome en mundo y convirtiéndolas a ellas en carne” (*Lo visible y lo invisible*, pp. 168-172).

Con Merleau Ponty quedó en claro que mi cuerpo y mi yo son indistinguibles y que para pensar el antiguo problema de la unidad era necesario elaborar nuevas categorías filosóficas que no cayeran en las trampas del dualismo moderno. “Estoy convencido de que parte de la dificultad es que nos empeñamos en hablar sobre un problema del siglo XX con un lenguaje anticuado del siglo XVII”, dice por ejemplo John Searle en su estudio titulado *Mentes, cerebros y ciencia* de 1984. Él, a su vez, intenta volver a plantear la cuestión en términos de la relación mente-cerebro y afirma que el dilema podría resolverse si se pudieran encajar dentro de la concepción científica del mundo cuatro rasgos propios de los fenómenos mentales: la conciencia (“¿cómo puede esa masa gris y blanca que está dentro de mi cráneo ser consciente?”), la intencionalidad (¿cómo puede esa materia que está dentro de mi cabeza *referirse* a algo?), la subjetividad de los estados mentales (“yo puedo sentir mis dolores y tú no puedes”) y la causación mental (“¿cómo puede algo mental tener una influencia física?”).

Searle, finalmente, después de sostener que es imprescindible que la ciencia incorpore la subjetividad como “un hecho objetivo de la biología”, termina sosteniendo que la mente y el cuerpo interactúan, pero no son dos cosas diferentes “puesto que los fenómenos mentales son solamente rasgos del cerebro”. Para aceptar esto, dice, hay que aceptar que tanto el fisicalismo ingenuo (“el punto de vista de que todo lo que existe en el mundo son sus partículas físicas con sus propiedades y relaciones”) como el mentalismo ingenuo (“el punto de vista de que los fenómenos mentales existen realmente”) son perfectamente coherentes entre sí y *ambos* son verdaderos.

Esto, claro, puede parecer contradictorio y recordarnos al obispo Bossuet (1627-1704), que llamaba a mantener firmes dos nociones tenidas por verdaderas (la libertad humana y la omnipotencia divina) como dos extremos de una cadena “aun cuando no lleguemos a ver lo que hay en medio, allí donde se realiza el encadenamiento”, es decir, como dos nociones inconciliables pero al mismo tiempo imprescindibles. Pero también puede remitirnos a la idea de Spinoza, ya desembarazada acaso de sus soportes metafísicos y su léxico geométrico, de que lo que llamamos “cuerpo” y lo que llamamos “alma” son registros diferentes de hechos únicos o dos maneras (desde la fisiología y desde la psicología) de describir lo mismo.

SELECCIÓN DE TEXTOS

PLATÓN, *FEDÓN*, TRADUCCIÓN DE LUIS ROIG DE LLUIS.

Tomado de www.cervantesvirtual.com

- ¿La muerte nos parece algo?
- Sin ninguna duda, respondió Simmias.
- ¿No es la separación del alma y del cuerpo, dijo Sócrates, de manera que el cuerpo permanezca solo y el alma sola también? ¿No es esto lo que denominamos la muerte?
- Esto mismo, dijo Simmias.
- [...]
- ¿Qué diremos ahora de ciertas cosas, Simmias? De la justicia, por ejemplo, ¿diremos que es algo o que es nada?
- Diremos seguramente que es algo.
- ¿No diremos también lo mismo de lo bueno y lo bello?
- Sin duda.
- Pero ¿los has visto alguna vez con tus propios ojos?
- Nunca.
- ¿Existe algún otro sentido corporal por el cual hayas podido comprender alguna de las cosas de que hablo, como la magnitud, la salud, la fuerza, en una palabra, la esencia de todas, es decir, lo que son por sí mismas? ¿Es por medio del cuerpo como se reconoce la realidad? O, ¿es cierto que aquel de nosotros que se disponga a examinar con el pensamiento y lo más atentamente que pueda lo que quiere encontrar se acercará más que los demás al objetivo y llegará a conocerlo mejor?
- Seguramente.
- Y con más claridad lo hará quien examine cada cosa sólo por el pensamiento sin tratar de facilitar su meditación con la vista ni a sostener su razonamiento recurriendo a otro sentido corporal; quien sirviéndose del pensamiento sin mezcla alguna trate de encontrar la esencia pura y verdadera de las cosas sin el ministerio de los ojos ni del oído, y separado, por decirlo así, de todo el cuerpo, que no hace más que perturbar el alma e impedirle encontrar la verdad en cuanto tiene con él la menor relación. ¿No es verdad, Simmias, que si alguno llega a conseguir conocer la esencia de las cosas, tiene que ser éste de quien estoy hablando?
- Tienes razón, Sócrates, y hablas admirablemente.
- ¿No se deduce necesariamente de este principio, continuó Sócrates, que los verdaderos filósofos deben pensar y decirse entre ellos: para seguir sus investiga-

ciones, la razón sólo tiene una senda: mientras tengamos nuestro cuerpo y nuestra alma esté contaminada de esta corrupción, jamás poseeremos el objeto de nuestros deseos, es decir, la verdad? Porque el cuerpo nos opone mil obstáculos por la necesidad que nos obliga a cuidar de él, y las enfermedades que pueden presentarse turbarán también nuestras investigaciones. Además, nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil ilusiones y de toda clase de estupideces, de manera que no hay nada tan cierto como el dicho vulgar de que el cuerpo jamás conduce a la sabiduría. Porque ¿quién es el que provoca las guerras, las sediciones y los combates? El cuerpo con todas sus pasiones. En efecto, todas las guerras no tienen más origen que el afán de amasar riquezas, y nos vemos forzados a amasarlas por el cuerpo, para satisfacer sus caprichos y atender como esclavos a sus necesidades. He aquí la causa de que no nos sobre tiempo para pensar en la filosofía; y el mayor de nuestros males todavía es cuando nos deja algún ocio y nos ponemos a meditar, interviene de repente en nuestros trabajos, nos perturba y nos impide discernir la verdad. Queda, pues, demostrado que si queremos saber verdaderamente alguna cosa es preciso prescindir del cuerpo y que sea el alma sola la que examine los objetos que quiera conocer. Sólo entonces gozaremos de la sabiduría de la que nos decimos enamorados, es decir, después de nuestra muerte y nunca jamás durante esta vida. La misma razón lo dice, porque si es imposible que conozcamos algo puramente mientras que estamos con el cuerpo, es preciso una de dos cosas: o que nunca se conozca la verdad o que se la conozca después de la muerte, porque entonces el alma se pertenecerá a ella misma libre de esta carga, mientras que antes no. Entretanto pertenezcamos a esta vida no nos aproximaremos a la verdad más que cuando nos alejemos del cuerpo y renunciemos a todo comercio con él, como no sea el que la necesidad nos imponga y mientras no le consintamos que nos llene de su corrupción natural y, en cambio, nos conservemos puros de todas sus contaminaciones hasta que Dios mismo venga a redimirnos. Por este medio, libres y rescatados de la locura del cuerpo, hablaremos, como es verosímil, con hombres que disfrutarán de la misma libertad y conoceremos por nosotros mismos la esencia pura de las cosas y quizá sea ésta la verdad; pero al que no sea puro no le será nunca dado alcanzar la pureza. Aquí tienes, mi caro Simmias, lo que parece deben pensar los verdaderos filósofos y el lenguaje que deben emplear entre ellos. ¿No lo crees como yo?

– Así lo creo, Sócrates.

– Si es así, mi querido Simmias, todo hombre que llegue adonde voy a ir ahora, tiene gran motivo para esperar que allá, mejor que en ninguna parte, poseerá lo que con tantas fatigas buscamos en esta vida; de manera que el viaje que me ordenan me llena de una dulce esperanza y el mismo efecto producirá en todo el que esté persuadido de que su alma está preparada, es decir, purificada para conocer la verdad. Por consiguiente, purificar el alma, ¿no es como decíamos hace muy poco separarla del cuerpo y acostumarla a encerrarse y a reconcentrarse en sí misma renunciando en todo lo posible a dicho comercio, viviendo bien sea en esta vida o en la otra sola y desprendida del cuerpo, como de una cadena?

- Es verdad, Sócrates.
- ¿Y no es esta liberación, esta separación del alma y del cuerpo lo que se llama la muerte?
- Ciertamente.
- ¿Y no son los verdaderos filósofos los únicos que trabajan verdaderamente a este fin? ¿Esta separación y esta liberación no constituyen toda su ocupación?
- Esto me parece, Sócrates.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) La muerte como separación del alma y el cuerpo. 2) La filosofía cuida los bienes del alma y desprecia los bienes del cuerpo. 3) La presencia del cuerpo hace imposible conocer la verdad. 4) Las ideas sólo se alcanzan por medio del pensamiento. 5) Filosofar es aprender a morir.

Problemas

1) Los razonamientos de Platón son irreprochables siempre que se acepten sus supuestos; ¿cuáles son esos supuestos y en qué medida resultan creíbles? 2) ¿Puede haber un proceso de conocimiento que no incluya al cuerpo (los sentidos) al menos en sus momentos iniciales, es decir, en el primer contacto con lo que está alrededor de quien conoce?

ARISTÓTELES, *DE ANIMA*. Tomado de <http://www.cuc.udg.mx>

LIBRO SEGUNDO. CAPÍTULO 1

[...] De entre los cuerpos naturales, unos tienen vida y otros no la tienen; con el término vida significamos el hecho de nutrirse, crecer y perecer por sí mismo. Todo cuerpo natural, pues, que posee la vida, debe ser substancia, y substancia de tipo compuesto. Pero puesto que es un cuerpo de una especie definida, a saber, en posesión de la vida, el cuerpo no puede ser el alma, porque el cuerpo no es algo predicado de un sujeto, sino que es él, más bien, lo que se considera como substrato o materia. De esta manera, el alma debe ser substancia en el sentido de ser la forma de un cuerpo natural, el cual posee potencialmente la vida. [...]

[...] Así, no es más necesario preguntar si el alma y el cuerpo son uno, que preguntar si la cera y la impresión que se marca en ella son una cosa, o bien, en general, que preguntar si la materia de cada cosa es lo mismo que aquello de que ella es la materia. [...]

Hemos dado, pues, una definición general de lo que es el alma: es substancia en el sentido de forma; es decir, la esencia de tal cuerpo determinado. [...] Si los ojos fueran un ser vivo, su alma sería su visión, porque ésta es la substancia, bajo la acepción de forma, del ojo; pero el ojo es la materia de la visión, y si falla la visión, no hay ojo alguno, de no ser en un sentido equívoco, como, por ejemplo, un ojo de piedra o un ojo pintado. [...]

LIBRO TERCERO. CAPÍTULO 4

Veamos la parte del alma por la cual el alma conoce y comprende, bien que esta parte se halle separada o que no lo esté según la extensión sino lógicamente; tenemos que examinar qué diferencia presenta esta parte y cómo, en fin, se produce la intelección. Si la intelección es análoga a la sensación, pensar consistirá en sufrir bajo la acción de la inteligencia o de algún otro proceso de ese género. Es necesario que esta parte del alma sea en potencia, tal como la forma, sin ser, empero, esta forma misma, y que el intelecto se comporte con respecto de los inteligibles de igual modo que la facultad sensitiva frente a los sensibles. El intelecto, puesto que piensa todas las cosas debe ser necesariamente sin mezcla, como dice Anaxágoras, a fin de dominar, es decir, conocer, pues al manifestar su propia forma al lado de la forma extraña, constituye un obstáculo para esta última y se opone a su realización. Resulta de ello, entonces, que no hay ya otra naturaleza propia que la del ser en potencia. Así, esta parte del alma, que se llama intelecto (entendiendo por intelecto aquella mediante la cual el alma piensa y concibe) no es, en acto, ninguna realidad, antes de pensar. Por esta causa tampoco es razonable admitir que el intelecto está mezclado con el

cuerpo, pues entonces devendría de una cualidad determinada, fría o caliente o aun poseería algún órgano, como la facultad sensitiva; sin embargo, no lo tiene. [...]

LIBRO TERCERO. CAPÍTULO 5

Puesto que, en la totalidad de la naturaleza, existe algo que sirve de materia a cada género, es decir, algo que es potencialmente todos los individuos del género, y algo distinto que es su causa o su agente, por obra de lo cual se hacen todas las cosas –relacionados ambos factores como el arte y su materia–, deben hallarse también presentes en el alma tales diferencias. De hecho (hallamos en ella) el intelecto análogo a la materia en cuanto él viene a ser todos los inteligibles, y así mismo el intelecto (análogo al agente) por cuanto los produce todos, una especie de estado al modo de la luz: pues, de algún modo, la luz convierte los colores en potencia en colores en acto. Este intelecto es el que es separado, impasible y sin mezcla, siendo, por esencia, acto, el agente, en efecto, es siempre superior al paciente, y el principio superior a la materia. La ciencia en acto es idéntica a su objeto; en cambio, la ciencia en potencia es temporalmente anterior en el individuo, pero, en absoluto no es anterior ni aun temporalmente, y no se puede decir que ese intelecto unas veces piensa y otras no. Solo una vez separado es el intelecto no más que lo que esencialmente es, y solo esto es inmortal y eterno. Sin embargo, nosotros no nos acordamos, porque él es impasible, mientras que el intelecto paciente es corruptible; y, sin el intelecto agente, nada piensa.

LIBRO TERCERO. CAPÍTULO 8

[...] Las facultades cognoscitiva y sensitiva del alma son potencialmente sus objetos, a saber: lo inteligible y lo sensible. Estas facultades, por tanto, deben ser idénticas o bien a sus objetos mismos o bien a sus formas. Ahora bien: no son idénticas a los objetos mismos, porque la piedra no existe en el alma, sino solamente la forma de la piedra. El alma, pues, obra como la mano; la mano, en efecto, es un instrumento de instrumentos, y así, el intelecto es una forma de formas, y el sentido, una forma de sensibles. Pero puesto que en apariencia nada posee una existencia separada, de no ser las magnitudes sensibles, los inteligibles, tanto las llamadas abstracciones como todas las cualidades y modificaciones de los sensibles, residen en las formas sensibles. Y por esta razón, así como nadie puede nunca aprender o entender algo sin la percepción, de idéntica manera, la operación misma del intelecto debe ir acompañada de una imagen, pues las imágenes son semejantes a sensaciones, salvo en que son inmateriales. Pero la imaginación no es lo mismo que una afirmación o una negación, porque es una combinación de nociones lo que constituye lo verdadero o lo falso. ¿Cómo, pues, diferirán las nociones primeras de las imágenes? Esas otras nociones no son, con toda seguridad, imágenes, pero no pueden tener lugar sin imágenes.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) El alma como forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. 2) La inseparabilidad de cuerpo y alma. 3) El intelecto, puesto que piensa todas las cosas, no puede tener determinación alguna. 4) Intelecto paciente e intelecto agente. 5) La naturaleza "inmortal y eterna" del intelecto agente. 6) Los conceptos no son imágenes, pero no pueden darse sin imágenes.

Problemas

1) Si el alma se define, en general, como la forma o entelequia de un cuerpo, ¿cómo puede haber partes del alma que no sean formas o entelequias de cuerpo alguno? 2) Si los conceptos primarios no pueden darse sin imágenes, ¿cómo es posible que el alma conozca separadamente del cuerpo? 3) Que el intelecto paciente sea corruptible, ¿significa que nuestra alma es corruptible? 4) ¿De qué manera participamos, en cuanto hombres, de la inmortalidad y eternidad del intelecto agente?

MICHEL DE MONTAIGNE, “APOLOGÍA DE RAIMUNDO SABUNDE”, *ENSAYOS*. Traducción de Fernando Bahr

Está claro que nuestra reflexión, nuestro juicio y las facultades de nuestra alma en general sufren según los movimientos y alteraciones del cuerpo, alteraciones que son continuas. ¿No tenemos el espíritu más despierto, la memoria más pronta, el discurso más vivo cuando estamos sanos que cuando estamos enfermos? El gozo y la alegría, ¿no nos hacen ver los asuntos que se presentan a nuestra alma bajo un aspecto totalmente diferentes de como nos los muestran la tristeza y la melancolía? [...]

No son sólo las fiebres, los brebajes y los grandes accidentes los que trastornan nuestro juicio; las cosas más insignificantes lo dan vuelta. Y es indudable, aunque nosotros no lo sintamos, que si la fiebre continua puede abrumar nuestra alma, también la fiebre terciana le causa ciertas alteraciones de acuerdo a su medida y proporción. Si la apoplejía adormece y extingue por completo la vista de la inteligencia, también es indudable que el resfrío la ciega. En consecuencia, apenas si puede encontrarse en la vida una sola hora en que nuestro juicio se encuentre en su debido lugar; nuestro cuerpo está sometido a cambios tan continuos y ahogado por tantas clases de resortes, que (y en esto creo en los médicos) es muy difícil que no haya siempre alguno que esté atravesado.

Siguiendo con el tema, esta enfermedad no se descubre fácilmente si no es extrema e irremediable, tanto más cuanto que la razón va siempre torcida, cojeando, lo mismo con la mentira que con la verdad. Así, es difícil descubrir su error y desarreglo. Llamo siempre razón a esta apariencia de discurso que cada uno se forja en sí mismo; esta razón, de cuya condición puede haber cien contrarias acerca de un mismo objeto, es un instrumento de plomo y cera, alargable, plegable y acomodable a todos los sesgos y medidas y coyunturas; basta con que se sepa retorcerla [...].

Incluso en mis escritos no siempre encuentro el sentido de mis primeros pensamientos: no sé qué era lo que quería decir y con frecuencia me fuerzo a corregir y a encontrarle un nuevo sentido por haber perdido el primero, que valía más. No hago más que ir y venir; mi juicio no avanza siempre; flota, vaga [...]

Cada cual, poco más o menos, diría otro tanto de sí mismo si se mirara como yo. Los predicadores saben que la emoción que les viene al hablar los anima más hacia la creencia y que cuando nos encolerizamos defendemos con más brío nuestras ideas, imprimiéndolas en nosotros con más vehemencia y aprobación que lo que lo hacemos estando fríos y reposados. Referid sencillamente una causa a vuestro abogado, os responderá vacilante y dudoso: sentiréis que le es indiferente sostener un partido o el opuesto. Si, en cambio, le habéis pagado bien para que le hinque el diente y se apasione por ella, comenzará a estar interesado y empezará a calentar su voluntad, y con ella se calentarán también su razón y su ciencia: una verdad manifiesta e indubitable se presentará a su entendimiento, descubrirá allí una nueva luz y la creará a ciencia cierta, convenciéndose de ella. Incluso no sé si el ardor que nace del despecho y la obstinación frente a la impresión y la violencia de la autoridad y del peligro, o el interés de la propia reputación, no fue lo que hizo a ciertos

hombres sostener hasta el fuego una opinión por la cual entre sus amigos y en libertad no habrían querido quemarse ni la punta de los dedos.

Las conmociones y sacudidas que nuestra alma recibe por las pasiones corporales pueden mucho en ella, pero tienen aun mayor poder las suyas propias, a las cuales está fuertemente ligada de tal modo que quizás pueda sostenerse que no tiene otros andares y movimientos que los producidos por el soplo de estos vientos y que, sin esa agitación, ella permanecería inactiva, como un navío en alta mar al cual los vientos abandonaron. [...]

Las pasiones que conmovieron a Temístocles y a Demóstenes y empujaron a algunos filósofos a trabajos, vigiliias y peregrinaciones, también nos llevan al honor, a la ciencia y a la salud, que son fines útiles. Y esa cobardía del alma para soportar la tristeza y la pena sirve para alimentar en la conciencia la penitencia y el arrepentimiento, y para sentir los azotes de Dios como castigo y los azotes del correctivo político. La compasión sirve de aguijón para la clemencia; la prudencia que sirve para conservarnos y gobernarnos se aviva por nuestro temor; ¿cuántas acciones hermosas no reconocen por móvil la ambición, cuántas la presunción? Ninguna virtud potente y suprema deja de reconocer por causa la pasión. ¿Y no será ésta una de las razones que movió a los epicúreos a descargar a Dios de todo cuidado y solicitud en las cosas de nuestra vida, puesto que ni los efectos mismos de su bondad pueden tocarnos sin agitar nuestro reposo por medio de las pasiones, que son como el incentivo y la sollicitación que encaminan al alma a las acciones virtuosas, o bien pensaron de otro modo y creyeron que son como movimientos tempestuosos que arrancan violentamente al alma de su tranquilo asiento? [...]

¿A qué diferencia de apreciaciones, y a cuántas opiniones encontradas no nos lleva la diversidad de las pasiones que batallan dentro de nosotros? ¿Cuál es, por consiguiente, la seguridad que puede inspirarnos cosa tan inestable y movable, sujeta por natural condición al trastorno y al desorden, y que jamás camina sino con forzado y a ajeno paso? ¿Si nuestro juicio mismo es víctima de enfermedad y perturbación; si por ello se ve forzado a considerar las cosas loca y temerariamente, cuál es la seguridad que podemos esperar de él?

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Nuestros juicios cambian continuamente por las alteraciones del cuerpo. 2) Yo mismo soy otro a cada momento. 3) La razón es un instrumento adaptable a cualquier sesgo y medida. 4) El sentido (la verdad) tan pronto se descubre como se pierde. 5) Ningún criterio de verdad es seguro.

Problemas

1) Asumido el cambio continuo al que estamos sometidos, ¿qué sentido podrían tener expresiones como “ciencia” o “conocimiento”. 2) Si por otra parte es *verdad* que ningún conocimiento es seguro, ¿conocemos algo como verdadero, entonces? ¿Invalida este conocimiento lo dicho anteriormente? 3) ¿Sería imposible la vida humana sin un criterio estable de verdad?

DESCARTES, “RESPUESTAS DEL AUTOR A LAS SEXTAS OBJECIONES HECHAS POR DIVERSOS TEÓLOGOS, FILÓSOFOS Y GEÓMETRAS”, *MEDITACIONES METAFÍSICAS*, PARÍS, FLAMMARION, 1992. Traducción de Fernando Bahr

1. Es muy cierto que nadie puede estar seguro que piensa y que existe si primeramente no conoce la naturaleza del pensamiento y de la existencia. Ahora bien, no se necesita para ello una ciencia reflexiva, o adquirida por demostración, y mucho menos la ciencia de esa ciencia, mediante la cual conozca que sabe, y nuevamente que sabe que sabe, y así hasta el infinito, pues un conocimiento tal es imposible, sea cual sea la cosa de que se trate; basta con saberlo por medio de ese tipo de conocimiento interior que antecede siempre al adquirido, y que es tan natural a todos los hombres, por lo que se refiere al pensamiento y a la existencia, que, si bien tal vez cegados por ciertos prejuicios y más atentos al sonido de las palabras que a su verdadero significado podemos fingir que no lo tenemos, es imposible que en efecto no lo tengamos. [...]

2. [...] Ahora bien, hay que notar que aquellas cosas de las que tenemos diferentes ideas pueden ser tomadas por una sola y misma cosa de dos modos: o bien con unidad e identidad de naturaleza, o bien solamente con unidad de composición. Así, [...] concebimos muy bien que la misma sustancia a la que conviene la figura sea también capaz de movimiento, de suerte que poseer figura y ser móvil son una misma cosa con unidad de naturaleza; como también no es más que una misma cosa, con unidad de naturaleza, el que quiere y el que entiende. Pero no sucede así con la sustancia que consideramos bajo la forma de hueso y la que consideramos bajo la forma de carne, lo cual hace que no podamos tomarlas por una sola y misma cosa con unidad de naturaleza, sino sólo con unidad de composición, en tanto es un mismo animal que tiene carne y huesos. La cuestión es saber si concebimos que la cosa pensante y la cosa extensa son lo mismo con unidad de naturaleza, de manera que entre pensamiento y extensión haya la misma conexión y afinidad que observamos entre movimiento y figura, o entre la acción del entendimiento y la de la voluntad; o bien si sólo son denominadas una con unidad de composición, en tanto que se dan en un mismo hombre, al modo de los huesos y la carne en un mismo animal. Esto último es lo que pienso: pues la distinción o diversidad que advierto entre la naturaleza de una cosa extensa y la de una cosa pensante no me parece menor que la que hay entre los huesos y la carne. [...]

3. [...] En lo que concierne a los perros y a los monos, y aun cuando yo les atribuyera pensamiento, no se seguiría de allí que el alma humana no es distinta del cuerpo, sino más bien que en los demás animales cuerpo y alma también se distin-

guirían. [...] En cuanto a mí, no es que sólo haya dicho que no había pensamiento en los animales, como aquí se quiere hacer creer, sino que, además, lo he probado con tan fuertes razones, que hasta ahora nadie me ha objetado nada considerable en contra. Son más bien quienes aseguran *que los perros saben muy bien que corren cuando están despiertos y saben que ladran cuando están dormidos*, y que hablan como si pudieran entenderse con ellos y vieran todo lo que pasa en sus corazones, los que no prueban nada de lo que dicen. Es cierto que agregan *que no pueden persuadirse de que las operaciones de las bestias puedan explicarse suficientemente por medio de la mecánica, sin atribuirles sentimientos, ni alma, ni vida* (es decir, según yo lo explico, sin el pensamiento, pues nunca les he negado lo que vulgarmente se llama vida, alma corpórea y sentido orgánico), *y que, al contrario, están dispuestos a apostar, dígase lo que se quiera, que eso es imposible y hasta ridículo*. Eso no es, sin embargo, una prueba: pues no hay proposición por verdadera que sea de la cual no pueda decirse de la misma manera que no se la podría hacer persuasiva, y además no se tiene la costumbre de recurrir a apuestas sino allí donde las pruebas nos faltan; y, como en otro tiempo hubo hombres eminentes que, de manera muy semejante, se burlaron de quienes mantenían que había antípodas, creo que no debe caerse en la ligereza de tener por falso lo que a algunos otros les parezca ridículo.

Añaden, por último, *que no faltará quien diga que también todas las acciones del hombre son semejantes a las de las máquinas, sin admitir en él sentimiento ni entendimiento, si es verdad que los monos, los perros y los elefantes actúan también como máquinas en todas sus operaciones*. Tampoco ésa es una razón que pruebe algo, salvo, acaso, que hay hombres que conciben las cosas tan confusamente, y que se apegan con tal obstinación a las primeras opiniones que hayan concebido, sin haberlas examinado nunca bien, que antes de apartarse de ellas negarían que estén en sí mismos las cosas que por experiencia saben que están. Pues, en verdad, no es posible que dejemos de experimentar a diario, en nosotros mismos, que pensamos; y, por tanto, aunque se nos haga ver que no hay operación en los animales que no pueda hacerse sin el pensamiento, nadie podrá inferir de allí razonablemente que él no piensa, excepto aquel que, habiendo supuesto siempre que los animales piensan como nosotros y, estando persuadido de que él actúa del mismo modo que ellos, se obstina en mantener la proposición de *que el hombre y el bruto operan de la misma manera*, hasta el punto de que, cuando le muestran que los brutos no piensan, preferirá despojarse de su propio pensamiento (que conoce en su interior mediante una experiencia continua e infalible), antes que cambiar de opinión, a saber, *que él actúa de la misma manera que los animales*. No puedo, sin embargo, persuadirme de que haya muchos espíritus de ese tipo.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) La autoevidencia del pensamiento y la existencia. 2) La absoluta diferencia entre la idea de pensamiento y la idea de extensión. 3) La “unidad de composición” entre la cosa extensa y la cosa pensante. 3) Las operaciones de los animales pueden explicarse exclusivamente mediante leyes mecánicas. 4) Las acciones del hombre, por partir de la autoconciencia, son irreductibles a la mecánica.

Problemas

1) ¿Existe un tipo de conocimiento interior que anteceda *siempre* al adquirido?
2) ¿Por qué no podría pensar el pensamiento como una forma del movimiento, es decir, como efecto de causas físicas? 3) ¿Podemos negar, de manera concluyente, toda forma de autoconciencia en los animales?

**JULIEN-OFFRAY DE LA METTRIE, “TRATADO DEL ALMA”,
EN *OBRA FILOSÓFICA*.**

Traducción de Menene Gras, Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 94-97

Los modernos no nos han proporcionado más que una idea poco exacta de la materia, cuando por una confusión mal resuelta, han querido dar este nombre a la sustancia de los cuerpos, puesto que, una vez más, la materia, o el principio pasivo de la sustancia de los cuerpos, tan sólo constituye una parte de esta sustancia. De este modo, no es sorprendente que no hayan descubierto en ella la fuerza motriz ni la facultad de sentir.

En mi opinión, ahora hay que empezar por ver, que si hay un principio activo, en la esencia desconocida de la materia tiene que haber otra fuente además de la extensión. Lo que confirma que la simple extensión no da una idea completa de toda la esencia o forma metafísica de la sustancia de los cuerpos, por el único hecho de que ésta excluye la idea de toda actividad en la materia. Es por eso que, si demostramos este principio motor, si hacemos ver que la materia, lejos de ser tan indiferente, como se la cree comúnmente, al movimiento y a la quietud, debe considerarse como una sustancia activa a la vez que pasiva, ¿qué recurso tendrán los que han hecho consistir su esencia en la extensión?

Los dos principios que hemos mencionado, la extensión y la fuerza motriz, no son más que potencias de la sustancia de los cuerpos, pues, de igual modo que esta sustancia es susceptible de movimiento, sin tenerlo efectivamente, siempre posee a su vez, aun cuando no se mueve, la facultad de moverse.

Los antiguos han advertido verdaderamente que esta fuerza motriz no actuaba en la sustancia de los cuerpos, sino cuando esta sustancia se hallaba revestida de ciertas formas y asimismo han observado que los diversos movimientos que ésta produce, se encuentran sujetos o regulados por estas diferentes formas. De ahí que las formas mediante las cuales la sustancia de los cuerpos no sólo puede moverse, sino moverse diversamente han sido denominadas *formas materiales*.

A estos primeros maestros les bastaba arrojar la mirada sobre todos los fenómenos de la naturaleza, para descubrir en la sustancia de los cuerpos la fuerza de moverse por sí misma, o cuando ésta se halla en movimiento, que es otra sustancia la que se lo comunica. Pero, ¿acaso se ve en esta sustancia algo más que ella misma en acción? Si alguna vez parece recibir un movimiento que no tiene, ¿lo recibe acaso de otra causa independiente de este mismo tipo de sustancia, cuyas partes actúan unas sobre otras?

Si, por consiguiente, se supone otro agente, pregunto cuál es, y pido que se me den pruebas de su existencia, pero, en la medida en que no se tiene la menor idea acerca de éste, ni siquiera es un *ente razonable*.

Después de esto, está claro que los antiguos han debido reconocer fácilmente una fuerza intrínseca de movimiento en el interior de la sustancia de los cuerpos,

puesto que por último no se puede probar ni concebir ninguna otra sustancia que actúe sobre ella.

Pero, estos mismos autores han confesado al mismo tiempo, o más bien probado, que era imposible comprender cómo podía operarse este misterio de la naturaleza, en la medida en que no se conoce la esencia de los cuerpos. Ignorando el agente, ¿cómo conocer efectivamente su manera de actuar? Y la dificultad dejaría de ser la misma, admitiendo otra sustancia, principalmente un ser del que no se tuviera idea alguna, y cuya existencia ni siquiera pudiera reconocerse razonablemente.

Tampoco infundadamente pensaron que la sustancia de los cuerpos, considerada sin forma alguna, no tenía ninguna actividad, sino que estaba *todo en potencia*. El cuerpo humano, por ejemplo, privado de la propia forma, ¿podría acaso ejecutar los movimientos que dependen de ella? De igual modo, sin el orden y disposición de todas las partes del universo, ¿podría acaso la materia que las compone producir los diversos fenómenos que impresionan nuestros sentidos?

Pero las partes de esta sustancia que reciben formas, no pueden dárselas a sí mismas, sino que siempre son otras partes de esta misma sustancia ya revestida de formas, quienes se las procuran. De este modo, es de la acción de estas partes, preñadas unas por otras, de donde nacen las formas por las cuales la fuerza motriz de los cuerpos pasa a ser efectivamente activa.

A mi parecer, las formas reproductoras de otras formas deben de reducirse al frío y al calor, como pretendieron los antiguos, porque en efecto, es por esas dos cualidades activas generales que se producen probablemente todos los cuerpos sublunares

Descartes, genio hecho para fraguarse nuevas rutas y extraviarse, ha pretendido junto con algunos otros filósofos, que Dios era la única causa eficiente del movimiento, y que lo imprimía a cada instante en todos los cuerpos. Pero este sentimiento no es más que una hipótesis, que él ha tratado de ajustar a las luces de la fe, y entonces eso ya no es hablar en calidad de filósofo, ni dirigirse a filósofos, sobre todo a los que no se puede convencer si no es por la fuerza de la evidencia.

Los escolásticos cristianos de los últimos siglos percibieron perfectamente la importancia de esta simple reflexión, por eso se limitaron prudentemente a las solas luces puramente filosóficas en lo concerniente al movimiento de la materia, aunque hubieran podido hacer ver que Dios mismo dijo que había “dotado de un principio activo a los elementos de la materia” (*Génesis 1. Isaías, 66*).

Llegados a este punto, se podría establecer una larga lista de autoridades, y tomar de los profesores más célebres, una sustancia de la doctrina de todos los demás. Pero sin un fárrago de citas, es evidente que la materia contiene esta fuerza motriz que la anima, y que es la causa inmediata de todas las leyes del movimiento.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Hasta aquí, se ha considerado a la materia como un ser exclusivamente pasivo. 2) La materia, además de extensa, es capaz de moverse y de sentir. 3) El calor y el frío explican los movimientos de la materia. 4) Descartes no pensó como filósofo, sino como hombre de fe, al considerar que Dios es la única causa eficiente.

Problemas

1) ¿Es concebible un movimiento inherente a la propia materia, es decir, un movimiento que ella se esté dando eternamente a sí misma? 2) A partir del calor y del frío, ¿pueden explicarse todas las variedades del sentimiento, incluso la autoconciencia?

DENIS DIDEROT, “CONVERSACIÓN ENTRE D’ALEMBERT Y DIDEROT”, EDICIÓN DE CHRISTOPHE PAILLARD.

Tomado de <http://uqac.ca/classiques>. Traducción de Fernando Bahr

DIDEROT –Somos instrumentos dotados de sensibilidad y memoria. Nuestros sentidos son otras tantas teclas tocadas por la naturaleza que nos rodea y que a menudo se tocan a sí mismas; y he aquí, a mi juicio, todo lo que pasa en un clavecín organizado como vos y yo. Hay una impresión que se causa dentro o fuera del instrumento, una sensación que nace de esa impresión, una sensación que dura; pues es imposible imaginar que se haga y que se extinga en un instante indivisible; otra impresión le sucede, que tiene igualmente su causa en el interior y en el exterior del instrumento; una segunda sensación y voces que las designan con sonidos naturales o convencionales.

D’ALAMBERT –Entiendo. Así pues, si ese clavecín sensible y animado estuviese además dotado de la facultad de alimentarse y reproducirse, viviría y engendraría por sí mismo, o con su hembra, pequeños clavecines vivos y resonantes.

DIDEROT –Sin duda. A vuestro parecer, ¿qué otra cosa es un pinzón, un ruiseñor, un músico, un hombre? ¿Y qué otra diferencia encontraréis entre el canario y el organillo para enseñarle a cantar? ¿Veis este huevo? Con esto se derriban todas las escuelas de teología y todos los templos de la tierra. ¿Qué es este huevo? Una masa insensible antes de que el germen haya sido introducido en él; y, después de que el germen haya sido introducido, ¿qué es? Una masa insensible, pues ese germen no es en sí mismo más que un fluido inerte y tosco. ¿Cómo pasará esta masa a otra organización, a la sensibilidad, a la vida? Por medio del calor. ¿Qué producirá calor? El movimiento. ¿Cuáles serán los efectos sucesivos del movimiento? En lugar de responderme, sentaos y sigámosle con los ojos momento a momento. Primero es un punto que oscila, un hilo que se estira y que se colorea, carne que se forma; un pico, muñones de alas, ojos, patas que aparecen; una materia amarillenta que se desenrolla y produce los intestinos; es un animal. Este animal se mueve, se agita, grita; oigo sus gritos a través de la cáscara; se cubre de pelusa; ve. El peso de su cabeza, que oscila, lleva sin cesar su pico contra la pared interior de su prisión; ya la ha roto; sale, camina, vuela, se irrita, huye, se acerca, se queja, sufre, ama, desea, goza; tiene todos vuestros afectos; realiza todas vuestras acciones. ¿Pretenderéis, con Descartes, que es una pura máquina imitadora? Pero los niños se reirán de vos y los filósofos os replicarán que si eso es una máquina, vos sois otra. Si confesáis que entre el animal y vos no hay más diferencia que la organización, mostraréis sentido y razón, tendréis buena fe; pero se concluirá en vuestra contra que con una materia inerte, dispuesta de cierta manera, impregnada por otra materia inerte, calor y movimiento, resulta la sensibilidad, la vida, la memoria, la conciencia, las pasiones, el pensamiento. No os queda más que tomar uno de estos dos partidos: imaginar en la masa inerte del huevo un elemento oculto que esperaba el desarrollo para manifestar su presencia o

suponer que ese elemento imperceptible se ha introducido a través de la cáscara en un instante determinado del desarrollo. Pero ¿qué es ese elemento? ¿Ocupaba espacio o no lo ocupaba? ¿Cómo ha venido, adónde ha escapado, sin moverse? ¿Dónde estaba? ¿Qué hacía allí o en otra parte? ¿Ha sido creado en el momento en que fue necesario? ¿Existía? ¿Esperaba un domicilio? ¿Era homogéneo o heterogéneo a ese domicilio? Homogéneo, era material; heterogéneo, no se concibe ni su inercia antes del desarrollo ni su energía en el animal desarrollado. Escuchaos y tendréis lástima de vos mismo; sentiréis que, para no admitir una suposición sencilla que lo explica todo, la sensibilidad, propiedad general de la materia o producto de la organización, renunciáis al sentido común y os precipitáis en un abismo de misterios, de contradicciones y de absurdos.

D'ALAMBERT –¿Una suposición! Es grato de decir. Pero ¿y si fuese una cualidad esencialmente incompatible con la materia?

DIDEROT –¿Y cómo sabéis que la sensibilidad es esencialmente incompatible con la materia, vos, que no conocéis la esencia de nada, ni de la materia ni de la sensibilidad? ¿Entendéis mejor la naturaleza del movimiento, su existencia en un cuerpo y su comunicación de un cuerpo a otro?

D'ALAMBERT –Sin concebir la naturaleza de la sensibilidad ni la de la materia, veo que la sensibilidad es una cualidad simple, una, indivisible e incompatible con un sujeto o soporte divisible.

DIDEROT –Galimatías metafísico-teológico. ¿Qué, no veis acaso que todas las cualidades, todas las formas sensibles de que está revestida la materia son esencialmente indivisibles? No hay ni más ni menos impenetrabilidad. Hay la mitad de un cuerpo redondo, pero no hay la mitad de la redondez; hay más o menos cantidad de movimiento, pero no hay ni más ni menos movimiento; no hay ni la mitad, ni el tercio, ni el cuarto de una cabeza, de una oreja, de un dedo, como tampoco hay la mitad, el tercio o el cuarto de un pensamiento. [...] Sed físico y convenid en la producción de un efecto cuando lo veis producido, aunque no podáis explicar la unión de la causa y el efecto. Sed lógico y no sustituyáis una causa que existe y lo explica todo por otra inconcebible, cuya unión con su efecto se concibe aún menos, que engendra una multitud infinita de dificultades y que no resuelve ninguna.

D'ALEMBERT –¿Y si abandono esa causa?

DIDEROT –No hay más que una sustancia en el universo, en el hombre, en el animal. El organillo para enseñar a cantar a los canarios es de madera; el hombre es de carne. El canario es de carne, el músico es de una carne organizada de manera distinta; pero uno y otro tienen el mismo origen, la misma formación, las mismas funciones y el mismo fin.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Los seres humanos pueden ser entendidos como “instrumentos” materiales dotados de sensibilidad y memoria; con esto bastaría para explicar nuestra posibilidad de conocer. 2) El movimiento produce calor, y el calor permite que una masa inerte pase a tener vida. 3) No se puede probar que la sensibilidad sea una cualidad incompatible con la materia. 4) La hipótesis materialista tiene inconvenientes, pero también los tiene, y mayores, la hipótesis espiritualista. 5) Podemos pensar que no hay más que una sustancia en el universo: la materia diversamente organizada.

Problemas

1) ¿Podrían explicarse todas las funciones cognoscitivas recurriendo únicamente a la combinación de sensibilidad y memoria? 2) ¿El deseo, el sufrimiento o el goce del animal tienen sólo una diferencia de *grado* con el deseo, el sufrimiento o el goce humanos? ¿Podría admitirse que se tratara simplemente de formas diversas, más o menos complejas, de organización de la materia?

**JEAN-PAUL SARTRE, *EL SER Y LA NADA*, PARÍS,
GALLIMARD, 1976. Traducción de Fernando Bahr**

El problema del cuerpo y de sus relaciones con la conciencia se ve a menudo oscurecido por el hecho de que el cuerpo se pone en primera instancia como cierta *cosa* dotada de leyes propias y susceptible de ser definida desde el exterior, mientras a la conciencia se llega por el tipo de intuición íntima que le es propia. Si, en efecto, después de haber captado *mi* conciencia en su interioridad absoluta, y, por una serie de actos reflexivos, trato de unirla a cierto objeto viviente constituido por un sistema nervioso, un cerebro, glándulas, órganos digestivos, respiratorios y circulatorios, cuya misma materia es susceptible de ser analizada químicamente en átomos de hidrógeno, carbono, nitrógeno, fósforo, etc., encontraré dificultades insuperables: pero estas dificultades provienen de que intento unir mi conciencia al cuerpo de los *otros*, no a *mi* cuerpo. En efecto, el cuerpo cuya descripción acabo de esbozar no es *mi* cuerpo tal como es *para mí*. Jamás he visto ni veré mi cerebro ni mis glándulas endocrinas. Sino que, simplemente, por haber visto disecar cadáveres de hombres, por haber leído tratados de fisiología, yo, que soy un hombre, concluyo que mi cuerpo está constituido exactamente como todos los que se me mostraron en una mesa de disección o cuya representación en colores contemplé en los libros. Sin duda, se me dirá que los médicos que me curaron, los cirujanos que me operaron, pudieron hacer la experiencia directa de este cuerpo que no conocía por mí mismo. De acuerdo, no pretendo carecer de cerebro, de corazón o de estómago. Pero importa ante todo escoger el *orden* de nuestros conocimientos: partir de las experiencias que los médicos han podido hacer sobre mi cuerpo es partir de mi cuerpo *en medio del mundo* y tal como es para otro. Mi cuerpo, tal como es *para mí*, no se me aparece en medio del mundo. [...]

[...] Cuando un médico toma mi pierna enferma y la examina, mientras incorporado a medias en mi lecho lo miro hacer, no hay ninguna diferencia de naturaleza entre la percepción visual que tengo del cuerpo del médico y la que tengo de mi propia pierna. Mejor dicho, tales percepciones no se distinguen sino a título de estructuras diferentes de una misma percepción global; y no hay diferencia de naturaleza entre la percepción que tiene el médico de *mi* pierna y la que yo mismo tengo de ella en ese momento. Sin duda, cuando me toco la pierna con el dedo, siento que mi pierna es tocada. Pero este fenómeno de doble sensación no es esencial: el frío, una inyección de morfina pueden hacerlo desaparecer; esto basta para mostrar que se trata de dos órdenes de realidad esencialmente diferentes. Tocar y ser tocado, sentir que se toca y sentirse tocado, he allí dos especies de fenómenos que en vano se intenta reunir bajo el nombre de “doble sensación”. De hecho son radicalmente distintos, y existen en dos planos comunicables. Cuando me toco la pierna, por otra parte, o cuando la veo, la sobrepaso hacia mis propias posibilidades; por ejemplo, para ponerme los pantalones, o para renovar un apósito sobre mi herida. Puedo al

mismo tiempo, sin duda, disponer mi pierna de manera tal que me sea posible “trabajar” más cómodamente en ella. Pero esto no quita para nada el hecho de que la trasciendo hacia la pura posibilidad de “curarme” y de que, en consecuencia, le soy presente sin que ella *sea yo* ni *yo sea ella*. Lo que hago ser así es la *cosa* “pierna”, no la pierna como *posibilidad que soy* de caminar, correr o jugar al fútbol. Así, en la medida en que mi cuerpo indica mis posibilidades en el mundo, verlo, tocarlo es transformar esas posibilidades mías en posibilidades muertas. Tal metamorfosis debe implicar necesariamente una *ceguera* completa en cuanto a lo que es el cuerpo como posibilidad viviente de correr, de bailar, etc. Por cierto, el descubrimiento de mi cuerpo como objeto es sin dudas una revelación de su ser. Pero el ser que así se me revela es su *ser-para-otro*. Que esta confusión conduce a absurdos puede verse claramente en el famoso problema de la “visión invertida”. Es conocida la pregunta de los fisiologistas: “¿Cómo podemos enderezar los objetos que se pintan invertidos sobre nuestra retina?” También es conocida la respuesta de los filósofos: “No hay problema. Un objeto está derecho o invertido con relación al resto del universo. Percibir todo el universo invertido no significa nada pues haría falta que estuviera invertido en relación con algo”. Pero lo que nos interesa particularmente es el origen de ese falso problema: haber querido vincular *mi* conciencia de los objetos con el cuerpo *del otro*. [...] Hemos escogido deliberadamente, por lo tanto, el punto de vista físico, es decir, el punto de vista desde afuera, de la exterioridad, para estudiar el problema de la visión; hemos considerado un ojo muerto en medio del mundo visible para dar cuenta de la visibilidad de ese mundo. ¿Cómo asombrarse después de que la conciencia, que es interioridad absoluta, se niegue a dejarse vincular con ese objeto? [...] Si, por lo tanto, queremos reflexionar sobre la naturaleza del cuerpo, ha de establecerse en nuestras reflexiones un orden que sea conforme al orden del ser: no podemos seguir confundiendo los planos ontológicos y debemos examinar sucesivamente el cuerpo en tanto que ser-para-sí y en tanto que ser-para-otro; y, para evitar absurdos del tipo de la “visión invertida”, nos convenceremos de la idea de que esos dos aspectos del cuerpo, estando en dos planos de ser diferentes e in comunicables, son irreductibles el uno al otro. El ser-para-sí debe ser enteramente cuerpo y enteramente conciencia: no podría estar *unido* a un cuerpo. De la misma manera, el ser-para-otro es enteramente cuerpo: no hay “fenómenos psíquicos” que hayan de unir a un cuerpo; no hay nada *detrás* del cuerpo, sino que el cuerpo es enteramente “psíquico”.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) El cuerpo no puede ser definido desde afuera. 2) Es imposible unir mi yo, mi autoconciencia, a un objeto viviente llamado “cuerpo”, tal como pretendió hacer

la filosofía moderna. 3) La cosa “pierna”, aunque sea mía, es absolutamente diferente de mi pierna como “posibilidad que soy de caminar”. 4) En cuanto “ser-para-sí” soy íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia.

Problemas

1) Para Sartre, la mirada externa o científica sobre el cuerpo es irreductible e incomunicable con la mirada interna o fenomenológica; sin embargo, hay nociones como “salud” y “enfermedad”, por ejemplo, propias de la primera, que influyen decisivamente en la percepción de mí mismo. 2) Con esta teoría, ¿Sartre soluciona el problema cuerpo-alma o solamente cambia el “escenario” del mismo?

CAPÍTULO VI

LENGUAJE Y VERDAD

INTRODUCCIÓN

El término “verdad” puede tener dos acepciones. La primera es la acepción ontológica o metafísica, que entiende la verdad como sinónimo de Ser o Realidad y en cuanto tal se opone a apariencia; la segunda es la acepción lógica o proposicional, según la cual la verdad es una propiedad de los juicios o proposiciones y en cuanto tal se distingue de la falsedad o el error.

Históricamente, el sentido ontológico ha tenido fuertes defensores (la tradición platónica, por ejemplo, o Hegel), y podemos hallar un ejemplo claro del mismo en San Agustín, cuando dice: “Pues, ¿dónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma durante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, no recorriendo espacios sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su huésped. [...] Tales verdades no son producto del raciocinio sino hallazgo suyo. Luego, antes de ser halladas permanecen en sí mismas” (*De la verdadera religión*, Cap. 39).

Pero ha sido indudablemente el sentido lógico o proposicional de la verdad el que ha recibido mayor tratamiento filosófico. Es también éste el que nos interesa analizar aquí, ya que en él se reconoce una estrecha vinculación con el lenguaje. Su definición clásica proviene de Aristóteles, quien en *Metafísica* (1051 b5) afirma: “La reunión o separación, he aquí lo que constituye la verdad o la falsedad de las cosas. Por consiguiente, está en lo verdadero el que cree que lo que realmente está separado está separado, que lo que está unido está unido. Pero está en lo falso el que piensa lo contrario de lo que en circunstancias dadas son o no son las cosas. Por tanto, todo lo que se dice es verdadero o falso, porque es preciso que se reflexione lo que se dice. No porque creamos que tú eres blanco, eres blanco en efecto, sino porque eres en efecto blanco, y al decir nosotros que lo eres decimos la verdad”.

De acuerdo con esta definición, deberíamos interpretar a Aristóteles observando: 1) que contrariamente a lo que él parece afirmar, *no* todo lo que se dice es verdadero o falso; para que haya verdad o falsedad es preciso que algo se afirme o niegue de algo, requisito que no cumplen las órdenes, por ejemplo, o las plegarias, pero sí los juicios, o sea, las proposiciones que él llama “apofánticas”. 2) Que lo que define en sí misma a la verdad es la correspondencia de una proposición con la realidad:

la proposición será verdadera si los hechos son como la misma dice que son y será falsa en el caso contrario.

Nace así una concepción de la verdad proposicional, según la cual la verdad debe entenderse como *correspondencia* (del intelecto con la cosa, o, términos más actuales, del enunciado con los hechos), que dominará sin discusión la historia de la filosofía hasta finales del siglo XIX. Sólo entonces comenzarán a aparecer concepciones alternativas. Una de ellas es la concepción *pragmatista*, según la cual lo que vuelve verdadera a una creencia es su utilidad vital o psicológica para la sociedad o el individuo. La propuso, entre otros, William James (1842-1910), quien, después de afirmar que “para ser verdadera una experiencia perceptual o conceptual debe conformarse con la realidad”, agrega: “Por conformidad, el humanismo [esto es, el pragmatismo] entiende tomar en cuenta de tal modo que se obtenga algún resultado satisfactorio intelectual o prácticamente” (*El significado de la verdad*). También Friedrich Nietzsche (1844-1900) puede ser entendido como defensor de una versión radical del pragmatismo por sostener que el intelecto es un “medio de conservación del individuo” y que lo que llamamos “verdad” es el respeto a las convenciones consolidadas históricamente e imprescindibles para la convivencia: “Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados por el engaño; en este estadio tampoco detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas, hostiles, de ciertas clases de embustes. El hombre desea la verdad nada más que en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida” (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*).

Pero Aristóteles, además de fundar una concepción muy fuerte de verdad, también estableció una función para el lenguaje en el proceso de conocimiento que permanecerá largo tiempo indiscutida. Para esta concepción, el lenguaje interviene solamente cuando designamos las representaciones psíquicas (ideas) que tenemos y cuando se las comunicamos a otros seres humanos, no en el momento mismo de conocer, esto es, en el momento de dar forma a esas representaciones, que sería anterior al lenguaje (prelingüístico). Aristóteles lo explica claramente en su tratado *Sobre la interpretación* (I, 16 a1): “Son pues los sonidos en que se configura la voz signos de las representaciones suscitadas en el alma, y la escritura es a su vez un signo de los sonidos. Y así como no todos tienen la misma escritura, tampoco los sonidos son los mismos en todos. Pero lo que ambas cosas muestran en primer lugar, las simples representaciones psíquicas, es lo mismo en todos los hombres, y asimismo las representaciones son una imagen de las cosas”.

Según Aristóteles, pues, primero conocemos y después hablamos; el lenguaje es un instrumento para nombrar o comunicar lo que concebimos. Y las diferencias de sonidos o escritura que se dan en él no afectan a los contenidos cognoscitivos, que son iguales en todos los hombres más allá del idioma particular que utilizan.

La filosofía de la Edad Media, tal como se ve en la *Suma de lógica* de Guillermo de Ockham (1280-1349), y de la temprana Modernidad, tal como se ve en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke, corrigieron o reinterpretaron algunos

aspectos de la teoría aristotélica, pero sin modificar sus convicciones básicas. Éstas serán puestas en duda sólo en el siglo XVIII, cuando Johann Gottfried Herder (1744-1803) afirme que pensar y hablar se identifican y que, por lo tanto, cada nación habla de acuerdo con sus ideas y piensa de acuerdo con su lenguaje. Más específicamente, Herder sostuvo que el lenguaje debe ser entendido no sólo como un instrumento sino también como una “tesorería” del pensamiento en la cual se vuelcan la sabiduría de generaciones de hablantes y de la cual se nutren, por medio de la educación, las generaciones siguientes. De esta manera, la lengua materna, al conservar en sus palabras las experiencias que se transmiten de generación en generación, constituye la forma de nuestro pensamiento, “la forma de las ciencias, no sólo en la cual, sino a través de la cual se configuran las ideas” (*Fragments sobre una nueva literatura alemana*, Parte 19).

Esta línea, inaugurada por Herder, será continuada y profundizada por Karl Wilhelm von Humboldt (1767-1835), quien criticará directamente la concepción aristotélica afirmando que la diversidad de lenguajes no es sólo una diversidad de sonidos y que el lenguaje participa activamente en la formación de representaciones: “La dependencia recíproca del pensamiento y el lenguaje hace claro y evidente que las lenguas son propiamente un medio no tanto de presentar la verdad ya conocida cuanto, mucho más, de descubrir la verdad antes desconocida. La diversidad de las lenguas no es una diversidad de sonidos y signos, sino una diversidad de vistas del mundo” (*Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución*, 20)

Humboldt, por otra parte, se niega a ver en el lenguaje un agregado mecánico de términos o una cosa terminada (*érgon*) y por ello niega también la posibilidad de reemplazar los idiomas maternos por un lenguaje universal y perfecto, sueño de filósofos del siglo XVII como John Wilkins o Gottfried Leibniz y que para Humboldt sería a lo sumo un método abreviado de traducción entre los irremplazables idiomas originales. Para él, el lenguaje es, en cambio, una actividad creadora (*enérgeia*) que en virtud de su *forma interna* configura nuestra percepción del mundo de una manera específica. Dicho de otro modo, concebimos el mundo a partir del idioma que hablamos y tal como ese idioma nos lo permite; sólo dentro de tal marco lingüístico común, en todo caso, se pueden dar las concepciones grupales o individuales. Por ello concluye diciendo que la forma interna del idioma es una fuerza creadora de nacionalidad y el lenguaje mismo es la manera en que se manifiesta externamente el espíritu de los pueblos.

Para Humboldt, por lo tanto, las diferencias entre los idiomas son diferencias de perspectivas cósmicas o de visiones del mundo, no meramente de sonidos o de signos. Estas teorías fueron aceptadas y profundizadas por lingüistas como Jost Trier (1894-1970) y por filósofos como Ernst Cassirer (1874-1945). Cassirer incluso acentuó el papel constructivo del lenguaje al concebir sus productos (las ciencias, el arte, el mito o la religión) como “formas simbólicas” que crean autónomamente la imagen del mundo en que vivimos y que, por tanto, más que reflejos de las cosas

dadas serían caminos de autorrevelación del propio espíritu. De esta manera, no sólo los idiomas sino también las ciencias nos dirían más acerca de la cultura en que nacen que de los hechos del “mundo en sí”. Cassirer lo dice así: “El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos de tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial” (*Antropología filosófica*, II).

Otra corriente a considerar en esta nueva comprensión de las relaciones entre lenguaje y ciencia es el *convencionalismo*, doctrina para la cual la verdad de las proposiciones científicas depende de un acuerdo conceptual previo convenido explícita o implícitamente por quienes las elaboran o utilizan. La teoría fue presentada hacia finales del siglo XIX por Henri Poincaré (1854-1912) y, radicalizada por el filósofo polaco Kazimierz Ajdukiewicz (1890-1963), llevó sus consecuencias al interior de las mismas ciencias. No sólo cada ciencia es un lenguaje específico que describe la realidad a su manera, sino que dentro de una misma ciencia pueden coexistir distintos lenguajes (aparatos conceptuales) cerrados e incontrovertibles entre sí, es decir, pueden coexistir distintas verdades sin que sea posible encontrar una instancia superior para dirimir los conflictos entre ellas. Ajdukiewicz resume su tesis de esta manera: “Ningún concepto articulado nos viene impuesto de forma absoluta por los datos de la experiencia. Estos datos nos obligan, con seguridad, a reconocer ciertos conceptos, cuando actuamos sobre el terreno de un conjunto de conceptos dados; pero si cambiamos el conjunto de conceptos, entonces, pese a la presencia de los mismos datos de la experiencia, tenemos la libertad de no reconocer estos conceptos” (“La imagen del mundo y el aparato conceptual”, en *La perspectiva científica del mundo y otros ensayos*).

El convencionalismo, en cualquier caso, aún sin llegar a estos extremos, ejerció influencia en la corriente filosófica llamada “empirismo lógico”, donde se reconoció que sus tesis eran válidas por lo menos para el caso de ciencias formales como la lógica o la matemática, ciencias que no dependen de los hechos y cuyas afirmaciones son verdaderas sólo en virtud de las reglas propias del simbolismo lingüístico en que se formulan.

Para la misma época, primera mitad del siglo XX, una teoría emparentada con el convencionalismo y sus derivaciones cobró importancia en el terreno de la lingüística empírica a partir de los trabajos de Edward Sapir (1884-1939) y Benjamin Lee Whorf (1879-1941). Según estos científicos, el lenguaje es comparable a un sistema matemático: mantiene abierto el vínculo con la experiencia en sus etapas primitivas, pero a medida que crece se cierra hasta ser capaz de prever y explicar cualquier experiencia posible (por novedosa que sea) desde ciertos “axiomas” o límites formales inamovibles. Whorf en particular llegó a la conclusión, además, de que los conceptos

con que organizamos el mundo deben entenderse como parte de un acuerdo que rige cada comunidad lingüística, acuerdo implícito pero cuya absoluta obligatoriedad se ratifica en el momento mismo de hablar. Este acuerdo llega a niveles tan profundos que de él deriva que ciertas lenguas comprendan el mundo como conjunto de cosas mientras que otras lo entiendan más bien como conjunto de acontecimientos (tesis que vendría a confirmar por otro lado la antigua teoría humboldtiana de que cada lengua oculta en sí una concepción del mundo y una metafísica).

De todas maneras, las investigaciones de Sapir y Whorf fueron incorporadas a la historia de la filosofía del lenguaje principalmente por dos de sus resultados. Primero, el *principio de la relatividad lingüística*, principio que, en palabras de Whorf, “dice que no todos los observadores se enfrentan con una misma visión del mundo a través de los mismo hechos físicos, si su fondo lingüístico no es parecido o no puede reducirse de un modo u otro a un denominador común” (“Ciencia y lingüística” en *Lenguaje, pensamiento y realidad*). Segundo, la vinculación de las diferencias lingüísticas de los pueblos con las diferencias en sus modos de vida (praxis vital). En virtud de esta última proposición, entendieron que la transmisión de la ciencia occidental debía explicarse más bien como la transmisión de un determinado tipo de comportamiento frente a otros hombres y frente a la naturaleza, anticipando así una tesis de gran importancia: que el aprendizaje de un lenguaje está en relación directa con el aprendizaje de una determinada forma de vida.

Quien desarrollará esta última concepción en el ámbito filosófico será Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Para Wittgenstein, conocer el significado de una palabra es conocer cómo se usa en el lenguaje y aprendemos ese significado al incorporarlo a la praxis vital (aprendo lo que es una silla cuando aprendo a sentarme en ella). Por eso afirmará que el lenguaje no existe por sí mismo sino como parte de la praxis vital y llamará a ese todo compuesto por el lenguaje y las acciones en que está implicado “juego lingüístico”: sistemas cerrados de mutuo entendimiento que se aprenden tal como se aprenden los juegos de niños, entendiendo cómo comportarse cuando algo se hace o se dice.

Con esta noción, Wittgenstein produjo dos cambios importantes en el panorama intelectual del siglo XX. Por un lado, al concebir que el significado de las palabras no se puede desligar de los hablantes y de los muy variados contextos en que las utilizan, mostró que el núcleo del lenguaje no estaba en la transmisión de información sino en la posibilidad de entendernos dentro de un actuar común (función comunicativa). Por otro, al aplicar la noción de juego de lenguaje también a los lenguajes científicos recordó las sugerencias inquietantes del convencionalismo radical: acaso no haya manera de verificar una hipótesis acerca de la naturaleza de cierto hecho porque toda verificación supone que previamente se practiquen las reglas del juego particular en el que la hipótesis cobra sentido, a saber, el juego que en ese momento de su historia juega esa comunidad científica.

En todo caso, después de Wittgenstein la filosofía ha asumido plenamente que cualquier definición de verdad lógica o proposicional debe integrar al lenguaje

al menos como uno de sus momentos, puesto que no hay verdad ni podría haberla fuera del marco de un sistema lingüístico (intersubjetivo) de referencia, sea éste una lengua común, un léxico filosófico o un léxico científico. Por decirlo de otra manera, la filosofía después de Wittgenstein ha tomado un “giro lingüístico”, algo que se ve no sólo en la corriente llamada “analítica”, que siguiendo al propio Wittgenstein ha centrado su atención en el análisis del lenguaje común (“ven la filosofía como un intento de librarnos de las perplejidades en que caemos cuando malinterpretamos las funciones de nuestro lenguaje” dice Alfred Ayer en *El sentido de la vida y otros ensayos*), sino también en la filosofía hermenéutica y el marxismo.

La hermenéutica, en efecto, ha seguido las enseñanzas de Edmund Husserl en el sentido de que la constitución del mundo objetivo requiere “una comunidad de voes que existen los unos con y para los otros” (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, V, 49), o sea, que nosotros (sea como comunidad científica, como comunidad filosófica o como grupo con intereses comunes) llamamos “objetivo” a aquello que podamos compartir entre todos, *intersubjetivamente*. Ahora bien, para que ese compartir pueda realizarse se hace necesario un lenguaje común entre los hablantes, una *comunidad de comunicación*: sin ella no habría “objeto” posible sobre el cual estar de acuerdo o disentir. Husserl no había reparado tanto en este aspecto, pero sí lo hicieron algunos de los herederos de su método, como Gadamer, Ricoeur o Apel.

Así también lo ha entendido el marxismo. Ya Marx había criticado la idea de conciencia “pura”, señalando la relación íntima de ésta con el lenguaje: “El lenguaje es tan antiguo como la conciencia, el lenguaje es la conciencia real, práctica, existente también para otros hombres, existiendo, pues, entonces solamente también para mí mismo, e igualmente que la conciencia el lenguaje sólo aparece en la necesidad de relación con otros hombres” (*La ideología alemana*, IV). Y sus continuadores de la Escuela de Frankfurt, particularmente Jürgen Habermas (nacido en 1929), han desarrollado mucho esa idea descubriendo en la actividad lingüística la forma privilegiada de la praxis, más importante que la técnica, y reelaborando el proceso de liberación en el sentido de una *racionalidad comunicativa* superadora de la racionalidad instrumental o estratégica dominante en el capitalismo.

El lenguaje está, pues, en el centro de la reflexión contemporánea. Hasta tal punto que Karl-Otto Apel (nacido en 1922) sostiene que “la filosofía primera ya no es la investigación de la naturaleza de la esencia de las cosas o del ente (ontología), ni la reflexión sobre las representaciones o conceptos de la conciencia o de la razón (teoría del conocimiento), sino la reflexión sobre la significación o el sentido de expresiones lingüísticas” (“Lenguaje”, en Krings, Baumgarten y Wild, *Conceptos fundamentales de filosofía*).

Entre el sentido tradicional de verdad, “adecuación del intelecto con la cosa”, y el sentido que le han dado ciertas corrientes moderadas de la filosofía contemporánea, “pretensión de validez justificable discursivamente que articula la revelación de la cosa misma mediante diversos momentos lingüísticos” (Bruno Puntel, “Verdad”, en Krings, Baumgarten y Wild, *Conceptos fundamentales de filosofía*), o, más aún,

el que le ha dado un filósofo heredero de Wittgenstein y del pragmatismo como Richard Rorty, “un cumplido que prestamos a las creencias que consideramos tan bien justificadas que por el momento no es necesario una justificación ulterior” (*Objetividad, relativismo y verdad*), se observan muchas y grandes diferencias. También se observa, sin embargo, una continuidad menos evidente: que el lenguaje es un medio adecuado, o el único de que disponemos, para decir lo que las cosas son, o para describir lo que por el momento creemos que son.

Pero los filósofos no siempre han estado de acuerdo en esto. Más aún, quien es considerado casi sin discusión como el padre fundador de la filosofía occidental, Platón, entendió que los argumentos eran un camino ascendente hacia la revelación de lo real, pero no se identificaban con ella, y ni siquiera la alcanzaban; en un momento, el momento supremo, había que prescindir del lenguaje y contemplar en silencio aquello (la Idea) a lo que las palabras imperfectamente aludían. De allí que sostuviera en la *Carta VII* que jamás hubo ni habrá obra suya respecto del objeto último del afán filosófico puesto que esas cuestiones no pueden ser reducidas a expresión (escrita u oral); de allí también que opusiera al conocimiento susceptible de ser transmitido por la palabra o los libros otro tipo de conocimiento (el que mejor merece ese nombre) que sólo se puede “descubrir por sí mismo, con un mínimo de iniciación”.

Platón, por lo tanto, no confiaba que “un medio tan débil como es la palabra” pudiera dar cuenta de “la cosa en sí, cognoscible y real”. Esta concepción, anterior incluso al propio Platón, pues era común en las antiguas religiones orientales, será retomada por el neoplatónico Plotino (205-270 d. C.) y aplicada al inefable conocimiento de lo Uno, principio de realidad que como el Bien de Platón está más allá de toda determinación posible. Desde allí, cambiando el término “Uno” por el término “Dios”, influirá profundamente en la llamada “teología negativa” de la Filosofía Medieval (según la cual Dios está por encima de toda afirmación y negación) y en la mística renacentista y moderna.

Platón y sus diversos discípulos concibieron pues que el verdadero conocimiento era incomunicable y que las palabras y definiciones podían transformarse incluso en obstáculos para alcanzarlo. Se podría explicar ese recelo, claro, como consecuencia de una mala comprensión del lenguaje. Todos ellos participaban de la teoría clásica que describió Aristóteles y según la cual las voces o los signos intervienen en las etapas últimas (designación y comunicación) de la ciencia. Esa explicación se viene abajo, sin embargo, cuando observamos que también Ludwig Wittgenstein negó que el lenguaje fuera capaz de expresar lo real a pesar de haber sido, como dijimos, el principal responsable del giro lingüístico que ha tomado la filosofía en el siglo XX.

Para Wittgenstein, efectivamente, los lenguajes de la religión y de la ética tratan, a diferencia del lenguaje de las ciencias, sobre el significado de la vida, sobre lo que hace que valga la pena vivirla. Para ello utilizan comparaciones o alegorías que cuando se intenta utilizarlas como descripciones de hechos se transforman en

un sinsentido: que esta mesa es gris, puede ser un hecho; que Dios es un padre o que Dios todo lo ve no es un hecho y ni siquiera podemos imaginar cómo podría serlo. Wittgenstein explica esto diciendo que lenguaje religioso o ético quiere expresar lo inexpresable porque lo que se quiere conseguir con tales palabras es ir más allá del mundo y, por lo tanto, más allá del lenguaje significativo. No *dicen* nada, pues, y a pesar de ello pueden *mostrar*; eso que muestran como más allá del mundo y como inefable es lo *místico*, experiencia que a la manera platónica se produce como un fogonazo y no puede ser descrito: “¿No es ésta la razón por la que los hombres que han llegado a ver claro, tras grandes dudas, el sentido de la vida, no pueden decir en qué consiste tal sentido?” (*Tractatus logico-philosophicus* 6.521).

Wittgenstein parece pensar, por lo tanto, de manera semejante a Platón, que el saber es un proceso iniciático y que la actitud más filosófica es el silencio ante lo que puede ser experimentado pero no transmitido.

SELECCIÓN DE TEXTOS

PLATÓN. “CARTA VII”.

Tomado de <http://ac-nice.fr/filo>. Traducción de Fernando Bahr

Lo único que puedo decir acerca de todos los escritores pasados o futuros que dicen conocer aquello a lo cual me dedico, sea por haberlo aprendido de mí o de otros, o por haberlo descubierto por sí mismos, es que, en mi opinión, es imposible que tengan ningún conocimiento sólido de la materia. No hay ni habrá una obra mía relacionada con estas cuestiones; no se puede reducir las a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que como resultado de mucho trato y de una larga convivencia con el problema mismo, de repente, por decirlo así, se hace la luz en el alma y como si fuera una centella empieza a sostenerse por sí misma. De una cosa, por supuesto, estoy seguro: la exposición de estas materias por escrito o de palabra nadie podría hacerla mejor que yo, y nadie se sentiría más disgustado que yo si se expusieran de manera defectuosa. Si creyera que son susceptibles de ser expresadas satisfactoriamente por medios escritos u orales, ¿a qué empresa más noble hubiera podido dedicar mi vida que a escribir algo que representaría un máximo servicio para la humanidad y a sacar a luz la naturaleza de las cosas para que todos la vieran?

[...]

Existen respecto de todas las cosas tres instrumentos de los cuales hay que servirse forzosamente para llegar a conocerlas; el cuarto es el conocimiento mismo. Y hay que añadir, en quinto lugar, la cosa en sí, cognoscible y realmente existente. El primer elemento es el nombre, el segundo, la definición; el tercero, la imagen; el cuarto, el conocimiento. Si desean entender a qué me refiero, apliquémoslo a un objeto determinado y extendamos la noción así adquirida al resto. Existe algo llamado “círculo” cuyo nombre es precisamente la palabra que acabo de expresar. Viene después su definición, compuesta de nombres y predicados. Para lo que se llama “redondo”, “circunferencia” y “círculo”, la definición sería “lo equidistante por todas partes desde los extremos al centro”. En tercer lugar se encuentra la figura, que se dibuja y se borra, se traza con un giro y se destruye; pero nada de esto le sucede al círculo mismo al cual se refieren todas estas representaciones, ya que pertenece a un orden distinto de ellas. En cuarto lugar está el conocimiento, la inteligencia y la recta opinión acerca de estos objetos: todo ello ha de considerarse como una sola cosa, que reside no en las palabras ni en las figuras de los cuerpos, sino en las almas; por lo que resulta evidente que es algo diferente tanto de la naturaleza del círculo mismo como de los tres elementos más arriba mencionados. De estas cosas,

la que más se aproxima a la quinta por afinidad y semejanza es la inteligencia; las otras están más lejos de ella.

[...]

He aquí un nuevo punto de nuestra exposición que hay que entender. Cada círculo de los dibujados o trazados con un giro en la práctica, está impregnado de aquello que es lo opuesto al quinto elemento, pues está en contacto en todas sus partes con lo recto. En cambio, el círculo en sí, afirmamos, no contiene ni poco ni mucho de la naturaleza contraria. Decimos también que el nombre de los objetos no es una cosa permanente para ninguno de ellos, y que nada impide que las cosas ahora llamadas redondas sean llamadas rectas y las rectas, redondas; lo que ellas significan seguirá siendo igual para los que hacen el cambio y las llaman por los nombres contrarios. Se puede decir lo mismo respecto de la definición, desde el momento que está compuesta de nombres y predicados: no hay en ella ninguna consistencia suficientemente duradera. Muchas razones podrían argumentarse sobre la oscuridad de estos cuatro elementos pero la principal es lo que acabo de decir: que hay dos cosas diferentes, la esencia y la cualidad, de las cuales el alma busca conocer no la cualidad sino la esencia; pero cada uno de los cuatro elementos citados presenta al alma tanto por la palabra como en los hechos precisamente aquello que no busca, y le ofrece una expresión y manifestación de ellos siempre expuesta a ser refutada por los sentidos, provocando confusión y una total perplejidad en cualquier hombre.

Ahora bien, en los casos en que a causa de nuestra defectuosa educación no estamos acostumbrados a investigar la verdad y nos basta cualquier imagen que se nos ofrece, no incurriremos en ridículo unos ante otros, los que preguntan ante quienes son preguntados y son capaces de descomponer y criticar los cuatro elementos del conocimiento. Pero en aquellos casos en que nos vemos obligados a contestar y dar una explicación clara acerca del quinto, cualquier persona capacitada para refutar obtiene ventaja sobre nosotros siempre que quiera, y consigue que el que está explicando de palabra o por escrito o mediante respuestas, dé la impresión a la mayor parte de su auditorio de que no sabe nada sobre lo que intenta escribir o decir; no se dan cuenta algunas veces de que no es la inteligencia del escritor u orador lo que queda refutada, sino la naturaleza, esencialmente defectuosa, de los cuatro instrumentos del conocimiento. Sin embargo, a fuerza de tratar sobre todos ellos, recorriendo cada uno en todos los sentidos y a costa de mucho esfuerzo, se produce en una mente bien constituida el conocimiento de un objeto también bien constituido. Pero si un hombre está mal constituido por naturaleza, y en la mayoría de ellos ése es el estado natural del alma, tanto por lo que se refiere a la capacidad de aprender como a lo que se llama carácter moral (en otros casos sucede a consecuencia de una corrupción), a ese hombre ni el propio Linceo podría hacerle ver con claridad.

En una palabra, al hombre que carece de afinidad natural con la materia en cuestión, ni la rapidez intelectual ni la memoria podrían proporcionársela, pues en principio no se produce en naturalezas ajenas a dicha materia.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Los signos, en sus distintas formas, pueden aproximarnos a la experiencia de la verdad, pero nunca nos podrán “poner” en ella. 2) No hay ni puede haber obra escrita de filosofía, ni ésta puede ser enseñada, excepto a unos pocos espíritus elegidos capaces de prescindir por un momento de las limitaciones del lenguaje para dar el salto hacia la verdad. 3) El conocimiento se distingue tanto de la imagen como de la definición y el nombre. 4) La esencia de la cosa es irreductible a su cualidad. 5) Para contemplar la cosa en sí se requiere tanto la agudeza mental como la pureza moral.

Problemas

1) Platón considera el conocimiento como un escalón que nos pone en condiciones de alcanzar la cosa en sí; sin embargo, ¿qué sería alcanzar la cosa en sí sino tener conocimiento de ella? 2) ¿Cómo distinguir esa posesión íntima de la cosa en sí, que ni siquiera es capaz de defenderse mediante argumentos, de la mera ignorancia que no quiere ni puede justificar sus creencias?

**GUILLERMO DE OCKHAM, *SUMA DE LÓGICA*, EDICIÓN DE
PAUL VINCENT SPADE.**

Tomado de <http://www.pvspade.com/Logic>. Traducción de Fernando Bahr

[Capítulo 1]

(1) Todos los que estudian la lógica se proponen mostrar que los argumentos están compuestos de proposiciones y las proposiciones de términos. El término, por lo tanto, no es más que la parte próxima de la proposición. Así, Aristóteles al definir el término en los *Primeros analíticos*, I, dice: “Llamo término a aquello en lo cual se resuelve la proposición, tal como el predicado y aquello de lo que es predicado, sea que el ser o el no ser se agreguen o se quiten”.

(2) Pero aunque todo término es parte de la proposición, o puede serlo, sin embargo no todos los términos son de la misma naturaleza; y, por lo tanto, para el perfecto conocimiento de los términos debemos primero familiarizarnos con algunas divisiones entre ellos.

(3) Ahora bien, debes saber que así como, según Boecio en *Sobre la interpretación*, I, hay tres clases de lenguaje, a saber, escrito, hablado y concebido, teniendo ser el último sólo en el intelecto, así también hay tres clases de términos, a saber, escrito, hablado y concebido.

(4) El término escrito es una parte de una proposición anotada en algún objeto físico, la cual es vista, o puede ser vista, con el ojo corporal.

(5) El término hablado es una parte de la proposición dicha por la boca y capaz de ser oída por el oído corporal.

(6) El término concebido es una intención o pasión del alma que naturalmente significa o cosignifica algo; es apto para ser parte de una proposición mental y para ponerse en lugar (*supponere*) de la cosa que significa. Estos términos concebidos y las proposiciones que se forman con ellos son, así, aquellas palabras mentales de las que el Santísimo Agustín dice, en el *Sobre la Trinidad*, XV, que no son de ningún lenguaje, porque habitan sólo en la mente y no pueden pronunciarse al exterior, aunque sí puedan pronunciarse al exterior las expresiones como signos subordinados a ellas.

(7) Ahora bien, digo que las expresiones (*voces*) son signos subordinados a los conceptos o intenciones del alma, no porque tomando en sentido propio la palabra “signos”, estas expresiones signifiquen siempre en sentido primero y propio esos conceptos del alma, sino más bien porque las expresiones se imponen para significar aquellas mismas cosas que son significadas por los conceptos de la mente, de tal modo que el concepto significa primaria y naturalmente algo y la expresión secundariamente significa eso mismo, de tal modo que, toda vez que una palabra es instituida para significar algo significado por el concepto de la mente, si aquel

concepto cambiara su significado, por ese hecho la palabra misma, sin nueva institución, cambiaría su significado.

(8) El Filósofo afirma otro tanto al decir que las expresiones son “señales de las pasiones que hay en el alma”. También Boecio quiere mostrar lo mismo cuando dice que las expresiones “significan” conceptos. Y, en general, todos los autores cuando dicen que todas las expresiones significan pasiones, o son señales de ellas, no pretenden mostrar sino que las expresiones son signos que significan secundariamente aquellas cosas que se suscitan primariamente por las pasiones del alma (aunque algunas expresiones susciten primariamente pasiones del alma o conceptos que, sin embargo, secundariamente suscitan otras pasiones del alma, como se mostrará más adelante).

(9) Lo que acabamos de decir de las expresiones respecto de las pasiones o de las intenciones o de los conceptos, hay que entenderlo también análogamente, para los presentes fines, respecto de los términos escritos en relación con las expresiones.

(10) Ahora bien, entre estos tipos de términos se descubren algunas diferencias. Una es que el concepto o pasión del alma significa naturalmente aquello que significa. El término hablado o el escrito, en cambio, nada significa sino por institución arbitraria. De aquí se sigue otra diferencia, a saber, que el término hablado o el escrito puede cambiar su significado a voluntad, pero el término concebido no cambia su significado a voluntad de cualquiera.

(11) Sin embargo, debido a sofistas descarados, debes saber que “signo” se toma en dos sentidos. En un sentido, se toma por todo aquello que, cuando es aprehendido, hace que otra cosa llegue al conocimiento, aunque no haga llegar a la mente al conocimiento primero de eso –como se ha mostrado en otro lugar– sino al [conocimiento] actual a partir de su [conocimiento] habitual. Así, la expresión significa naturalmente, como cualquier efecto significa por lo menos su causa y como el aro del tonel significa vino en la taberna. Pero aquí no hablo de “signo” de un modo tan general.

(12) En otro sentido, se toma “signo” por aquello que hace llegar al conocimiento de algo, y es apto naturalmente para ponerse en lugar de ello o para ser añadido a cosas tales en la proposición como los sincategoremas y los verbos y aquellas partes de la oración que no tienen una significación definida, o es apto naturalmente para componerse de cosas tales como una oración. Tomando la palabra “signo” en este sentido, una expresión (*vox*) no es signo natural en absoluto.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Hay tres tipos de oraciones (hablada, escrita y concebida) y, por lo tanto, hay tres tipos de términos. 2) El término concebido (concepto) es una intención o

pasión del alma, *naturalmente* apto para “ponerse en lugar” de la cosa a la que se refiere. 3) La expresión hablada significa el concepto; la expresión escrita, a su vez, significa la expresión hablada. 4) El término hablado y el término escrito pueden cambiar su significado a voluntad pues no son signos naturales.

Problemas

1) ¿Cómo podríamos representarnos los “términos mentales” o conceptos que, según Agustín y Ockham, no pertenecen a ninguna lengua? 2) ¿Qué pasaría si, aceptando la teoría de Ockham, se me ocurriera cambiar las palabras habladas y escritas a voluntad?

JOHN LOCKE, *ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO.*
Tomado de <http://ebooks.adelaide.edu.au>. Traducción de Fernando Bahr

LIBRO III.
DE LAS PALABRAS

CAPÍTULO II
DE LA SIGNIFICACIÓN DE LAS PALABRAS

§ 1. *Las palabras son signos sensibles, necesarios para la comunicación de ideas.* El hombre, aunque tenga una gran variedad de pensamientos, y tales que tanto otros como él mismo pueden recibir provecho y agrado, los tiene, sin embargo, todos dentro de su pecho, invisibles y escondidos para otros e incapaces de manifestarse por sí solos. Pero, dado que la comodidad y el beneficio de la sociedad no podía obtenerse sin comunicación de ideas, fue necesario que el hombre encontrara unos signos externos sensibles, por los cuales esas ideas invisibles de que están hechos sus pensamientos pudieran darse a conocer a otros hombres. Para tal propósito, nada era más adecuado, tanto por abundancia como por rapidez, que aquellos sonidos articulados que se encontró capaz de producir con tanta facilidad y variedad. Es así cómo concebimos de qué manera las palabras, tan bien adaptadas por naturaleza para aquel fin, llegaron a ser utilizadas por los hombres para que sirvieran de signos de sus ideas; no, sin embargo, porque hubiere alguna natural conexión entre sonidos particulares articulados y ciertas ideas, pues en ese caso no habría sino un solo lenguaje entre los hombres, sino por una voluntaria imposición, por la cual un nombre dado se hace arbitrariamente la señal de una idea determinada. El uso de las palabras consiste, pues, en ser señales sensibles de las ideas; y las ideas que simbolizan son su propia e inmediata significación.

§ 2. *Las palabras son, en su significación inmediata, los signos sensibles de las ideas de quien las usa.* El uso que los hombres hacen de esas señales consiste o en registrar sus propias ideas para la asistencia de su propia memoria, o, por decirlo así, en sacar a luz sus ideas y mostrarlas a la vista de los demás hombres: las palabras en su significación primaria o inmediata nada simbolizan sino las ideas que están en la mente de quien las usa, por más imperfecta o descuidadamente que se hayan recogido esas ideas de las cosas que se supone representan. Cuando un hombre habla a otro es para que se le pueda entender; y la finalidad del habla es que aquellos sonidos, como señales, puedan dar a conocer sus ideas al oyente. Aquello que las palabras señalan son, pues, las ideas del que habla; y nadie puede aplicarlas como señales, de un modo inmediato, a nada sino las ideas que él mismo tiene: porque esto sería tanto como convertirlas en signos de sus propias concepciones, y, sin embargo, aplicarlas a otras ideas; lo que equivaldría a hacerlas signos y no signos de sus ideas al mismo tiempo, con lo cual carecerían de toda significación. [...]

§ 3. *Ejemplos de esto.* Esto es muy necesario en el empleo del lenguaje: que el conocedor y el ignorante, el docto y el indocto usen las palabras que pronuncian de un mismo modo, cualquiera sea su significado. Las palabras, en boca de quien sea, simbolizan las ideas que tiene, y que por medio de ellas quiere expresar. Un niño que tan sólo haya advertido el color amarillo brillante y luminoso en el metal que oye nombrar oro, aplicará la palabra *oro* sólo a sus ideas acerca de ese color, y a nada más; y, por lo tanto, llamará oro a ese color en la cola de un pavo real. Otro que haya observado con más cuidado, le añadirá al amarillo brillante un gran peso, y entonces el sonido oro, cuando lo use, significará la idea compleja de una sustancia amarilla, brillante y de gran peso. Otro le añadirá a esas cualidades la fusibilidad, y entonces la palabra oro significará un cuerpo brillante, amarillo, fusible y muy pesado. Otro le agregará maleabilidad. [...]

§ 4. *Con frecuencia las palabras se refieren en secreto, primero, a las ideas que están supuestamente en la mente de otros hombres.* Pero aunque las palabras, según se usan, sólo pueden significar propia e inmediatamente las ideas que están en la mente de quien habla, los hombres en sus pensamientos, sin embargo, se refieren con ellas en secreto a otras dos cosas. Primero, suponen que sus palabras son también señales de las ideas de los otros hombres con quienes se comunican, porque, de lo contrario, hablarían en vano y no podrían entenderse si los sonidos que aplican a una idea fueran tales como los que aplicaría a otra idea quien los escucha, lo que es hablar dos lenguajes. Pero no es común que los hombres se detengan a examinar si la idea que tienen en la mente es la misma que la que tienen aquellos con quienes conversan, sino que piensan que es suficiente con que usen la palabra, según se imaginan, en la acepción común del lenguaje, por lo cual suponen que la idea de la cual han hecho un signo a esa palabra es precisamente la misma a la cual aplican ese nombre los hombres entendidos de ese país.

§ 5. *Segundo, a la realidad de las cosas.* En segundo lugar, dado que los hombres no quieren que se piense que hablan meramente de sus imaginaciones, sino de las cosas como realmente son, suponen con frecuencia que sus palabras también significan la realidad de las cosas. Pero como esto se refiere más particularmente a las sustancias y a sus nombres, así como lo anterior quizá se refiere a las ideas simples y a los modos, hablaremos más por extenso acerca de estas dos diferentes maneras de aplicar las palabras cuando tratemos en particular de los nombres de los modos mixtos y de las sustancias. Sin embargo, permítaseme decir aquí que, siempre que las hacemos que signifiquen cualquier cosa que no sean las ideas que tenemos en nuestra mente, pervertimos el empleo de las palabras y ocasionamos inevitable oscuridad y confusión en su significado.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) La concepción representacionista del conocimiento. 2) Las ideas como objetos intrapsíquicos y las palabras como ruidos que, arbitrariamente, significan tales objetos. 3) Las palabras sólo intervienen al momento de comunicar los conocimientos que se poseen. 4) Las palabras del hablante deben provocar las ideas correspondientes en el oyente, de lo contrario no está hablando de modo inteligible. 5) Las ideas de las cosas se van formando por acumulación de impresiones.

Problemas

1) ¿Cómo podríamos distinguir la idea, en cuanto contenido mental, de la palabra o las palabras con que supuestamente la evoco? 2) ¿La función principal de las palabras es designar objetos? 2) ¿Cómo se podría “controlar” que la palabra que pronuncio despierta la misma idea en el oyente, es decir, que estoy hablando de manera inteligible? 4) ¿Es admisible esta concepción de inteligibilidad?

WILHELM VON HUMBOLDT, “SOBRE LA INFLUENCIA DEL DIVERSO CARÁCTER DE LAS LENGUAS EN LA LITERATURA Y EN LA FORMACIÓN DEL ESPÍRITU”, EN *ESCRITOS SOBRE EL LENGUAJE*, TRADUCCIÓN DE ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL, BARCELONA, PENÍNSULA, 1991, PP. 61-66.

En nadie que haya dedicado alguna reflexión, por exigua que haya sido, a la naturaleza de las lenguas presupondremos opiniones como las siguientes: que una lengua es un mero conjunto de signos conceptuales arbitrarios o que se han vuelto habituales por azar; que el único destino y la única fuerza que tiene una palabra es la de evocar un cierto objeto que, o bien existe fuera de ella en la realidad, o bien es pensado en el espíritu; y que, por tanto, puede considerarse en cierto modo indiferente cuál sea la lengua de que se sirve una nación.

Al contrario, podemos dar por generalmente aceptado lo siguiente: que las diversas lenguas constituyen los órganos de los modos peculiares de pensar y sentir de las naciones; que son muchísimos los objetos que en realidad son creados por las palabras que los designan; y, finalmente, que las partes fundamentales de las lenguas no han surgido de manera arbitraria y, por así decirlo, por convención, sino que son sonidos articulados que han brotado de lo más íntimo de la naturaleza humana y que se conservan y se reproducen.

[...] Las generaciones pasan, pero la lengua permanece; cada una de las generaciones encuentra ya ante sí la lengua y la encuentra como algo que es más fuerte y poderosa que ella misma; [...] sólo mediante la serie entera de las generaciones resulta posible conocer el carácter de la lengua, pero ésta establece un vínculo entre todas las generaciones, y todas tienen en ella su representación; vemos lo que la lengua debe a tiempos singulares, a varones singulares, pero siempre permanece indeterminable aquello de que todos le son deudores a ella. En el fondo la lengua es (pero no la lengua tal como llega a la posteridad en sonidos y obras fragmentarios, sino la lengua en su existencia viva y agitada, y tampoco la mera lengua externa, sino simultáneamente la lengua interna, en su identidad con el pensar, el cual es hecho posible únicamente por ella), en el fondo la lengua es la nación misma, la nación en el auténtico sentido del término. ¿Pues qué otra cosa es la lengua sino la flor a la que aspira unitariamente todo aquello que hay en la naturaleza corporal y espiritual del ser humano, la flor en la que por vez primera adquieren figura todas las cosas que, de lo contrario, permanecen indeterminadas y, fluctuantes, y que es más fina y más etérea que la acción, la cual va siempre mezclada de un modo más profundo con lo terrenal? [...]

[...] La formación de una literatura se asemeja a la formación de puntos de calcificación en la anatomía de un hombre que va haciéndose viejo; y a partir del

instante en que el sonido articulado que resuena libremente en el discurso y en el canto queda encerrado en la cárcel de la escritura, la lengua se encamina, por muy rica que sea y por muy ampliamente difundida que esté, primero a una presunta depuración, después a su empobrecimiento y, finalmente, a su muerte. Pues la letra vuelve a operar con efectos petrificadores sobre la lengua hablada, que por algún tiempo continúa subsistiendo libre y varía a su lado; mediante su clara perceptibilidad, la letra rebaja a lenguaje popular las explosiones desatadas de la lengua, sus formas múltiples, sus modificaciones, las cuales designan figurativamente los más nimios matices, y pronto no soporta en su entorno otra cosa que aquello que le es semejante.

Esto es, por otro lado, un mal inevitable, que no proviene sino de que la lengua comparte con todas las demás cosas terrenales una existencia perecedera. [...]

Sin considerar, pues, ya que ello sería desde luego muy errado, que la existencia o inexistencia de una literatura sea precisamente la característica determinante de la influencia ejercida por las lenguas en la formación del espíritu, lo que no podemos pasar por alto en una investigación como ésta son las literaturas de las naciones. Y no sólo eso, sino que en tal investigación es preciso incluso empezar dirigiendo la atención a ellas, pues son las únicas que proporcionan unas formas estables y seguras en las cuales deja su impronta la influencia de las lenguas y mediante las cuales es posible aportar pruebas seguras de tal influencia. De todos modos, al mismo tiempo es preciso que estemos libres de todo menosprecio —y al investigador de las lenguas es precisamente al que menos le cuadra eso— por aquellas lenguas que presumiblemente nunca poseyeron una literatura ni la poseerán; de ellas puede obtenerse ciertamente un provecho grande y poderoso también para esta investigación.

Un examen imparcial mostrará, en efecto, que también las lenguas que en apariencia son pobres y toscas portan en sí un abundante material para una cultura refinada y compleja, un material que no deja de causar efecto en los hablantes por el hecho de que éstos no hayan sido perfeccionados efectivamente mediante escritos. Puesto que el ánimo del ser humano es la cuna, la patria y el hogar de la lengua, todas las propiedades de ésta pasan a aquél de manera oculta e inadvertida para él mismo. [...]

No deja de haber personas, y no pocas, que, teniendo un instrumento que en cierto modo es de suyo indiferente, adjudican al carácter de la nación aquellas cosas que se afirman del carácter de su lengua. Para ellas habrá siempre, en toda esta investigación, algo torcido, y según ellas se tratará aquí no de la influencia de las lenguas, sino de la influencia de las naciones sobre su propia literatura y su propia cultura. Para refutar esa opinión podemos llamar la atención sobre el hecho de que es innegable que ciertas formas lingüísticas otorgan una cierta dirección al espíritu y le imponen una cierta coacción, y que para expresar las mismas ideas en una lengua rica y en una lengua pobre de léxico es preciso cuando menos seguir una marcha distinta y, por tanto, trocar unas ventajas por otras, lo cual puede ser imposible si no se da ninguna influencia.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Las lenguas como órganos de los modos peculiares de sentir y pensar de las naciones. 2) Las palabras no son signos arbitrarios de las cosas. 3) Las palabras no evocan objetos que existen “fuera” del lenguaje. 4) Son muchísimos los objetos creados por las palabras que los designan. 5) La letra tiene efectos petrificadores sobre el organismo vivo del lenguaje. 6) Las formas lingüísticas dirigen e imponen cierta coacción al espíritu.

Problemas

1) ¿Existe un único cuerpo llamado “nación” del que todos participemos en cuanto hablantes, o, por el contrario, coexisten en una misma lengua muchas “naciones” diferentes y en continua mezcla y transformación? 2) ¿Qué pasa con la teoría de Humboldt en relación con naciones como las de América Latina cuyo idioma oficial es europeo? 3) ¿Debemos concluir, a partir de Humboldt, que las lenguas (y las literaturas) son intraducibles entre sí?

ERNST CASSIRER, *ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA*, TRADUCCIÓN DE EUGENIO IMAZ, MÉXICO, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 1945, PP. 194-205. Tomado de <http://librosgratisweb.com>

Todas las formas del lenguaje humano son perfectas en el sentido en que logran expresar sentimientos y pensamientos humanos en una forma clara y apropiada. Los llamados lenguajes primitivos concuerdan tanto con las condiciones de la civilización primitiva y con la tendencia general de la mente primitiva como nuestros propios lenguajes con los fines de nuestra cultura refinada y elaborada. [...]

Si la finalidad del lenguaje humano consistiera en copiar o imitar el orden dado o acabado de las cosas nos sería muy difícil mantener esta despreocupación. No podríamos evitar la conclusión de que, después de todo, una de las copias era la mejor; que una de ellas estaba más cerca del original que la otra. Pero si atribuimos al lenguaje una función productiva y constructiva mejor que una función meramente reproductora, nuestro juicio será bien diferente. En tal caso, lo que tiene importancia no es la “obra” del lenguaje sino su “energía”. Para medirla habrá que estudiar el proceso lingüístico mismo, en lugar de limitarse a analizar su resultado, su producto.

[...] Si, cuando está aprendiendo a hablar, un niño no tuviera más que aprender un cierto vocabulario, imprimir en su mente y en su memoria una gran masa de sonidos artificiales y arbitrarios, nos hallaríamos en presencia de un proceso puramente mecánico. Sería verdaderamente laborioso y cansador, y requeriría un esfuerzo demasiado consciente para que los hiciera sin cierta resistencia, pues lo que se le pedía estaría totalmente desconcertado de sus necesidades biológicas reales. [...] Cuando aprende a nombrar cosas, [el niño] no añade una lista de signos artificiales a su conocimiento previo de objetos empíricos acabados, más bien, aprende a formar el concepto de estos objetos, a entenderse con el mundo objetivo. De este modo el niño se halla en un terreno más firme; sus percepciones vagas, inciertas y oscilantes, y sus tenues sentimientos empiezan a cobrar una forma nueva. Podemos decir que cristalizan en torno al nombre como un centro fijo, como un foco de pensamiento. Sin su ayuda, cada avance realizado en el proceso de la objetivación correría el riesgo de perderse de nuevo en el próximo momento. [...]

[...] Para el adulto el mundo objetivo posee una forma definida, como resultado de la actividad de nuestro lenguaje que, en cierto sentido, ha modelado todas nuestras actividades. Nuestras percepciones, intuiciones y conceptos se han fundido en los términos y formas lingüísticas de nuestra lengua materna. Son menester grandes esfuerzos para romper el vínculo entre las palabras y las cosas; al aprender un nuevo idioma tenemos que realizar semejantes esfuerzos y separar los dos elementos. La superación de esta dificultad señala siempre un importante paso en el aprendizaje de una lengua; cuando penetramos en el espíritu de un idioma extranjero tenemos

siempre la impresión de irnos acercando a un mundo nuevo, un mundo que posee una estructura intelectual propia. [...]

Esto se ve con especial claridad al considerar los métodos de clasificación empleados en lenguajes diferentes, especialmente si corresponden a tipos lingüísticos diversos. La clasificación es uno de los rasgos fundamentales del lenguaje humano. El acto de designación depende de un proceso de clasificación. Dar nombre a un objeto o una acción significa subsumirla bajo un cierto concepto de clase; si esta subunción estuviera ya prescrita por la naturaleza de las cosas, sería única y uniforme. Los nombres que encontramos en el lenguaje humano no pueden ser interpretados de esta forma invariable, no están obligados a referirse a formas sustanciales, entidades independientes que existen por sí mismas. Se hallan determinados, más bien, por los intereses y los propósitos humanos, que no son fijos e invariables. Tampoco las clasificaciones que encontramos en el lenguaje humano se hacen al azar; se basan en ciertos elementos constantes y recurrentes de nuestra experiencia sensible. Sin semejantes recurrencias no tendríamos puntos de apoyo para nuestros conceptos lingüísticos, pero la combinación o separación de los datos perceptivos depende de la elección libre de una trama de referencia. No existe un esquema rígido y pre-establecido con arreglo al cual tendrían que llevarse a cabo, de una vez por todas, nuestras divisiones y subdivisiones. El nombre de un objeto no encierra pretensión sobre su naturaleza; no está destinado [...] a ofrecernos la verdad de una cosa. La función de un nombre se limita siempre a subrayar un aspecto particular de una cosa y, precisamente, de esta restricción y limitación depende su valor. No es función de un nombre referirse exhaustivamente a una situación concreta sino, simplemente, la de destacar un cierto aspecto y morar en él. El aislamiento de este aspecto no es un acto negativo sino positivo, porque en el acto designativo escogemos de entre la multiplicidad y difusión de nuestros datos sensibles ciertos centros fijos de percepción y no son los mismos que en el pensamiento lógico científico. [...]

[...] El lenguaje humano progresa de una etapa primera, relativamente concreta, a una etapa más abstracta; nuestros primeros nombres son concretos, se adhieren a la aprehensión de hechos o acciones particulares. Todas las sombras o matices que encontramos en nuestra experiencia concreta son descritos minuciosa y circunstancialmente, pero no son subsumidos bajo géneros comunes. Hammer-Purgstall ha enumerado en un ensayo los diversos nombres con que se designa al camello en árabe. Encontramos no menos que cinco o seis mil términos y, sin embargo, ninguno de ellos nos proporciona un concepto biológico general. Todos ellos expresan detalles concretos que se refieren a la forma, el tamaño, el color, la edad y la manera de andar del animal. Estas divisiones se hallan muy lejos de cualquier clasificación científica o sistemática, pero sirven a propósitos bien diferentes. [...] En realidad no existe una medida uniforme en lo que respecta a la riqueza o pobreza de un determinado lenguaje. Toda clasificación es dirigida y dictada por necesidades especiales, y es claro que esas necesidades varían de acuerdo con las diferentes condiciones de la vida social y cultural del hombre.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) No hay jerarquías entre los lenguajes humanos, todas sus formas son perfectas. 2) El lenguaje tiene una función constructiva o productiva antes que una función reproductora. 3) Las palabras permiten que nuestras vagas percepciones infantiles se consoliden; de esta manera, el mundo adquiere solidez, se hace objetivo. 4) Al acostumbrarnos a hablar un lenguaje fundimos nuestras percepciones con determinadas formas lingüísticas. 5) Las palabras del lenguaje ordinario no resisten la prueba del análisis lógico, pero constituyen la base de cualquier clasificación más precisa. 6) Las necesidades vitales y culturales dirigen todas las clasificaciones lingüísticas.

Problemas

1) ¿Qué lugar le correspondería en la teoría de Cassirer al lenguaje poético, lenguaje que no parece responder a ninguna necesidad vital (si no es la necesidad de belleza) ni apuntar a clasificación alguna y que más bien tiende a romper las objetivaciones establecidas? 2) Cassirer sostiene que los nombres del lenguaje se hallan siempre determinados por los intereses y propósitos humanos, ¿cuáles serían esos intereses y propósitos en el caso de los lenguajes científicos?

LUDWIG WITTGENSTEIN, “CONFERENCIA SOBRE ÉTICA”.

Tomado de <http://galilean-library.org>. Traducción de Fernando Bahr

Si digo: “Me maravillo ante la existencia del mundo”, estoy usando mal el lenguaje. [...] En este sentido, puede uno maravillarse de la existencia, digamos, de una casa, cuando la ve después de no haberla visitado por largo tiempo e imaginaba que entretanto había sido derribada. Pero es un sinsentido decir que me maravillo de la existencia del mundo, porque no puedo imaginar que no exista. [...]

Ahora bien, quiero inculcar en ustedes que un cierto y característico mal uso de nuestro lenguaje atraviesa todas las proposiciones éticas o religiosas. Todas estas expresiones parecen, a primera vista, ser sólo símiles. Así, parece que cuando usamos la palabra “correcto”, en un sentido ético, aun cuando lo que queremos decir no es “correcto” en un sentido trivial, es algo similar, y cuando decimos “Este es un buen compañero”, aunque la palabra “bueno” no signifique aquí lo que significa en la oración “Este es un buen jugador de fútbol”, parece haber alguna similaridad. Y cuando decimos “La vida de este hombre fue valiosa”, no lo decimos en el mismo sentido en el que hablaríamos de joyas valiosas, pero parece haber una suerte de analogía. [...]

De este modo, en el lenguaje ético y religioso parecemos constantemente estar utilizando símiles. Pero un símil debe ser el símil de algo. Y si puedo describir un hecho mediante un símil, debo también ser capaz de abandonar el símil, y describir los hechos sin él. Ahora bien, en nuestro caso, apenas tratamos de abandonar el símil y describir simplemente los hechos que están detrás de él encontramos que tales hechos no existen. Por tanto, lo que al principio aparecía como un símil, ahora parece ser un mero sinsentido.

Ahora bien, las tres experiencias que les mencioné (y podría haber añadido otras) parecen tener en cierto sentido, para aquellos que las han experimentado, por ejemplo para mí, un intrínseco valor absoluto. Pero cuando digo que éstas son experiencias, ciertamente éstas son hechos, han tenido lugar allí mismo, duraron un cierto tiempo definido, y en consecuencia, son descriptibles. Y por tanto, según lo dicho unos minutos atrás, debo admitir que es un sinsentido decir que tengan valor absoluto. Y haré mi indicación todavía más aguda diciendo: “Esta es la paradoja: que una experiencia, un hecho, parecería tener valor sobrenatural”.

Ahora bien, hay un instancia en la cual estaría tentado de enfrentarme a esta paradoja. En primer lugar, permítanme considerar de nuevo nuestra primera experiencia de maravilla ante la existencia del mundo, y describirla de un modo apenas diferente. Todos sabemos a qué cosa, en la vida cotidiana, llamaríamos un milagro. Es obvio que éste es simplemente un evento de un tipo que hasta ahora jamás hemos visto. Ahora bien, supongan que un evento tal tuviera lugar. Tomemos el caso de que a uno de ustedes, repentinamente, le creciera una cabeza de león y comenzara a rugir. Ciertamente esto sería algo tan extraordinario como pudiera imaginármelo.

Ahora bien, siempre y cuando nos hubiéramos recobrado de nuestra sorpresa, sugeriría buscar un médico para que investigara el caso científicamente, y, si no fuera porque no deseo herirlo, le haría hacer una vivisección. ¿Y dónde estaría entonces el milagro?

Pues es claro que cuando lo examinamos de este modo, todas las cosas milagrosas desaparecen, a menos que lo que queramos dar a entender con este término sea, meramente, que un hecho no ha sido aún explicado por la ciencia, lo que significa, asimismo, que hasta aquí hemos fracasado en agrupar este hecho con otros en un sistema científico. Esto muestra que es absurdo decir: “La ciencia ha probado que los milagros no existen”.

La verdad es que el modo científico de observar un hecho no consiste en observarlo como un milagro. Puesto que, cualquiera sea el hecho que ustedes puedan imaginar, no es en sí mismo milagroso en el sentido absoluto del término. Porque ahora vemos que hemos estado usando la palabra “milagro” en un sentido relativo y en uno absoluto. Y describiré ahora la experiencia de maravillarse de la existencia del mundo diciendo: *es la experiencia de ver el mundo como un milagro*. [...]

La respuesta a todo esto parecerá perfectamente clara a muchos de ustedes. Dirán: bien, si ciertas experiencias constantemente nos tientan a atribuirles una cualidad que llamamos valor e importancia absoluto o éticos, esto muestra simplemente que con estas palabras *no* expresamos un sinsentido, que, después de todo, lo que significamos al decir que una experiencia tiene valor absoluto es simplemente un hecho como otros hechos y que aún no hemos logrado hallar el correcto análisis lógico de lo que queremos decir con nuestras expresiones éticas y religiosas. Ahora bien, cuando se me insiste al respecto, veo claramente, como si fuera en un destello de luz, no sólo que ninguna descripción que pueda concebir serviría para describir lo que quiero decir con valor absoluto, sino también que rechazaría toda descripción significativa que alguien pudiera sugerir, *ab initio*, precisamente en razón de su significación.

Es decir, ahora comprendo que estas expresiones sinsentido no eran sin sentido porque aún no hubiera encontrado las expresiones correctas, sino que su sinsentido era su verdadera esencia. Puesto que todo lo que quería hacer con ellas era justamente ir más allá del mundo, es decir, más allá del lenguaje significativo. Mi entera tendencia, y creo que la de todos los hombres que alguna vez trataron de escribir o hablar sobre Ética o Religión, fue la de chocar contra los límites del lenguaje.

Este chocar contra las paredes de nuestra jaula es algo perfecta y absolutamente desesperado. La Ética, en tanto surge del deseo de decir algo sobre el significado último de la vida, el bien absoluto, lo valioso absoluto, no puede ser ciencia. Lo que dice no agrega nada a nuestro conocimiento en sentido alguno. Pero es testimonio de una tendencia de la mente humana a la que yo, en lo personal, no puedo dejar de respetar profundamente, y que en mi vida ridiculizaría

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) Volvemos al problema de Platón: ¿son las palabras capaces de ponernos en la experiencia de la verdad? 2) Hay experiencias, las más importantes de la vida, que describimos recurriendo a símiles o metáforas. 3) Cuando queremos vincular los símiles o metáforas que usa el lenguaje ético y religioso con los hechos que supuestamente describen nos damos cuenta, sin embargo, que tales hechos no existen y que las palabras expresan un “sinsentido”. 4) La ciencia no ha probado ni podría probar que los milagros no existen. 5) El “sinsentido” constituye la esencia genuina de las expresiones éticas y religiosas. 6) Lo más importante en relación con el significado de la vida no puede ser dicho ni puede ser objeto del conocimiento científico.

Problemas

1) ¿Cómo distinguir el sinsentido de las expresiones éticas y religiosas por su referencia a lo que está más allá del mundo de la mera repetición automática de expresiones (éticas y religiosas) incorporadas al uso ordinario del lenguaje? 2) De la misma manera, si la ciencia no puede descalificar los milagros, ¿cómo distinguir el sentimiento auténtico de lo milagroso de los fraudes que quieren hacerse pasar por tales? 3) ¿Las reflexiones de Wittgenstein sobre lo ético y religioso conducen sin más a la muerte de la filosofía como empresa *crítica* de las mistificaciones sobrenaturales?

**RICHARD RORTY, *CONTINGENCIA, IRONÍA Y SOLIDARIDAD*,
NUEVA YORK, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1989.**

Traducción de Fernando Bahr

Necesitamos distinguir entre la afirmación de que el mundo está ahí afuera y la afirmación de que la verdad está ahí afuera. Decir que el mundo está ahí afuera, que no es creación nuestra, equivale a decir, con sentido común, que la mayor parte de las cosas que hay en el espacio y el tiempo son los efectos de causas que no incluyen los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos y que los lenguajes humanos son creaciones humanas.

La verdad no puede estar ahí afuera –no puede existir independientemente de la mente humana– porque las proposiciones no pueden existir de esa manera o estar ahí afuera. El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. El mundo por sí mismo –sin el auxilio de las actividades descriptivas de los seres humanos– no puede serlo.

La sugerencia de que la verdad, lo mismo que el mundo, está ahí afuera es legado de una época en la cual el mundo era visto como la creación de un ser que tenía un lenguaje propio. Si dejamos de intentar dar sentido a la idea de tal lenguaje no humano, no caeremos en la tentación de confundir la trivialidad de que el mundo puede hacer que estemos justificados al creer que una proposición es verdadera, con la afirmación de que el mundo, por iniciativa propia, se divide en trozos con forma de proposiciones llamados “hechos”. Pero si uno se adhiere a la noción de hechos autosubsistentes, es fácil empezar a escribir con mayúscula la palabra “verdad” y a tratarla como algo idéntico con Dios o con el mundo como proyecto de Dios. Entonces uno dirá, por ejemplo, que la Verdad es grande y que prevalecerá.

Esta fusión se facilita porque limitamos la atención a proposiciones aisladas en contraste con léxicos. En efecto, a menudo dejamos que el mundo decida la competencia entre proposiciones alternativas (por ejemplo, entre “Gana el rojo” y “Gana el negro”, o entre “Lo hizo el mayordomo” o “Lo hizo el doctor”). En tales casos, es fácil hacer que confluyan el hecho de que el mundo contiene la causa por la que estamos justificados a sostener una creencia, con la afirmación de que determinado estado no lingüístico del mundo es en sí un caso de verdad, o que determinado estado de ese tipo “hace verdadera una creencia” por “corresponder” con ella. Pero no es tan fácil cuando pasamos de proposiciones individuales a léxicos como conjuntos. Cuando consideramos ejemplos de juegos del lenguaje alternativos –el léxico de la política de la Atenas de la Antigüedad *versus* el de Jefferson, el léxico moral de San Pablo *versus* el de Freud, la terminología de Newton *versus* la de Aristóteles, la lengua de Blake *versus* la de Dryden–, es difícil pensar que el mundo haga uno de

ellos sea mejor que el otro, o que el mundo decida entre ellos. Cuando la noción de “descripción del mundo” se traslada desde el nivel de las proposiciones reguladas por un criterio *dentro* de un juego del lenguaje a los juegos del lenguaje como conjuntos, juegos entre los cuales no elegimos por referencia a criterios, no puede darse ya un sentido claro a la idea de que el mundo decide qué descripciones son verdaderas. Se vuelve difícil pensar que el léxico sea algo que está ya ahí afuera, en el mundo, a la espera de que lo descubramos. [...]

El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez que nos hemos programado con un lenguaje, puede hacer que sostengamos creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo. El darnos cuenta de que el mundo no nos dice cuáles son los juegos del lenguaje que debemos jugar, sin embargo, no debe llevarnos a afirmar que la decisión es acerca de cuál jugar es arbitraria, ni a decir que es la expresión de algo que se halla en lo profundo de nosotros. La moraleja no es que los criterios objetivos para elegir un léxico deban ser reemplazados por criterios subjetivos, que la razón deba ser reemplazada por la voluntad o el sentimiento. Es, más bien, que las nociones de criterio y de elección (incluida la de elección “arbitraria”) dejan de tener sentido cuando sucede un cambio de un juego del lenguaje a otro. Europa no *decidió* aceptar el lenguaje de la poesía romántica, o el de la política socialista, o el de la mecánica galileana. Los cambios de ese tipo no fueron un acto de la voluntad ni resultado de un argumento. Sucedió más bien que Europa fue perdiendo poco a poco la costumbre de emplear ciertas palabras y adquirió gradualmente la costumbre de emplear otras.

[...] La tentación de buscar criterios es una especie de la tentación más general de pensar que el mundo, o el yo humano, poseen una naturaleza intrínseca, una esencia. Es decir, es el resultado de la tentación de privilegiar uno de los muchos lenguajes en los que habitualmente describimos el mundo o a nosotros mismos. Mientras pensemos que existe alguna relación denominada “correspondencia con el mundo” o “expresión de la naturaleza real del yo”, que puedan poseer, o de las que puedan carecer, los léxicos considerados como un todo, continuaremos la tradicional búsqueda filosófica de un criterio que nos diga cuáles son los léxicos que tienen ese deseable rasgo. Pero si alguna vez nos reconciliáramos con la idea de que la realidad, en su mayor parte, es indiferente a las descripciones que hacemos de ella, y que el yo es creado por el uso de un léxico, en lugar de ser expresado adecuadamente o inadecuadamente en un léxico, finalmente habremos comprendido lo que había de verdad en la idea romántica de que la verdad es algo que se hace más que algo que se encuentra.

Temas de reflexión y problemas para una lectura orientada

Temas

1) El mundo esta “ahí afuera”; la verdad no está “ahí afuera”. 2) La idea de que la verdad está ahí afuera es una herencia que se remonta a la creencia en un Dios dotado de un lenguaje creador. 3) Las proposiciones aisladas pueden ser comprobadas; los léxicos, como conjuntos, no. 4) Los cambios científicos deben ser entendidos, más bien, como mutaciones culturales de léxicos, mutaciones que se dan lentamente y no por decisiones racionales ni arbitrarias. 5) Dado que no hay criterios de verdad externos e independientes de los distintos léxicos, establecer un criterio es simplemente privilegiar un léxico en detrimento de otros que no nos satisfacen o han quedado anticuados. 6) Los cambios de léxico y de otras prácticas sociales modifican *verdaderamente* al ser humano. 7) Decir que “la verdad no está ahí afuera” no equivale a decir que “hemos descubierto que ahí afuera no hay una verdad”.

Problemas

1) El cambio de léxico y el triunfo de un léxico sobre otro, no parece dar cuenta de la multiplicidad de léxicos coexistentes en un mismo momento y de los cuales no puede decirse que estén en progreso o retroceso (por ejemplo, ¿podría decirse que el léxico teísta ha retrocedido respecto de comienzos del siglo XX, es decir, que haya ahora menos personas que recurran a Dios para explicar lo que ven o les pasa?). 2) ¿No oculta este triunfo o derrota de formas de describir el mundo, pura y simplemente, el dominio económico y político de una parte de la humanidad sobre el resto del mundo, esto es, violencia en formas más o menos visibles?

